

## LE GRANDI DOMANDE

# Etica

Julian Baggini ha un PhD in filosofia ed è autore di numerosi best seller. Il suo stile lineare, discorsivo e rigoroso nel trattare i grandi problemi della filosofia ne ha decretato il successo presso il grande pubblico.

È tra i fondatori della rivista «The Philosophers' Magazine» e la sua firma compare regolarmente sui maggiori quotidiani inglesi.

La collana *Le grandi domande*, diretta da Simon Blackburn, affronta i principali problemi scientifici e filosofici che hanno segnato la storia della conoscenza umana, e ci introduce alle risposte dei più illustri pensatori. I volumi offrono una sintesi comprensibile, concisa e insostituibile delle migliori idee del genere umano.

I titoli per ora pubblicati comprendono:

FILOSOFIA  
FISICA  
MATEMATICA  
UNIVERSO  
EVOLUZIONE  
DIO  
ETICA

© 2012 Julian Baggini

Publicato su licenza Quercus Editions Ltd

Titolo originale: *The Big Questions: Ethics*

Traduzione di Edoardo Rivello

Editing scientifico di Elena Ioli

Progetto grafico di Patrick Nugent

© 2013 Edizioni Dedalo

divisione della Dedalo Litostampa srl

Viale Luigi Jacobini 5, 70132 Bari

[www.edizionidedalo.it](http://www.edizionidedalo.it)

Tutti i diritti sono riservati.

Riproduzione vietata ai sensi di legge (art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

# LE GRANDI DOMANDE

## Etica

Julian Baggini

edizioni Dedalo

# Introduzione

Così come per la maggior parte degli altri periodi della Storia, la nostra è un'epoca di decadenza morale. O, almeno, questo è quanto sembra pensare la maggioranza delle persone. Negli Stati Uniti, il sondaggio annuale effettuato da Gallup invariabilmente rivela che una larga maggioranza ritiene i valori morali in crisi: circa il 38-45 per cento giudica scarsi i valori del paese e soltanto un 14-23 per cento li valuta eccellenti (1). Alcuni anni fa, un sondaggio svolto nel Regno Unito per la BBC ha mostrato che l'83 per cento concorda con l'affermazione: «Il Paese sta vivendo una crisi dei valori» (2).

Il declino della moralità sembra tuttavia accompagnarsi a una rivalutazione dell'etica. In un qualsiasi supermercato delle grandi catene si possono trovare molti prodotti «etici», dagli alimentari equosolidali ai detersivi ecologici. La maggior parte delle grandi aziende ormai è dotata di un codice etico e di un referente per la «Responsabilità Sociale di Impresa».

Come possiamo spiegarci questo strano accostamento fra la percezione di un decadimento dei valori morali e l'aumento della consapevolezza in materia di etica? Credo che parte della spiegazione stia nel basso livello del dibattito pubblico sui valori morali. Parlando schiettamente, pochi di noi hanno una vaga idea di cosa dire o pensare riguardo all'etica. Invece di un ragionamento lucido, troviamo soltanto percezioni confuse.

La percezione di un degrado interviene quando le persone pensano alla moralità in termini di norme e costumi sociali istituzionalizzati, in particolare in merito ai comportamenti sessuali o antisociali. Ma questo rappresenta soltanto una piccola parte di tutto quanto rientra nel concetto di comportamento giusto o sbagliato. Sotto molti altri aspetti, le persone sono più consapevoli dell'impatto che le loro azioni possono avere sugli altri: da ciò l'aumento di aziende e consumatori «etici». In parole povere, se moralità significa adesione a regole convenzionali, ed etica significa cercare di fare le cose giuste in un senso più ampio, è possibile che la moralità sia in declino anche quando l'etica, perlomeno, tiene il passo.

In parte, la generale confusione circa etica e morale origina dal fatto che i due termini sono usati in maniera intercambiabile e non c'è accordo consolidato, neppure fra i filosofi della morale, su come essi debbano essere definiti. Io intendo che la moralità debba occuparsi delle azioni che è permesso

oppure no compiere, quasi sempre atti che coinvolgono gli altri. Etica è un termine in un certo senso più ampio, che comprende tutto quel che si riferisce al bene e al male della vita. Ad esempio, molti teorici dell'etica hanno dissertato sul ruolo che la contemplazione o l'amicizia dovrebbero occupare in una vita felice, ma nessuno può dirsi immorale per il fatto di non riconoscersi nel modello standard. Tuttavia, in etica, i grandi problemi tendono ad essere profondi problemi morali, in quanto riguardano non soltanto la felicità di ciascuno di noi ma anche in che modo le nostre azioni possono seriamente influire sul benessere degli altri.

Il modo in cui ho scelto di affrontare venti di questi grandi problemi riflette un importante aspetto dell'etica che emerge nel corso del libro. Da una parte, desidero trattare il maggior numero dei principali argomenti, concetti e idee della filosofia morale. Dall'altra, questo libro non intende essere un manuale e, in ogni caso, io non credo che un trattato scolastico sull'etica nello stile «Kant disse questo» e «Aristotele credeva che» sia la soluzione migliore per aiutarci a sviluppare la nostra capacità di riflettere sui dilemmi cui ci troviamo a far fronte, individualmente e come società. Un vero ragionamento sulla morale richiede un impegno personale nei confronti del problema, non una veloce ricognizione di posizioni stereotipate. Vi sono due aspetti in conflitto: il desiderio di essere obiettivo e trattare un vasto insieme di argomenti, e il desiderio di misurarmi più da vicino e in maniera più personale con i grandi problemi. Come spero risulterà chiaramente alla fine dell'ultimo capitolo, questa tensione riflette una più profonda verità che riguarda proprio l'etica: i valori spesso entrano in conflitto, non perché l'uno sia giusto e l'altro sbagliato, ma semplicemente perché qualche volta avere di più di un determinato bene implica che non possiamo averne altrettanto di un altro. Nel bilanciare i due requisiti contrastanti dell'impegno personale e dell'obiettività vi accorgete che talvolta offrirò delle distaccate spiegazioni del pensiero dei grandi filosofi e talaltra seguirò una linea di ragionamento personale, sebbene molto influenzata anche dal pensiero di altri. Ciò rende palese quali sono i miei giudizi e le mie preferenze, pur lasciando ampio spazio ai punti di vista altrui. La mia speranza è che, dopo aver letto il libro, anche il lettore abbia una visione più chiara dei propri giudizi e delle proprie preferenze, forse anche cambiandone qualcuno alla luce delle posizioni sull'etica assunte dai grandi pensatori del passato e del presente.

# ESISTE UNA REGOLA D'ORO?

*Agisci come vorresti che gli altri agissero*

*C*osa dice esattamente la Regola d'oro? Ed è veramente un buon fondamento per l'etica? Per la sua semplicità e per il suo richiamo alla reciprocità dell'attenzione verso il corretto agire rappresenta certamente un principio con qualche attrattiva. Ma non è tutto oro quel che luccica. Di che materia è fatta questa regola?

Si può dire che praticamente tutti i sistemi morali contengono una qualche versione della stessa «Regola d'oro». «Non fare ad altri ciò che non vuoi sia fatto a te», scrive Confucio; «Evita di fare quello che rimprovereresti agli altri di fare», diceva l'antico filosofo cretese Talete; «Non urtare gli altri con comportamenti che tu stesso troveresti urtanti», è la versione del Buddha; «Fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te», predicava Gesù; e, nella maniera meno icastica di tutte, Kant ci chiede di «agire unicamente secondo la massima per la quale puoi e allo stesso tempo vuoi che questa diventi una legge universale» (questo principio è divenuto noto come «imperativo categorico»).

## **Regole d'oro**

Molti docenti di filosofia morale mi hanno raccontato che, di solito, gli studenti si presentano, all'inizio dei loro corsi, con la convinzione che la moralità sia relativa: ciò che è giusto in una cultura, in un dato momento della storia, può non essere giusto per altri in luoghi ed epoche diverse. E, tuttavia, questo grano di convenziona-

le saggezza contraddice un'altra osservazione largamente accettata, ossia l'universalità della Regola d'oro. Ben lungi dal trovarci in un mondo contenente una pletora di diversi e incompatibili principi morali, sembra invece che tutti concordino sul principio più fondamentale di tutti.

Le varianti della Regola d'oro si manifestano in due forme apparentemente contrapposte: positiva e negativa. L'una ci esorta a *fare* agli altri ciò che *vorremmo* che gli altri facessero a noi; l'altra a *non fare* agli altri ciò che *non vorremmo* venisse fatto a noi. La prima ci dice cosa fare, la seconda cosa non fare.

Interpretata in un certo modo, questa distinzione mette in luce un'importante differenza. La versione negativa può essere letta come un'etica limitata alla minimizzazione del danno. Fino a quando non trattiamo male gli altri, possiamo fare ciò che vogliamo. La versione positiva, invece, copre un'area più ampia del nostro agire. Non ammette tutto quanto viene escluso anche dalla versione negativa, ma in più codifica un'etica della massimizzazione del benessere. Ci viene chiesto di trattare bene gli altri, non soltanto di evitare di trattarli male.

In pratica, tuttavia, non è chiaro se questa distinzione consista davvero in qualcosa di più sostanziale di una semplice differenza di enfasi. Ad esempio, vediamo come essa potrebbe applicarsi alla guida automobilistica. Nella versione negativa, finché non guidiamo in maniera pericolosa, rischiando di arrecare danno agli altri, possiamo fare quel che vogliamo. Nella versione positiva dovremmo fare di più, fermandoci a prestare aiuto se notiamo qualcuno in panne sul ciglio della strada, o chiamando il soccorso stradale se vediamo un incidente.

Almeno questo è quanto appare a prima vista. Ma si potrebbe sostenere che, in realtà, abbiamo gli stessi obblighi in entrambi i casi. Usando la formulazione negativa, potremmo dire che noi non vorremmo che i nostri gravi problemi con l'auto venissero ignorati da chi ci passa accanto. In questo senso, possiamo pensare a «ignorare» come a un'azione, non solo come a un'omissione.

Questo è un esempio di una questione ben più ampia in filosofia morale. Intuitivamente, sembra esserci un'importante differenza tra

fare ed evitare di fare, tra atti e omissioni. Ma vi sono buone ragioni per pensare che questa non sia sempre una distinzione profonda e che spesso sia moralmente irrilevante. Noi riteniamo che alcuni casi di non-azione, ad esempio per negligenza, siano altrettanto gravi, se non di più, di atti che richiedono il movimento dei muscoli e delle ossa. Ciò che sembra essere maggiormente rilevante, in materia di responsabilità, non è il *livello di attività* contenuto nel nostro comportamento, ma il *livello di controllo* che abbiamo sul suo risultato. Sono più colpevole se lascio che un pesante masso cada su una folla di persone, quando avrei potuto fermarlo semplicemente premendo un interruttore, di quanto non lo sia se getto su un analogo gruppo di persone una bomboletta puzzolente che ho impiegato tempo e fatica a fabbricare.

Potremmo dibattere a lungo se sia giusta la versione negativa o piuttosto quella positiva, o se il non agire si risolva sempre in una qualche forma di azione. Ma credo che possiamo fare più progressi, e più velocemente, interpretando entrambe le versioni secondo lo spirito che sembra sottenderle. Questo è quanto potremmo chiamare «l'etica della reciprocità». Tutto quel che pretendiamo dagli altri dovremmo essere disposti anche a garantirlo in cambio, reciprocamente. In certi casi pretendiamo che gli altri non interferiscano, in altri pretendiamo che, in determinate circostanze, ci forniscano aiuto.

Come stabilire quali sono queste pretese? Certamente non saltando semplicemente alle conclusioni sulla base di ciò che, istintivamente, pensiamo di volere dagli altri. Dobbiamo, piuttosto, impegnarci in un continuo scambio tra i diversi punti di vista, il nostro e quello degli altri. Ad esempio, immaginiamo cosa dovrebbe dirci l'etica della reciprocità circa l'aiuto ai poveri. A prima vista, ai ricchi potrebbe sembrare che, se fossero poveri, desidererebbero che le persone più ricche dividessero metà della propria ricchezza con loro. Ma, in base alla Regola d'oro, il solo fatto che le persone potrebbero volere qualcosa dagli altri non rende questo un imperativo morale che le obbliga ad agire allo stesso modo. Molte persone potrebbero semplicemente volere quel che è meglio per loro, che sia giusto o no. In quanto povero, ad esempio, potrei volere che i ricchi mi diano quasi tutto il loro denaro, non soltanto la metà. Perciò dob-



biamo domandarci cosa sia ragionevole volere e, per determinarlo, consideriamo il fatto che anche i poveri hanno la responsabilità di chiedersi che cosa vorrebbero se fossero benestanti. Probabilmente ammetterebbero che non desidererebbero dividere la loro ricchezza in parti uguali con persone che non conoscono e che non se la sono guadagnata. Perciò, prendendo in considerazione entrambi i punti di vista, l'etica della reciprocità probabilmente si assesterebbe sulla posizione che chi ha di più dovrebbe almeno fare dei piccoli sacrifici per migliorare la triste condizione del povero, ma non che dovrebbe trattare la propria ricchezza personale come se fosse un bene pubblico da dividere in parti uguali fra tutti. Riflettendo, quindi, agire come vorremmo che gli altri agissero, porta ad essere generosi, ma non ad esserlo al punto tale da massimizzare il vantaggio del povero.

Naturalmente, si può non condividere questa conclusione. E ciò ci riporta a uno dei problemi principali che si incontrano nell'applicare la Regola d'oro: il fatto che è semplicemente falso assumere che una persona sceglierebbe sempre di essere trattata nello stesso modo da un'altra. Molto dipende da quali altri valori vengono assunti, oltre alla Regola d'oro. Se, ad esempio, si hanno forti convinzioni egalitarie in campo economico, si potrebbe ben concludere che la Regola d'oro richiede di dividere la propria ricchezza in parti uguali con gli altri. È quello che ci si aspetterebbe mettendosi nei panni degli altri. Al contrario, se si crede nella libertà individuale di ambire alla ricchezza, allora si potrebbe pensare, senza alcun autoinganno, che se si fosse poveri non ci si aspetterebbe dai ricchi che essi condividano il loro denaro con noi alla pari. Potremmo in qualche modo *volere* che essi lo facessero, ma solo nello stesso modo in cui si può volere che un eccentrico che si trova in punto di morte ci lasci tutto il suo denaro in eredità: è un desiderio, ma non lo considereremmo come un fondamento ragionevole sul quale basare un'aspettativa o un imperativo morale.

In sintesi, il problema principale con la Regola d'oro è che non possiamo usarla per generare un comando morale sulla base di quanto vogliamo o desideriamo dagli altri. Invece, dobbiamo pensare a cosa sarebbe ragionevole aspettarsi dagli altri. Ma non appena lo facciamo, abbiamo la necessità di invocare, almeno implicitamente, dei

**«Dato che non tutti hanno la stessa opinione su come dovrebbero essere trattati dagli altri, non tutti sarebbero indotti dalla Regola d'oro a stabilire gli stessi principi morali.»**

valori che stabiliscano cosa è equo, giusto o ragionevole – e ci sono molti valori diversi e fra loro incompatibili che potremmo scegliere, come ad esempio distribuire la ricchezza in base ai bisogni o come ricompensa per i risultati ottenuti. Perciò la Regola d'oro non genera, nei fatti, un'etica universale. Il massimo che sembra offrire è una sorta di criterio universale per stabilire se un valore che possediamo è coerente: soddisfa o no l'etica della reciprocità? Questo potrebbe ridurre il numero delle possibili cose che potremmo fare, ma lascia comunque aperta un'ampia gamma di opzioni. Dato che non tutti hanno la stessa opinione su come dovrebbero essere trattati dagli altri, non tutti sarebbero indotti dalla Regola d'oro a stabilire gli stessi principi morali.

### **Il requisito della coerenza**

Potrebbe darsi che la Regola d'oro sia, in effetti, una meta-regola, una regola sulle regole. Ciò che afferma è che non possiamo avere una regola per noi stessi e un'altra per qualcun altro. La coerenza del ragionamento richiede che noi stessi seguiamo le stesse regole che ci aspettiamo vengano seguite dagli altri, e che gli altri seguano le stesse che seguiamo noi. Su quali siano esattamente queste regole, tuttavia, la Regola d'oro non dice nulla.

Il requisito della coerenza manterrebbe ancora una sua valenza anche se ci fornisse soltanto un motivo vincolante per comportarci moralmente. La questione «perché essere buoni?» è difficile da dirimere e la Regola d'oro promette una risposta che non richiede altro se non il riconoscere come soddisfatti i requisiti della coerenza formale e sostanziale del ragionamento. Nell'assumere questa posizione come base per la moralità, nessuno si è spinto più in là di Immanuel Kant, per il quale la ragione era in grado da sola di generare l'imperativo di trattare gli altri come se stessi.

Lasciatemi cominciare con un esempio specifico. Kant chiede: «È lecito, se mi trovo in difficoltà, fare una promessa con l'intenzione di non mantenerla?» (3). Kant suggerisce che il modo per

risolvere questo dilemma è quello di rivolgere a se stessi la domanda che da sempre i genitori rivolgono ai propri figli quando si comportano in maniera maleducata: «Ti piacerebbe se un altro si comportasse così?». O, come direbbe Kant: «Accetterei con soddisfazione che la mia massima (di trarmi d'imbarazzo con una falsa promessa) dovesse valere come legge universale (tanto per me quanto per gli altri)?». Posso davvero, in assoluta buona fede, assentire al principio che «chiunque può fare una falsa promessa, quando si trova in imbarazzo e non ha altro modo di uscirne?». Kant dice di no:

*Infatti, data una simile legge, non si potrebbe più parlare propriamente di promessa, ché sarebbe vano manifestare la mia volontà circa le mie azioni future ad altri uomini che non crederebbero affatto a codesta dichiarazione, o che, se sconsideratamente vi annettessero fede, mi pagherebbero esattamente con la stessa moneta: di guisa che la mia massima, appena eretta a legge universale, si distruggerebbe necessariamente da sé.*

Il solo fatto di immaginare cosa accadrebbe se qualcosa che abbiamo consentito a noi stessi di fare diventasse una legge universale ci consente di realizzare che alcune azioni sono semplicemente illogiche. Il mentire, e altri errori morali, sono quindi esclusi per mezzo dell'uso della sola ragione, indipendentemente da quanto possiamo desiderare o da quanto può favorire i nostri immediati interessi. Si può voler mentire e si può trarre vantaggio dal fatto di dire una particolare bugia, ma la ragione mostra che il mentire non può essere una legge morale universale e perciò farlo è sbagliato.

Quel che veramente ci chiediamo è perché dovremmo preoccuparci che vi sia qualcosa che funzioni da legge universale. Ad esempio, oltrepassando un cartello che dice «non calpestare l'erba» posso capire che se tutti la calpestassero il prato ne risulterebbe rovinato. Ma se non c'è nessuno nei paraggi che possa essere traviato dal mio cattivo esempio e se il fatto di tagliare per il prato mi è utile, perché non farlo? Non è forse vero che la risposta a «cosa succederebbe se tutti lo facessero?» qualche volta è «ma non lo faranno tutti?».

Da Kant in poi molti filosofi hanno cercato di risolvere questo problema. Uno di questi è John Searle, il quale ha sostenuto che «per agire vi sono ragioni altruistiche, indipendenti dal nostro desiderio e che ci vincolano razionalmente» (4). Suona un po' come uno scioglilingua, ma l'idea centrale non è poi complicata come sembra. Usando come esempio il dolore, il ragionamento di Searle comincia sostenendo che noi non possiamo dire «provo dolore» senza accettare il fatto che anche altri, in situazioni simili, proverebbero dolore. Il nostro soffrire origina un bisogno di aiuto. Il mio bisogno di aiuto costituisce dunque per gli altri un motivo per aiutarmi. Ma se ciò è vero nel mio caso allora, se qualcun altro soffre, anche la sua sofferenza crea un bisogno di aiuto, un bisogno che genera in me un motivo per aiutarlo. Perciò, indipendentemente da quello che possiamo desiderare o non desiderare, riconosciamo che vi sono motivi per i quali dobbiamo aiutare gli altri. Tutto ciò nasce, semplicemente, dal riconoscere ciò che deriva dall'essere coerenti.

Penso che il ragionamento di Searle fallisca perché il suo assunto che il mio dolore crei una ragione per gli altri per aiutarmi non ci dice per chi ciò costituisce una ragione (5). Perciò, anche se è certamente vero che il solo fatto di provare dolore costituisce una ragione *per me* affinché gli altri mi aiutino, non ne segue che questa debba anche essere una ragione *per gli altri* per aiutarmi. Anche ammettendo che fornisca un qualche tipo di ragione per aiutare, non è il tipo di ragione che implica un obbligo morale. Se le carote al mercato sono offerte a metà prezzo, questo costituisce per me un motivo per comprarle, ma non un motivo vincolante, se ad esempio le carote non mi piacciono o non mi occorrono. In ogni momento io ho un gran numero di bisogni: ho bisogno di dimagrire, di arrivare in tempo alla stazione, di pranzare, di prendere le mie medicine, ecc. Secondo Searle, ciascuno di questi bisogni deve costituire, per gli altri, un motivo per aiutarmi; ma questo non significa che gli altri siano in qualche modo moralmente obbligati a farlo. Se così fosse, tutti saremmo moralmente obbligati ad aiutare qualunque persona incontriamo, qualsiasi siano le sue necessità. Ciò costituisce una *reductio ad absurdum* dell'argomento di Searle: dimostra che, portato alle sue logiche conclusioni,

finisce in un'assurdità, il che ci fa capire che in esso deve esserci qualcosa di sbagliato.

Il problema più generale è che c'è sempre un salto logico fra il riconoscere che esiste una ragione *per me* affinché tu ti comporti moralmente e concludere che ciò significa che esiste una ragione *per te* affinché tu ti comporti moralmente. Dato che non c'è contraddizione nell'accettare che una ragione del primo tipo non sia anche una ragione del secondo, non possiamo generare, dal solo requisito della coerenza, leggi o obblighi morali universali.

Ciò nonostante, se si mette da parte l'idea che le leggi morali possano essere generate dalla mera applicazione della pura logica, allora possiamo ancora ricavare qualcosa dal requisito di coerenza. Piuttosto che pretendere che la logica richieda la coerenza, possiamo invece fare appello a un principio di ragionevolezza: non è ragionevole applicare una regola a qualcuno e un'altra regola ad altri se non ci sono differenze moralmente rilevanti fra le loro situazioni. Trattamenti o giudizi morali differenziati sarebbero arbitrari e ingiustificati. Ora, se volete aggirare la questione e sostenere che non c'è incoerenza *logica* nell'aver una regola per se stessi e un'altra per gli altri, non discuterò questo punto. Dirò soltanto che io non sono interessato alla logica pura ma all'etica e alla ragionevolezza. Molte cose sono ragionevoli dal punto di vista della razionalità senza con questo essere logicamente necessarie. Ad esempio, è ragionevole pensare che mangiare una quantità esagerata di grassi saturi sia nocivo, ma sarebbe troppo pretendere di aver dimostrato razionalmente che deve sempre essere così. Resta la possibilità che un giorno si scopra che fra i grassi saturi e la cattiva salute vi è semplicemente una correlazione e che in realtà sono altre sostanze, che tendono ad essere assunte insieme ai grassi, la vera causa del danno arrecato alla salute.

Se accettiamo questo dobbiamo ancora confrontarci con la difficile questione di determinare quali siano le differenze moralmente rilevanti. E ciò forse rappresenta un'altra ragione chiave del perché la Regola d'oro abbia meno potere di quanto sembri a prima vista. Nessuno pensa che essa significhi letteralmente trattare tutti allo stesso modo, indipendentemente dalle particolari situazioni in cui

**“La Regola d’oro non è inutile, ma non è così utile o esplicativa come spesso sembra.”**

si trovano e dai loro bisogni. Un neonato non apprezzerrebbe di essere nutrito come un atleta, né a un bambino piacerebbe essere ritenuto autonomo come un adulto. Oltre alle generiche differenze esistenti fra diversi tipi di persone, esistono situazioni differenti e differenti

bisogni. La Regola d’oro deve consentire il fatto che tutte queste differenze possono darci un motivo per trattare gli altri diversamente da come vorremmo essere trattati noi stessi. E perciò abbiamo bisogno di qualcosa come una Regola di Platino che complementi l’iniziale Regola d’oro: solo le differenze moralmente rilevanti giustificano trattamenti moralmente diversi. Ma allora, purtroppo, ci accorgiamo che è proprio perché le persone non concordano su quali differenze siano moralmente rilevanti che molti problemi restano irrisolti.

## **Oro appannato**

La Regola d’oro non è inutile, ma non è così utile o esplicativa come spesso sembra. Come semplice regola pratica, può essere considerata un monito, un invito a guardare le cose con maggior obiettività, prendendo in considerazione i punti di vista, i bisogni e i desideri degli altri così come i propri. In questo senso, è un richiamo all’empatia, che gli psicologi ritengono essenziale per i ragionamenti morali. È anche un avviso del fatto che non è ragionevole porre distinzioni arbitrarie fra le persone, o fare eccezioni alle regole morali a proprio uso e consumo. Sotto tutti questi aspetti, la Regola d’oro conserva il suo valore, ed è questo il motivo per cui è corretto avere versioni della regola ricamate sulla biancheria da tavola e incluse in raccolte di frasi celebri. Tuttavia, l’idea che la regola possa fornire una base universale per una reale condotta morale semplicemente non funziona. Ed è questo il motivo per cui, nonostante il fatto che tutti sembriamo concordare sulla necessità di una Regola d’oro, ancora non concordiamo su come, nei fatti, dobbiamo comportarci.

# IL FINE GIUSTIFICA I MEZZI?

*Agire male in nome di ciò che è giusto*

*| I vice presidente di un paese democratico e sviluppato dell'Occidente una volta ordinò l'uccisione di centinaia di civili innocenti.*

*Non solo egli ha mantenuto il suo posto, non ha mai rinnegato la sua decisione ed è tuttora un uomo libero. Perché?*

*Perché egli, e con lui molti altri, ritenne che tali mezzi estremi fossero giustificati dall'importanza del fine che intendevano raggiungere.*

*Se vi dicessi che l'uomo politico era Dick Cheney, che il paese era l'America e che la data in cui fu dato l'ordine era l'11 settembre 2001, le cose comincerebbero ad avere più senso.*

Cheney era venuto a conoscenza del fatto che due aeroplani erano stati usati come missili in un attacco al World Trade Center a New York. Sembrava certo che migliaia di persone fossero già state uccise o stessero per morire. Cheney allora si trovò di fronte a una decisione terribile. Cosa fare se altri aeroplani fossero stati dirottati e usati nella stessa maniera – e infatti altri due lo erano? Avrebbe dovuto dare l'ordine di abbatterli, uccidendo i civili innocenti che si trovavano a bordo, o lasciare che precipitassero sugli edifici, uccidendo tanto i passeggeri quanto le persone a terra?

In realtà, Cheney non sembrò trovare la scelta particolarmente angosciante. «Francamente, non mi soffermai a pensarci su più di tanto», raccontò alla Fox News una decina di anni dopo. «Una volta

dirottati, quegli aerei erano un'arma... Vidi ciò come parte delle mie responsabilità» (6). Vista sotto una certa luce, la sua decisione sembra un'ovvietà: se non avesse abbattuto l'aereo, tutti i passeggeri più centinaia di altre persone sarebbero quasi certamente morti; se lo avesse abbattuto, i passeggeri sarebbero ugualmente morti, ma molte delle persone a terra si sarebbero salvate. Nei fatti, l'ordine di Cheney arrivò troppo tardi e non fu mai eseguito.

Quasi cinquant'anni prima, altri leader statunitensi si trovarono a dover fare una scelta analoga. Due bombe atomiche furono lanciate sulle città giapponesi di Hiroshima e Nagasaki allo scopo di accelerare la fine di un'atroce guerra nel Pacifico. Come risultato diretto dell'esplosione e delle radiazioni, morirono fra le 185 000 e le 250 000 persone, quasi tutte civili. Ma anche la guerra che le bombe dovevano aiutare a fermare mieteva vittime non soltanto fra i militari. Secondo lo storico Robert P. Newman, centinaia di migliaia di persone venivano uccise ogni giorno durante la guerra, per la maggior parte non combattenti, e molte morivano per carestia, privazioni e malattie causate dal duro regime cui erano sottoposte nei territori controllati dai giapponesi (7). Un altro storico, Duncan Anderson, ritiene che, se per porre fine alla guerra fosse stata necessaria un'invasione del Giappone, sarebbero morte almeno due milioni di persone, ancora una volta per la maggior parte civili (8).

Le dispute intorno alla correttezza di azioni come queste dipendono certamente dallo stabilire quali sono realmente i fatti. Si discute sul numero effettivo di perdite di vite umane a Hiroshima e Nagasaki, sugli scopi reali degli uomini politici che ordinarono il bombardamento, e sul modo in cui la guerra sarebbe probabilmente finita senza l'impiego delle bombe atomiche. Ma le discussioni si basano anche su una questione di principio: può mai essere giusto uccidere delle persone innocenti per salvarne delle altre?

Questo non è certamente l'unico caso in cui ci si domanda se il fine giustifica i mezzi. Una delle questioni morali più controverse, sulla quale torneremo nel capitolo *La tortura è sempre inaccettabile?*, è la possibilità di ammettere la tortura allo scopo di ottenere delle



informazioni che potrebbero salvare delle vite umane. Un caso meno ovvio è dato dalle pene. Dal momento che nessun sistema giuridico è perfetto, come si giustifica il fatto di consentire un sistema penale che, inevitabilmente, porterà qualche innocente a essere incarcerato, se non ucciso, allo scopo di consegnare alla giustizia un maggior numero di criminali o di fornire un deterrente alla delinquenza?

L'intuizione non fornisce risposte chiare a queste domande. Per prima cosa, essa varia enormemente da persona a persona. Nel caso di Hiroshima, ad esempio, ci sono persone convinte che fosse ovviamente l'unica cosa da fare, altre che sentono istintivamente che fu un atto malvagio e immorale, e altre ancora che sono confuse. Non solo, anche l'intuizione di una singola persona può trovarsi in conflitto in due situazioni diverse. Ad esempio, alcuni affermano senza incertezze che lanciare le bombe atomiche sia stato sbagliato, ma ritengono che l'uso di bombardamenti convenzionali in Europa fosse giustificato, anche se quest'ultimo provocò un maggior numero di perdite di vite umane. Se sollecitati a giustificare queste apparenti contraddizioni, molti si scoprono incapaci di farlo. Come possiamo perciò trovare una via per una maggiore chiarezza nell'affrontare questi problemi?

## Basarsi sulle conseguenze

Quella che potremmo chiamare un'impostazione standard a questo problema aiuta a porre una distinzione accademica fra due diverse filosofie morali: *consequenzialista* e *deontologica*. Come il nome suggerisce, il consequenzialismo sostiene che la correttezza delle azioni dovrebbe essere giudicata soltanto nei termini delle conseguenze che ne derivano. Se sono possibili due diversi comportamenti, dovrete scegliere quello che produce il risultato migliore. Migliore può voler dire: quello che genera più felicità, o che riduce maggiormente la sofferenza, o che consente maggior scelta o maggiore libertà, o che promuove una maggiore autonomia, o che favorisce lo sviluppo della specie, o molte altre cose ancora. Teorie diverse interpretano il senso di «migliore» in maniere diverse. Il principio sottostante, tuttavia, è che è giusto un comportamento che si risolve in un aumento di ciò che è bene, ed

**“ Il principio sottostante, tuttavia, è che è giusto un comportamento che si risolve in un aumento di ciò che è bene, ed è sbagliato un comportamento che contribuisce ad aumentare ciò che è male. ”**

è sbagliato un comportamento che contribuisce ad aumentare ciò che è male.

L'etica deontologica, d'altra parte, sostiene che la morale riguarda il soddisfacimento di obblighi e doveri, indipendentemente dalle conseguenze. Ad esempio, tutti abbiamo il dovere di non uccidere degli innocenti. Questo dovere, tuttavia, non può essere sopravanzato dal desiderio di proteggere degli altri innocenti. Potrebbe capitarci di dover eseguire una sequenza

di azioni che porta al verificarsi di un numero maggiore di esiti negativi, un maggior numero di decessi di persone innocenti, allo scopo di fare la cosa giusta. Se per il consequenzialista ciò che è giusto fare e ciò che è bene sono nozioni intimamente collegate, per il deontologo il giusto e il bene sono indipendenti. Un mondo nel quale le persone si comportano correttamente potrebbe contenere più fatti negativi di uno nel quale le persone si comportano male.

Impostato in questo modo, il problema dell'aeroplano dirottato, ad esempio, costituisce un caso in cui la teoria morale è corretta. Se siete un consequenzialista, allora la cosa giusta da fare è quella che fece Cheney: ordinate l'abbattimento di un aeroplano pieno di persone innocenti perché questo è l'unico modo per salvare molte vite umane. Se siete un deontologo, non date l'ordine di abbattere l'aeroplano, perché questo comporterebbe per voi l'uccisione di persone innocenti, che è moralmente inammissibile. Lo stesso tipo di ragionamento si applica a Hiroshima e Nagasaki: il consequenzialista – se chiaramente convinto che in questo modo si salveranno molte più vite umane nel medio-lungo termine – lancerà la bomba; il deontologo, no.

Adottare questa impostazione potrebbe farvi superare un esame di etica, ma potrebbe esservi di meno aiuto nel risolvere concretamente il problema – e ciò riflette anche delle deficienze nella teoria. Innanzitutto, se la teoria funziona, allora chi si trova a dover prendere una decisione morale nella vita reale deve prima decidere se dichiararsi deontologo o consequenzialista. Ma non

possiamo aspettare di aver risolto questa disputa fondamentale e di alto livello prima di compiere, in concreto, una qualsiasi scelta morale. Dal momento che, dopo più di due millenni di filosofia morale, non c'è ancora consenso su quale delle due posizioni sia quella corretta (e vi sono anche altre alternative, come vedremo nei successivi capitoli), sembra assurdo pensare che prendere le giuste decisioni in campo morale debba dipendere dall'aver risolto questo dibattito.

È forse un argomento ancor più decisivo il fatto che, al di fuori di un'aula universitaria o di una sala conferenze, non conosco nessuno che possa dirsi un puro consequenzialista o un puro deontologo. Il motivo per cui la maggior parte di noi trova così difficile rapportare i fini ai mezzi risiede proprio nel fatto che possiamo apprezzare i diritti di entrambe le posizioni ma non

sappiamo come confrontarli. Sì, vogliamo agire in modo da favorire il bene ma no, non possiamo pensare che le persone siano trattate semplicemente come mezzi per raggiungere un fine. I manuali di etica perciò presentano consequenzialismo e deontologia come se fossero un'alternativa «bianco o nero», quando invece molti di noi vorrebbero rendere giustizia alla parte di vero che è contenuta in entrambi.

Le cose stanno anche peggio. Non è neppure certo che, scegliendo quale delle due posizioni assumere, si risolva il problema. Prendiamo il caso dell'aeroplano dirottato. La decisione di abbatterlo potrebbe essere giustificata in termini puramente deontologici: per Cheney, il dovere di proteggere i cittadini americani viene prima del dovere di non uccidere civili innocenti. O, al contrario, possiamo usare la posizione consequenzialista per difendere la decisione di *non* distruggere l'aeroplano: sebbene, nel breve termine, abbattere l'aeroplano possa permettere di salvare molte vite umane, tuttavia costituirebbe un precedente pericoloso e minerebbe la fiducia nel fatto che un governo democraticamente eletto non possa agire contro i propri cittadini.

**“Un mondo nel quale le persone si comportano correttamente potrebbe contenere più fatti negativi di uno nel quale le persone si comportano male.”**

Una ragione del perché è così facile giustificare la stessa decisione sia in termini consequenzialisti che deontologici, può essere che la differenza fra le due posizioni, in effetti, non è poi così profonda. Per ciascuna di esse, persino i principi più generali possono essere spiegati nei termini dell'altra. Se dicessi che si ha il dovere di assicurare il miglior risultato possibile per la maggior parte delle persone e che questo dovere non può essere sopravanzato dal desiderio di produrre qualsivoglia altro risultato positivo, avrei sostanzialmente definito il consequenzialismo in termini deontologici. E se dicessi che tutti noi vivremo in un mondo migliore se non prendessimo decisioni in base a ciò che pensiamo risulti da specifiche azioni, ma rispettavamo l'autonomia delle persone, ci assumessimo le nostre responsabilità e ci rifiutassimo di trattare gli individui come mezzi per raggiungere un fine, avrei di fatto definito l'etica deontologica in termini consequenzialisti.

Perché, allora, le due teorie appaiono così diverse? In parte potrebbe essere un incidente storico. La tradizione deontologica ha le sue radici nella morale religiosa, nella quale è verso Dio che abbiamo innanzitutto dei doveri. Nella sua iniziale versione moderna, così come formulata da Immanuel Kant, il principio guida non fu un dovere, ma la ragione. In entrambi i casi, il dovere fu motivato da qualcosa di diverso dal benessere o dalla felicità degli uomini. Il consequenzialismo, d'altra parte, divenne importante attraverso il sorgere dell'utilitarismo, che mise la massimizzazione della felicità e la minimizzazione della sofferenza al centro della filosofia morale. In questo modo emerse una netta differenza: in un caso, la moralità non aveva nulla che fare con la massimizzazione del benessere, nell'altro sì.

Ma questa distinzione era fuorviante. Si può sostenere altrettanto bene che il benessere degli uomini fosse anche al centro dell'etica deontologica. Poiché Dio ha a cuore il nostro interesse, obbedirgli è un modo indiretto di massimizzare il benessere degli uomini. Analogamente, l'imperativo categorico di Kant – l'idea che dovremmo fare soltanto ciò che potrebbe diventare una legge universale valida per tutti – in effetti ci dice di fare quello che è meglio per tutti. L'utilitarismo apparve così diverso, non perché si preoccupasse del benessere degli uomini, ma perché definì il benessere in termini

strettamente edonistici: la massima felicità del maggior numero di persone. Tuttavia, se ci si rivolge a un'idea più ampia di prosperità, allora tutta una serie di beni che risuonano inaspettatamente deontologici vi rientrano. Non vogliamo più soltanto essere felici, vogliamo anche che la nostra autonomia e umanità siano rispettate. Preferiremmo sopportare il dolore, al limite la morte, per preservare la nostra dignità di individui, piuttosto che rinunciarvi per una superficiale felicità. Le conseguenze positive ricercate dall'etica deontologica hanno, dunque, a che vedere con il benessere, ma con un benessere inteso in senso più ampio del semplice sentirsi bene.

Se la distinzione tra fini e mezzi non è quel che divide l'etica deontologica dall'etica consequenzialista, e se entrambe sono ugualmente interessate alle conseguenze per il benessere dell'umanità, allora forse tale distinzione non è una nozione utile da applicare nei ragionamenti morali. Quello che fa apparire la questione dei fini e dei mezzi di interesse morale è che sembra dare origine a dei paradossi, o perlomeno a

**« Quello che fa apparire la questione dei fini e dei mezzi di interesse morale è che sembra dare origine a dei paradossi, o perlomeno a dei conflitti morali. »**

dei conflitti morali: la possibilità di agire in modo sbagliato per agire in modo giusto, o di fare qualcosa di male per ottenere qualcosa di bene. Ma, se osservate più da vicino, queste apparenti contraddizioni svaniscono. Può accadere di compiere delle azioni che sono dannose, spiacevoli o dolorose per alcuni, ma, o sono giustificate, nel qual caso sono nonostante tutto giuste, o non lo sono, nel qual caso sono sbagliate. In nessuna delle due situazioni si sta facendo qualcosa di sbagliato per fare qualcosa di giusto. Analogamente, anche se possiamo interpretare alcune azioni come cattive nel senso di causare disagio, sofferenza o perfino la morte, esse non sono *moralmente sbagliate* se riteniamo che, da un punto di vista etico, siano le opzioni migliori per compiere un dovere o per ottenere un bene più alto, qualunque sia la conseguenza che pensiamo essere rilevante. Perciò possiamo comportarci male allo scopo di comportarci in modo giusto – la sola ragione per cui questo sembra contraddittorio è che il linguaggio ordinario non distingue il bene dal giusto e il male dallo sbagliato nel modo dettagliato in cui può farlo la teoria morale.

Ma se tutto ciò è corretto, perché ci sembra così ovvio che chiederci se il fine giustifica i mezzi ci pone di fronte a un dilemma?

## Reimpostare il problema

Torniamo ai nostri due, apparentemente evidenti, esempi di bilanciamento morale tra fini e mezzi: abbattere gli aeroplani dirottati e lanciare le bombe atomiche nel 1945. Ho sostenuto che chiedersi se il fine giustifica i mezzi in questi due casi non è il modo corretto di rappresentare il problema. In entrambe le situazioni il dilemma resta di difficile soluzione anche se lo proponete in altri termini, deontologici piuttosto che consequenzialisti. Perciò potreste chiedervi: il nostro dovere di non uccidere civili innocenti viene prima del nostro dovere di proteggere persone innocenti da un attacco? Oppure, la causa di un miglior benessere dell'umanità viene servita meglio ponendo termine a un conflitto con un rapido massacro di persone innocenti o lasciando che la guerra faccia il suo corso, anche se quasi certamente questo comporterà la perdita di un maggior numero di vite umane?

Sebbene anche queste siano domande difficili, ritengo abbiano almeno un evidente vantaggio rispetto alle versioni del problema che si possono trovare nei manuali di etica. Se ragionate in termini di fini e di mezzi, avete scarse possibilità di risolvere la questione perché prendete in considerazione simultaneamente schemi di giustificazione mutuamente incompatibili. Ad esempio, se qualcuno si dichiara contrario all'uso della bomba atomica basandosi su ragioni deontologiche e un altro si dichiara favorevole per ragioni consequenzialiste, come potrete mai stabilire quale sia la migliore fra le due posizioni? Le ragioni portate avanti dall'uno non hanno semplicemente alcuna presa sullo schema di ragionamento dell'altro, e viceversa. Se invece pensate al problema in termini di doveri in competizione tra di loro, oppure di risultati diversi per il bene dell'umanità, avete almeno la possibilità di confrontare le due opzioni sulla medesima scala di valori.

Questo non significa, naturalmente, che una soluzione al problema salti fuori facilmente. Ma ci può aiutare a capire dove si trovano i motivi reali che rendono difficile il problema. E, suggerirei, ce ne sono almeno tre. Il primo riguarda la probabilità. Siamo certi che,

abbattendo l'aereo, uccideremo tutti quelli che si trovano a bordo ma sappiamo solo con un'alta probabilità che, non facendolo, moriranno ancora più persone. Allo stesso tempo, sappiamo che, lanciando la bomba atomica, uccideremo centinaia di migliaia di persone ma non possiamo sapere con

**‘Data l'intrinseca imprevedibilità del futuro, si potrebbe sostenere che c'è sempre un imperativo morale a considerare i costi e i benefici certi più di quelli soltanto possibili.’**

certezza se ciò porrà fine alla guerra o se la guerra non sarebbe in ogni caso finita nel volgere di un breve lasso di tempo. Perciò, in entrambi i casi, ci troviamo a dover bilanciare conseguenze certe e immediate con altre più incerte e future. E non è affatto ovvio che, in questi casi, sia corretto seguire le semplici regole della valutazione del rischio, calcolando il probabile numero di perdite umane nei due scenari. Data l'intrinseca imprevedibilità del futuro, si potrebbe sostenere che c'è sempre un imperativo morale a considerare i costi e i benefici certi più di quelli soltanto possibili.

Collegato al primo è il secondo problema, quello relativo al peso da dare alle conseguenze evidenti e locali rispetto a quelle meno evidenti e diffuse. Come possiamo valutare conseguenze di natura differente quali: da un lato, una perdita di vite umane certa e dall'entità prevedibile; dall'altro, i danni causati dalla perdita di fiducia nel fatto che i governanti non sacrifichino le proprie popolazioni, oppure la possibilità che, avendo infranto il tabù nucleare, ci siano più probabilità che altri in futuro se ne servano? Rispondere a domande come queste sembra impossibile.

Infine, gli innocenti e i colpevoli, i partecipanti attivi e coloro che si trovano semplicemente ad essere coinvolti sono colpiti in proporzioni diverse nei diversi scenari. I dirottatori sono efficacemente contrastati in un caso e lasciati invece liberi di seguire i loro piani nell'altro. I civili sopportano il peso maggiore nei bombardamenti aerei mentre i combattenti sono fra i più colpiti in altri tipi di conflitto. In nessun caso potete essere certi che saranno soltanto i partecipanti attivi a patire le conseguenze della vostra scelta, ma il modo in cui tali conseguenze vengono distribuite può cambiare modificando lo scenario.

Questi sono, ragionevolmente, i reali problemi che devono affrontare le persone poste di fronte alla necessità di prendere una decisione morale. Se le cose stanno così, allora l'idea che queste persone debbano invece bilanciare i fini con i mezzi o i vantaggi delle teorie deontologiche con quelle consequenzialiste non soltanto è sbagliata ma è un ostacolo potenziale alla possibilità di sviluppare un valido processo di decisione in campo etico.

### **La fine dei fini e dei mezzi?**

Si ritiene spesso che la distinzione tra fini e mezzi rifletta una profonda e importante discrepanza fra l'etica consequenzialista, che consente di sostenere che il fine giustifica i mezzi, e l'etica deontologica, che invece non lo consente. Se così è, allora la distinzione stessa è forse un falso problema. Anche se mi sbagliassi nel pretendere che la distinzione fra le due teorie morali non sia così profonda come spesso si dice, resterebbe il fatto che molte discussioni, che apparentemente sembrano vertere intorno ai fini e i mezzi, in realtà non lo fanno. Riguardano piuttosto il problema di dare il giusto peso a cose come il breve e il lungo termine, ciò che è certo e ciò che non lo è, costi e benefici evidenti rispetto ad altri che non lo sono. E qualche volta riguardano il problema di rapportare beni diversi che si trovano in competizione. Ad esempio, il dibattito sulla libertà e sulla sicurezza non si chiede se una riduzione della libertà sia un mezzo ammissibile per conseguire l'obiettivo di una maggior sicurezza; piuttosto, riguarda l'importanza relativa della sicurezza e della libertà.

Dovremmo perciò semplicemente fare a meno della distinzione tra fini e mezzi? Come spesso succede, nel linguaggio ordinario c'è un significato del concetto che ha perfettamente senso. Quando sembra che l'unico modo giusto di agire comporti il causare danni o ingiurie a innocenti è naturale chiedersi se il fine giustifica i mezzi. Ma penso anche che sia importante, se stiamo davvero cercando di risolvere dilemmi di questo tipo, smettere di pensare al problema in questi termini non appena possibile. Questo implica la fine della distinzione tra fini e mezzi, almeno nel senso di una nozione eticamente significativa.



# IL TERRORISMO PUÒ MAI ESSERE GIUSTIFICATO?

*La legittimità del ricorso  
a tutti i mezzi necessari*

*Una delle ragioni per cui è molto probabile che ogni tentativo di difendere il terrorismo provochi un'immediata indignazione è semplicemente il fatto che la parola stessa è già caricata di una valutazione morale: descrivere qualcosa come terrorismo, infatti, significa averla già condannata. Questo è il motivo per cui nel 2011 sia il presidente libico Muḥammad Gheddafi sia i suoi alleati, come il presidente venezuelano Ugo Chavez, bollarono i ribelli che alla fine rovesciarono Gheddafi come terroristi: era una maniera semplice e veloce per screditarli.*

Nel 2002, l'organizzazione non governativa per gli aiuti internazionali Oxfam rifiutò una donazione di 5000 sterline, e con essa anche la promessa di altre in futuro. Il motivo fu che la somma proveniva dall'anticipo ricevuto per il suo libro da Ted Honderich: l'autore sosteneva che i palestinesi «avevano un diritto morale a compiere i loro atti di terrorismo altrettanto fondato di quanto lo era stato il diritto morale, ad esempio, delle popolazioni del Sudafrica di rivoltarsi contro i dominatori bianchi e l'apartheid» (9).

Nello stesso anno, la moglie dell'allora primo ministro del Regno Unito, Cherie Blair, provocò uno scandalo ancora maggiore, non

per aver difeso il terrorismo, ma soltanto per aver espresso una qualche forma di comprensione per come i giovani palestinesi potevano «sentire di non avere altra speranza se non quella di farsi esplodere». In risposta alle reazioni ostili ad affermazioni come questa, un portavoce di Blair dovette chiarire che «[Cherie Blair] non aveva e non avrebbe mai inteso giustificare gli attentatori suicidi o dire che essi non avevano scelta».

Nel ragionare sul perché il terrorismo è sbagliato, è importante non assumere la posizione acritica che è evidente che lo sia. Indipendentemente da quanto una posizione possa apparire ovviamente sbagliata, per farne una critica abbiamo bisogno di argomenti. La maggioranza delle persone penserebbe che le ragioni per condannare il terrorismo sembrano essere abbastanza ovvie. Prendiamo ad esempio la dichiarazione rilasciata da Oxfam per spiegare la decisione di non accettare la donazione da parte di Honderich: «Noi crediamo che tutte le vite umane abbiano uguale valore. Non sosteniamo atti di violenza» (10).

Dichiarazioni come questa sembrano semplici, ma basta un momento di riflessione per rendersi conto che non lo sono affatto. L'idea che «tutti gli esseri umani hanno uguale valore» non ci porta molto lontano, perché questo stesso principio è anche usato per giustificare atti di violenza militare o terroristici. I terroristi palestinesi, ad esempio, sottolineerebbero il fatto che nel conflitto con Israele sono morti molti più palestinesi che israeliani. La loro indignazione, perciò, è alimentata dal fatto che non credono che le loro vite siano valutate allo stesso modo di quelle degli israeliani.

E per quanto riguarda l'affermazione di Oxfam («non sosteniamo atti di violenza»), la grande maggioranza di noi non segue nulla di simile a un principio così assoluto. Quasi tutti accettano l'ammissibilità di atti di violenza per autodifesa, e la maggioranza di noi approverebbe anche l'uso della violenza per difendere degli innocenti o per far cadere un regime brutale.

Perciò, per quanto oltraggioso possa sembrare dire che il terrorismo qualche volta può essere giustificato, se vogliamo invece sostenere che non è mai ammissibile, al contrario di altri atti di violenza, abbiamo bisogno di qualche ottima ragione.

## Perchè il no alla violenza?

Dichiarazioni generiche circa il valore della vita e il rifiuto della violenza non sono sufficienti, perché non distinguono tra differenti tipi di violenza. Quindi, che cos'è che rende la violenza di stampo terrorista diversa dalle altre? Cercare di essere troppo precisi in merito sarebbe un errore, semplicemente perché «terrorismo» non è un concetto preciso. La definizione più generale e meno controversa potrebbe essere: l'uso del terrore, contro non combattenti, come arma principale nel tentativo di far prevalere una causa politica. Questa definizione comprende atti terroristici compiuti da Stati, da gruppi e da individui e include anche sia attacchi alla proprietà che alla vita umana.

Questa definizione non comprende, tuttavia, tutte le manifestazioni di ciò che verrebbe comunemente chiamato terrorismo. Ad esempio, uccidere uno scienziato vivisezionista per mezzo di un'autobomba, potrebbe avere come scopo principale semplicemente quello di uccidere lo scienziato, anziché quello di intimidire altri coinvolti nella medesima attività. Ciò nonostante, la definizione sembra adeguata nel descrivere la grande maggioranza degli atti di terrorismo in un modo che li distingue dalle ordinarie azioni militari. Sembrano esserci delle aree grigie quando vi è una genuina controversia sulla natura degli atti in questione. Ad esempio, i bombardamenti alleati su Dresda nel 1945 furono atti terroristici? Se lo scopo era quello di spaventare la popolazione tedesca al punto di far venir meno il sostegno al prosieguo della guerra, allora sì. Se lo scopo era invece quello di distruggere le linee di rifornimento e di ridurre l'esercito tedesco nell'incapacità di combattere, allora, per quanto siano state terribili le conseguenze per la popolazione, no (qui è importante ricordare che stabilire che non fu un atto di terrorismo non significa giustificarlo; ci sono azioni di guerra ingiuste così come azioni terroristiche ingiuste).

Sebbene questa definizione sembri essere in larga misura accurata, tuttavia sembra anche spostare un po' l'obiettivo da ciò che le persone automaticamente sono portate a prendere in considerazione quando riflettono sul terrorismo. Ciò che colpisce la maggioranza

delle persone come particolarmente sconvolgente è l'uso del terrore *letale*. Anche se, per semplicità, parlerò semplicemente di «terrorismo», d'ora in poi assumeremo implicitamente che stiamo parlando di quest'ultimo tipo di terrore letale.

Per questo motivo, la questione morale circa il terrorismo può essere formulata in maniera più mirata: può mai essere giustificabile l'uso del terrore letale contro non combattenti come mezzo per far prevalere una causa politica? Espressa in questa forma, suona come una domanda sui fini e sui mezzi: c'è qualcosa nell'uso del terrore che lo qualifica come intrinsecamente sbagliato, indipendentemente da qualsiasi obiettivo auspicabile possa portare a raggiungere? Ho già discusso nel capitolo precedente i limiti della distinzione tra fini e mezzi dal punto di vista etico e penso che quest'esempio chiarisca ulteriormente quali sono questi limiti.

Possiamo cominciare con l'osservare cosa accade se affrontiamo la questione da un punto di vista puramente «conseguenzialista» (tenendo a mente le complicazioni discusse nel capitolo precedente).

Ciò che distingue il consequenzialismo come teoria morale è che esso valuta la correttezza o meno di un'azione esclusivamente basandosi su un insieme ristretto di conseguenze. Particolari teorie consequenzialiste si presentano in varie forme e generi. Un modo per classificarle è quello che le suddivide in positive, negative e miste. Il consequenzialismo

**“Può mai essere giustificabile l'uso del terrore letale contro non combattenti come mezzo per far prevalere una causa politica?”**

positivo mira a *massimizzare* un certo tipo di risultato *positivo*. L'esempio più famoso è la formulazione da parte di Jeremy Bentham del principio di utilità: «È il massimo bene per il maggior numero di persone ciò che dà la misura del giusto e dell'ingiusto» (11), e il bene maggiore, per Bentham, era la felicità. Il consequenzialismo negativo mira a *minimizzare* un esito *negativo*. Il piuttosto enfatico Principio di umanità di Honderich è un esempio di ciò: «Dobbiamo compiere atti effettivamente razionali al fine di tirar fuori le persone da un'esistenza grama e di impedire che vi ricadano» (12). Versioni miste incorporano sia elementi di massimizzazione del bene che di minimizzazione del male. Aggiungendo la ridu-

zione del dolore al principio di utilità di Bentham, la formulazione dell'utilitarismo da parte di John Stuart Mill ottiene una combinazione di tale tipo: «Le azioni sono buone in proporzione alla felicità ch'esse apportano, e cattive se esse tendono a produrre il contrario della felicità. Per felicità s'intende piacere o assenza di sofferenza» (13).

Qualsiasi teoria consequenzialista si scelga, è chiaro che si apre la possibilità che qualche atto di terrorismo possa essere giustificato. Prendiamo, ad esempio, il Principio di umanità di Honderich. Se un atto di terrore letale contro civili dovesse rappresentare un atto razionale – con questo Honderich intende «efficace ed economico» (14) – per evitare ai palestinesi di patire difficili condizioni di vita e mancanza di opportunità, allora una simile azione sarebbe giustificata. Questa è la conclusione cui ci porta inevitabilmente la teoria. Analogamente, per Bentham, se la campagna terroristica produce «il maggior bene per il maggior numero di persone» allora la teoria ci dice che deve essere moralmente giusta. E lo stesso dicasi per Mill, per il quale attacchi terroristici che promuovono una maggiore felicità e riducono il dolore delle possibili alternative – come non fare nulla o protestare con mezzi pacifici – sono giustificati.

Questi esempi mettono in chiaro come il consequenzialismo ci consenta di rispondere ai quesiti morali trasformandoli in quesiti fattuali: quest'azione avrà il tipo di conseguenze considerate positive dalla teoria? Naturalmente, non sempre ciò rende il problema più facile da risolvere. Sotto molti aspetti lo rende più difficile. Se prendiamo come principio fondamentale «uccidere civili innocenti è sbagliato», è di solito molto facile individuare cosa ci viene richiesto di fare in ogni data situazione. Se, al contrario, dobbiamo pensare alle conseguenze delle nostre azioni – a tutte, non soltanto a quelle immediate o facilmente prevedibili – allora ci troviamo di fronte all'enorme difficoltà di anticipare tutti gli effetti e di confrontarli con i probabili effetti dei possibili scenari alternativi.

Dal momento che l'argomento ora fa perno su assunzioni fattuali, ci sono buone ragioni per supporre che una certa campagna ter-

roristica potrebbe avere conseguenze migliori delle sue alternative? Certamente, per molti sembra che le cose stiano proprio così. Prendiamo, ad esempio, l'attentato di Madrid dell'11 marzo 2004. Dal punto di vista degli oppositori all'azione militare in Iraq delle potenze occidentali, ciò apparve come un enorme successo. Furono uccisi 191 civili innocenti, ma fu eletto un governo spagnolo che ritirò le sue truppe dal paese e così, al-Qaeda potrebbe sostenere, fu salvato un numero di vite umane notevolmente maggiore. Sembra inevitabile che, se valutiamo la moralità del terrorismo in termini puramente consequenzialisti, qualche volta il bilancio dei costi e dei benefici possa risultare positivo, e in quel caso non avremmo altra scelta se non dichiarare quella data azione terroristica come giustificata.

### **Andare oltre l'abaco morale**

Il terrorismo non è l'unica azione rivoltante che il pensiero consequenzialista può indurci a tollerare. In circostanze sufficientemente straordinarie, sembra che quasi ogni cosa verrebbe giustificata ag-

**6 Se guardiamo al modo in cui effettivamente prendiamo decisioni in campo morale, noi non calcoliamo, né potremmo farlo, tutti i possibili effetti delle nostre azioni ogni volta che prendiamo una decisione. 9**

giungendo e sottraendo il bene e il male su un abaco morale. Tutto ciò che vi occorre è una situazione nella quale un gran numero di persone verrebbe salvato nuocendo seriamente a una sola persona o a poche. Se questo si verifica, allora non potete escludere che, seppure di rado, il linciaggio, la tortura, il rapimento o qualsiasi altro genere di azioni orrende potrebbe rivelarsi atroce ma necessario – inteso quale mezzo per raggiungere un fine.

I consequenzialisti sono abituati a questo genere di accusa e offrono un certo numero di repliche standard, la maggior parte delle quali sono variazioni dell'idea che il consequenzialismo stesso fornisce le basi per escludere alcuni tipi di azioni che non dovremmo mai compiere. In questa formulazione standard, il consequenzialismo ci dice cosa dobbiamo o non dobbiamo fare caso per caso. Ma ci sono varie ragioni per ritenere che sia difficile e/o pericoloso cercare di

prendere decisioni in campo morale in questo modo e che, invece, abbiamo bisogno di seguire almeno alcune regole generali, anche se vi sono casi specifici nei quali sembra che siamo costretti a violarle.

Una di queste ragioni è l'impossibilità di prevedere il futuro. Le azioni umane hanno conseguenze involontarie e imprevedute, ma gli esseri umani tendono a sovrastimare la loro capacità di sapere ciò che realmente accadrà. Ciò premesso, vi sono alcuni tipi di azioni che tendono ad avere conseguenze negative in una tale sovrabbondanza di casi che dovremmo sempre evitarle. Sebbene possa sembrare che un atto di terrorismo abbia la potenzialità di portare un bene maggiore, sappiamo da amare esperienze che ciò può non verificarsi, mentre certamente produrrà almeno un danno atroce a qualcuno. Questo tipo di argomento è particolarmente efficace contro l'intervento militare di terze parti nei conflitti in paesi stranieri. Molti sosterrrebbero che la storia insegna che tali azioni tendono a risolversi in un disastro nella maggioranza dei casi, e anche che i generali e i leader politici quasi sempre credono che le cose procederanno meglio di quanto avviene in realtà. Perciò, anche se l'intervento potrebbe sembrare verosimilmente avviato verso il meglio, e anche se possiamo indicare qualche esempio nel passato di azioni come queste che hanno avuto successo, la probabilità e il prezzo da pagare nel caso vadano storte ci suggeriscono che dovremmo astenercene.

Un altro insieme di argomenti si basa su presupposizioni circa la natura umana. Se guardiamo al modo in cui effettivamente prendiamo decisioni in campo morale, noi non calcoliamo, né potremmo farlo, tutti i possibili effetti delle nostre azioni ogni volta che prendiamo una decisione. Per questo motivo abbiamo bisogno di basarci su buone regole empiriche e buone abitudini: se vogliamo che le persone prendano più spesso una decisione giusta piuttosto che sbagliata, è meglio disporsi a pensare che alcune azioni sono sempre sbagliate piuttosto che incoraggiare le persone a decidere caso per caso se sono ammissibili oppure no.

Analogamente, non dovremmo sottovalutare fino a che punto gli usi e le norme sociali influenzano le nostre scelte. Stabilendo che certe azioni sono tabù possiamo contare sul fatto che molti non

prenderanno in considerazione la possibilità di compierle. Se, al contrario, cancelliamo quel tabù, allora rendiamo possibile una varietà di comportamenti e così aumentiamo significativamente il rischio che, attraverso un ragionamento sbagliato, vuoi per malizia o per uno stato emozionale alterato, qualcuno compia un'atrocità che non è giustificata. Molti si dichiarano contro la tortura appunto su queste basi. Anche se, in teoria, qualche volta potrebbe essere ammissibile è, tuttavia, troppo rischioso consentire al personale militare e all'intelligence di pensare che possa essere legittima, perché in certe situazioni la pressione ad ottenere dei risultati potrebbe condurre ad agire in modo inappropriato.

Un terzo tipo di argomento è quello di ampliare il numero delle conseguenze di cui tenere conto e il loro peso relativo. Un modo per farlo è argomentare che una società che permette certe forme di comportamento ne viene danneggiata in forme che non possono essere calcolate, né quindi soppesate, in confronto a specifici esiti positivi. Pensiamo, ad esempio, all'uso dell'Agente Arancio in Vietnam – un erbicida utilizzato dagli Stati Uniti allo scopo di provocare la deforestazione e sconfiggere la guerriglia, ma che in realtà uccise e rese invalidi centinaia di migliaia di civili e causò quasi mezzo milione di neonati malformati. Si è sostenuto che l'uso di metodi come questo comporta delle conseguenze, per l'uomo, ben più gravi di qualsiasi bene ne possa derivare, e che ciò sarebbe altrettanto vero anche se il metodo fosse stato usato molto meno frequentemente e avesse colpito molte meno persone. Tali conseguenze non ricadono soltanto sulle vittime ma su chiunque anche solo pensi di poter commettere questi atti: pensare seriamente alla possibilità di commettere qualcosa di atroce è di per sé corrosivo della propria dirittura morale.

È difficile precisare quale sia la verità, se ve ne è una, alla base di questo argomento, ma forse può essere catturata dall'idea che alcune conseguenze non sono soltanto più gravi di altre, ma non possono neppure essere misurate sulla stessa scala. Prendiamo, ad esempio, il dolore. È meglio che dieci persone provino un dolore causato da una malattia naturale oppure che uno solo provi il dolore di essere



percorso, se il dolore provato nei due casi è identico in termini di pura e semplice intensità?

Credo che molti direbbero che è preferibile la prima situazione. Infatti, posto che si abbia la possibilità di scegliere, alcuni potrebbero preferire di soffrire in un certo modo piuttosto che in un altro, anche se ciò dovesse significare soffrire di più. Quando pensiamo a cosa è bene e a cosa è male per gli esseri umani, dobbiamo pensare al significato che le cose hanno per noi, e non solo a come ci toccano o a come colpiscono superficialmente il nostro star bene. Il dolore che ci viene insieme alla nozione che la nostra persona è violata intenzionalmente, in qualche modo conta di più del dolore che proviamo, ad esempio, inciampando.

Ciò che io trovo interessante in questi argomenti, è il fatto che siano proposti all'interno di un quadro consequenzialista. Eppure, finiscono per uscirne fuori e per sembrare molto più simili al tipo di ragioni che sono

avanzate da teorie alternative. In particolare, riecheggiano gli argomenti sostenuti nella tradizione dell'etica della virtù, quella che concepisce una civiltà fiorente come una civiltà che richiede molto più del semplice star bene individuale e che enfatizza l'importanza della personalità e del comportamento. Per me, ciò è un'ulteriore prova del fatto che, anziché pensare seriamente alle teorie morali come a teorie in competizione, ciascuna tende a catturare una parte di una verità più ampia. Se questo è vero, però, l'errore più grande che possiamo commettere in etica è quello di restare vincolati a una di queste teorie considerandola come fosse un passe-partout, anziché vederla come una delle chiavi a disposizione appese in una bacheca. Per estendere la metafora, alcune porte possono essere aperte da una sola chiave, altre sono chiuse con due o tre serrature, e pur avendone superata una restano ancora le altre da aprire.

“ Quando pensiamo a cosa è bene e a cosa è male per gli esseri umani, dobbiamo pensare al significato che le cose hanno per noi. ”

## Contrastare il terrore

Qualunque cosa si concluda riguardo la moralità del terrorismo, credo vi sia un valore reale nel comprendere i migliori argomenti

a favore, se non altro per avere pronti i migliori contro-argomenti da opporre. La mancanza di definitezza con la quale la parola viene usata fa sì che, in passato, alcuni atti descritti come terroristici in effetti siano stati giustificati. Pensiamo agli attacchi alla proprietà condotti dall'African National Congress quando il Sudafrica era ancora sotto il regime dell'apartheid. È difficile, tuttavia, pensare ad atti di terrorismo cruento che potrebbero essere difesi in modo convincente, anche se vi sono alcuni filosofi come Ted Honderich che lo fanno. Quanto possiamo trovare persuasivi questi argomenti dipende da due elementi. Il primo è una valutazione attuale della probabilità di conseguire vantaggi significativi per il bene dell'umanità. Il secondo è un problema etico più sottile: in che misura possiamo limitarci a considerare un conveniente ventaglio di conseguenze dirette quando valutiamo la moralità di un certo tipo di azione? Se pensiamo che una data azione sia giustificata non appena gli effetti che possono essere isolati da essa, e da essa soltanto, migliorano l'esistenza umana, allora è probabile che almeno qualche atto terroristico superi o abbia già superato questo test.

I migliori contro-argomenti, perciò, non contestano soltanto, o necessariamente, l'efficacia reale degli attacchi terroristici, ma fanno appello a danni maggiormente diffusi arrecati alla personalità, alla società e alle norme in essa accettabili. Essi dipendono dall'accettare una visione dell'etica dove, al posto di un semplice abaco morale, o algoritmo etico, dobbiamo tener conto di un quadro ben più complesso di interazioni fra azioni, usi, individui e società.

# È GIUSTO FAVORIRE PARENTI E AMICI?

## *L'etica dei trattamenti preferenziali*

*Il trattamento speciale che riserviamo a parenti e amici può sembrare un problema da un punto di vista morale se adottiamo la prospettiva utilitarista secondo la quale gli interessi di ciascuno dovrebbero essere trattati allo stesso modo e, quando si ha la possibilità di migliorare il mondo in qualche maniera, si ha anche l'obbligo morale di farlo. Ma vi sono altre linee di pensiero che non considerano la moralità come il dovere di massimizzare gli interessi di tutti. Se consideriamo la moralità come qualcosa che scaturisce da una naturale simpatia verso il prossimo, o dal bisogno di cooperare o da entrambe le cose, allora sembra molto più ragionevole accettare il fatto che i nostri affetti e la nostra volontà di cooperare siano e debbano essere maggiori verso coloro i quali ci sono più vicini.*

I genitori spesso fanno di tutto affinché i loro figli entrino in una buona scuola. Dato che i posti non sono illimitati, se ci riescono lo fanno a spese dei figli di qualcun altro. Si fermano forse a domandarsi chi merita di più quel posto, se i loro figli o quelli di qualcun altro? Raramente, direi. Ma questi stessi genitori possono benissimo approvare anche il principio secondo cui le scuole dovrebbero considerare tutte le domande di ammissione allo stesso modo, senza riservare un trattamento di favore a qualcuno sulla base della ricchezza o dello status della sua famiglia. Eppure, essi usano questi privilegi per trasferirsi nella zona servita da una particolare scuola

o per pagare lezioni private che aiutino a migliorare i risultati degli esami. Certamente questo genere di favoritismo da parte dei genitori richiede una giustificazione.

Susan è l'amorevole mamma del dodicenne Henry e di Connie, che ha otto anni. È anche una madre in lutto: suo figlio Richard, di tre anni, è recentemente annegato nella vasca da bagno. È stato un periodo difficile anche per il resto della famiglia. La moglie di suo cognato è morta da poco di cancro, ed è per questo motivo che Susan ha accettato di prendere con sé suo nipote Mark per qualche settimana mentre suo padre si trova in viaggio per lavoro. Essendo della stessa età di Henry, non dovrebbe essere un compito troppo arduo.

Tuttavia, con il passare dei giorni, Mark si rende sempre più conto che il comportamento di Henry ha degli aspetti violenti, addirittura sadici: uccide il cane di un vicino, causa un incidente stradale multiplo per puro divertimento e quando vanno a pattinare porta sua sorella dove il ghiaccio è più sottile. Susan diviene consapevole solo gradualmente di come è realmente suo figlio, e alla fine diventa chiaro che anche la morte di Richard non era stata accidentale ma causata da Henry. La fine della storia è un momento di vera suspense. Henry fugge, preoccupato di essere portato in un ospedale psichiatrico. Susan e Mark lo inseguono. Alla fine tutti arrivano in prossimità di un dirupo. Henry tenta di spingere Susan nel vuoto ma, nella colluttazione che ne segue, sia Henry che Mark cadono nel precipizio e si aggrappano ciascuno a una mano di Susan per salvarsi da una caduta sicuramente mortale. Susan, però, non può tenerli entrambi, deve lasciarne andare uno. Quale sarà, Mark o Henry?

Per fortuna questa storia è inventata: è la trama del film *L'innocenza del diavolo*, del 1993, tratto da una sceneggiatura di Ian McEwan. Anche se il finale appare un po' inverosimile, tuttavia il problema fondamentale che pone è fin troppo reale. L'angoscia della scelta culminante è un profondo conflitto di doveri morali. Da un lato, da un punto di vista oggettivo, è sicuramente Mark che merita di più di essere salvato. Ma Susan è la madre di Henry e la maggioranza delle persone ritiene che un genitore abbia il

dovere incondizionato di amare i propri figli e di proteggerli qualunque cosa accada.

Questa situazione è giustamente descritta come tragica perché, qualunque sia la sua scelta, Susan compirà un'azione normalmente considerata terribile. Deve fallire come genitore oppure permettere che una persona innocente muoia al posto di chi ha cercato di ucciderla.

La vita reale contiene molte versioni dello stesso dilemma, alcune più gravi di altre. C'è l'esempio della competizione per le scuole migliori, con il quale abbiamo aperto questo capitolo. Oppure prendiamo il caso in cui un figlio ha una malattia grave. La maggioranza dei genitori spenderebbe fino all'ultimo centesimo e oltre per cercare di salvarlo. Si fermeranno mai a pensare «ciò ci costerà 200 000 sterline che potrebbero salvare più di trecento vite umane nei paesi sottosviluppati? Oggettivamente, possiamo sostenere che la vita di nostro figlio valga trecento volte quella di uno di loro?». Non solo riflessioni come questa ben di rado vengono fatte e ancor più di rado rese note, ma molte persone penserebbero che sono anche fondamentalmente immorali: la vita di nostro figlio non è misurabile e non può essere barattata con quella degli altri.

Ciò nonostante, è un principio fondamentale che si ritrova sostanzialmente in ogni sistema morale il fatto che gli interessi di ciascun individuo debbano contare tutti allo stesso modo. Questo principio non si trova forse in profonda contraddizione con il trattamento preferenziale che riserviamo alla nostra famiglia, agli amici e, in definitiva, a noi stessi?

## **Ciascuno conta per uno**

La posizione morale più problematica nei riguardi del trattamento speciale riservato a certi individui piuttosto che ad altri è l'utilitarismo; esso sostiene che l'azione giusta da compiere in ogni situazione è quella che produce la più grande utilità per il maggior numero di persone. L'utilità può essere misurata da versioni differenti di questo principio in vari modi, il più delle volte in termini di felicità, benessere o soddisfazione individuale. Come dice Jeremy Bentham, la moralità richiede che, nel

prendere tali decisioni, «ciascuno conti per uno e nessuno più di uno» (15).

Ciò significa che dovremmo considerare gli interessi degli altri come i nostri, e agire di conseguenza. Su piccola scala, questo vuol dire seguire il principio accolto da Gesù nel Vangelo di Luca: «Chi ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha; e chi ha da mangiare, faccia altrettanto» (3; 11). Se un perfetto estraneo dovesse ricavare un beneficio maggiore dalle vostre 10 sterline di quello che voi stessi ricavereste dalla bottiglia di vino che state per comprare, allora dovrete rinunciare a comprare il vino e dare la banconota all'estraneo. Su scala maggiore, se invece di comprare una casa più grande per noi stessi, possiamo comprarne due piccole e affittarne una, a un modico canone, a una famiglia con un basso reddito, recando così un maggior beneficio a un maggior numero di persone, questo è ciò che dovremmo fare, anche se noi potremmo trovarci in una condizione in qualche modo peggiore, come risultato.

C'è una certa tendenza a ritenere che ci dev'essere qualcosa di sbagliato nel ragionamento, dato che esso chiede troppo a ciascuno di noi. Negli esempi appena considerati, infatti, perché dovremmo fermarci? Io stesso e la famiglia che paga l'affitto possiamo spostarci in appartamenti ancora più piccoli e usare il denaro così risparmiato per costruire scuole e ospedali nei paesi sottosviluppati. Certo, la nostra condizione peggiorerà, ma non per questo diverrà miserabile, continueremo ad avere un'assistenza sanitaria e i nostri bambini continueranno ad andare a scuola. Al tempo stesso, i benefici per gli altri sono enormi e, soprattutto, in questo modo, le nostre risorse incrementeranno molto di più il benessere dell'umanità. Ma come ci si può ragionevolmente attendere che la gente sia così incline al sacrificio?

Tuttavia, le cose non stanno così. Noi tutti deluderemmo molto in fretta le richieste della moralità. Nel corso della storia lo schema è stato più o meno il seguente: intere società hanno fallito nel rispettare i diritti delle donne, nel trattare allo stesso modo individui con differente colore della pelle, e hanno sperperato la ricchezza generata dalla pratica della schiavitù, e così via. Molti concorderebbero sul fatto che praticamente tutti veniamo meno al dovere di

salvaguardare l'ambiente per le future generazioni. Se intere nazioni hanno sbagliato in precedenza, perché non dovrebbero farlo ora?

L'unico modo di evitare questa conclusione è quello di discuterne la logica, ed è possibile farlo in due modi: fornendo una spiegazione utilitarista del perché la conclusione è errata o mettendo in discussione i principi basilari dell'utilitarismo.

Esaminiamo prima di tutto la difesa interna all'utilitarismo. Il fatto più importante che dobbiamo considerare è che non tuteliamo gli interessi di ciascuno in maniera equanime e nel modo migliore se ne trascuriamo le circostanze individuali, incluse le relazioni con gli altri. La situazione genitoriale rappresenta un buon esempio. Quando pensiamo quale sia la cosa migliore per un bambino di dieci anni, non pensiamo che si tratti semplicemente di affidarlo a persone con il miglior curriculum di genitori. A meno che i suoi genitori siano particolarmente cattivi o inaffidabili, chiunque preferirebbe, e probabilmente sarebbe anche meglio per lui, continuare a crescere con le persone che gli hanno fatto da padre e da madre nei primi anni della sua vita.

Ciò che questi esempi suggeriscono – e sono certo che possiamo trovarne molti altri che vanno nella stessa direzione – è che una delle ragioni che abbiamo per non trattare tutti allo stesso modo è che nessuno vuole essere trattato sempre allo stesso modo. Vorrei davvero io che tutti, compresi quelli che mi sono più vicini, improvvisamente cessassero di attribuire qualsiasi importanza pratica ai legami personali, così che ci sarebbero maggiori probabilità che quelli che io considero buoni amici comprino da bere o facciano regali a dei perfetti estranei piuttosto che a me? L'idea è che solo su un piano molto superficiale è plausibile che trattare gli interessi di ciascuno nello stesso identico modo sia la maniera migliore di massimizzare gli interessi di tutti. Ben lungi dal creare un'utopia, ciò produrrebbe soltanto un mondo impersonale e alienato dove una delle cose che contano di più – le nostre relazioni con gli altri – sarebbe sminuita nella sua importanza.

L'utilitarismo illuminato, perciò, accetta l'intuizione di Bentham secondo cui, oggettivamente, ogni individuo deve contare per uno

**« Dobbiamo considerare che non tuteliamo gli interessi di ciascuno in maniera equanime e nel modo migliore se ne trascuriamo le circostanze individuali, incluse le relazioni con gli altri. »**

e non più che uno, ma riconosce anche che, dal momento che abbiamo delle relazioni particolari con altre persone allora, soggettivamente, per noi tutti alcune persone contano più di altre. Perciò, al fine di rendere la vita migliore per tutti, dobbiamo prendere in considerazione il contesto individuale relazionale di ciascuno e quindi non trattare tutti allo stesso modo.

Ciò non significa, tuttavia, che questo ci dia il diritto di mettere amici e parenti davanti a tutti qualunque siano le circostanze. Un certo favoritismo è giustificato soltanto nella misura in cui è necessario per consentire al maggior numero possibile di persone di massimizzare il loro benessere. Se, al contrario, accettiamo che siano i legami familiari a determinare chi sarà assunto in un pubblico impiego o chi vincerà un concorso, allora gli effetti negativi dovuti al fatto di tollerare trattamenti preferenziali saranno di gran lunga superiori a quelli positivi.

Ciò significa che molti degli esempi nei quali l'utilitarismo sembra chiederci troppo, possono chiederci ancora tanto. Noi potremmo fare molto di più per gli altri pur continuando a riservare un trattamento speciale a noi stessi e alle persone che ci sono vicine. Il modo esatto in cui il calcolo utilitarista dovrebbe misurare tutto ciò non mi è chiaro. Ma sono convinto che porterebbe comunque a chiedere a ciascuno di noi molto di più di quello che la stragrande maggioranza di noi riesce a fare.

## Rigettare l'utilità

Un altro modo di rispondere all'argomento utilitarista, secondo cui dovremmo trattare parenti, amici ed estranei allo stesso modo, è quello di rigettare *in toto* l'idea che si abbia un dovere impersonale, astratto, di massimizzare l'utilità. Al contrario, abbiamo doveri che nascono proprio dalle interazioni e relazioni con gli altri, e le persone che si trovano al di fuori della nostra rete di relazioni non hanno nessun diritto su di noi, e noi non abbiamo nessun obbligo verso di loro al di là di quello di non danneggiarli nelle loro attività.

Pensiamo, ad esempio, al senzatetto cui passiamo davanti quasi tutti i giorni, sempre chino davanti allo stesso portone, normalmente



senza far altro che stare seduto là dove si trova. Non conosco la sua storia ma, evidentemente, la sua vita è un disastro ed è altamente probabile che qualunque sia la sua parte di responsabilità nel ritrovarsi in questa situazione, certo non può essersi meritato un destino così miserevole. Per questo motivo, riconosco non soltanto che sarebbe un mondo migliore se lui potesse vivere una vita migliore, ma che sarebbe anche un mondo più giusto. Ciò vuol dire che io ho il dovere di aiutarlo a migliorare la sua vita e quindi di contribuire a creare un mondo più giusto? Penso di no, e ritengo che molti altri la pensino allo stesso modo. La ragione di ciò è che riconoscere che potremmo fare qualcosa per contribuire a un mondo migliore, non è di per sé un obbligo a farlo.

**‘ Riconoscere che potremmo fare qualcosa per contribuire a un mondo migliore, non è di per sé un obbligo a farlo. ’**

Chiaramente dev'essere vero che riconoscere che possiamo dare un particolare contributo non ci obbliga a farlo, perché sono molti di più i modi in cui potremmo migliorare il mondo di quelli che possiamo concretamente attuare. Ma non è forse plausibile che riconoscere il fatto che potremmo agire in modo da migliorare il mondo ci pone l'obbligo di fare qualcosa per contribuire a questo obiettivo? Plausibile, sì, ma ciò non significa che abbiamo tale obbligo, e cercare di fornire una giustificazione vincolante per questo mi sembra arduo. Come abbiamo visto nel primo capitolo sulla Regola d'oro, i tentativi di fondare obblighi morali oggettivi e imparziali su basi puramente razionali non sembrano funzionare.

La ragione pura, naturalmente, non è l'unico candidato come fondamento ultimo della moralità, e qualche altro candidato potrebbe aiutare a spiegare perché abbiamo ragione di attenderci un trattamento speciale da parte di amici e parenti. Ad esempio, in filosofia morale, c'è una tradizione che vede nell'empatia il fondamento ultimo dell'etica. Proprio all'inizio della sua *Teoria dei sentimenti morali* Adam Smith scrive:

*Per quanto egoista si supponga sia l'uomo, vi sono evidentemente alcuni principi della sua natura che lo rendono interes-*

*sato alle fortune degli altri, e che rendono la felicità di questi a lui necessaria, sebbene egli non vi ricavi nulla se non il piacere di riscontrarla [...]. Che spesso proviamo sofferenza per la sofferenza degli altri è un dato di fatto troppo ovvio per richiedere un qualche esempio che lo dimostri (16).*

L'idea generale – che fu sviluppata anche da David Hume, Frances Hutcheson e Lord Shaftesbury – è che la moralità si basi semplicemente sulla nostra capacità di metterci nei panni di un altro, di provare quel tipo di sentimento verso le sue sofferenze e i suoi guai e quindi di sentirsi motivati a fare qualcosa. Tutto ciò non rappresenta una riflessione intellettuale e non determina un principio razionale, bensì un fatto emotivo che genera una motivazione per l'altruismo. Naturalmente, la ragione continua a giocare un ruolo importante, per farci controllare se le nostre intuizioni sono corrette, per consigliarci su quale sia il corso migliore delle nostre azioni e per renderci consapevoli dell'esistenza di bisogni che non potremmo scoprire con la semplice osservazione.

Se questa è la reale fonte dell'etica, allora è abbastanza naturale aspettarsi di sentire una maggiore empatia verso coloro che ci sono vicini rispetto a quelli di cui abbiamo semplicemente letto o a cui passiamo davanti per strada. Ma più naturale, non significa giusto. Nondimeno, se i sentimenti sono così importanti per la moralità, potrebbe essere più fecondo per il nostro senso morale tenerne conto, e potrebbe invece essere corrosivo tentare di rimpiazzarli con ragionamenti puramente intellettuali circa i nostri obblighi. E in ogni caso, senza l'imperativo logico a occuparci del benessere altrui, possiamo perlomeno comprendere come mai proviamo l'impulso a farlo e, allo stesso tempo, capire che ciò è parte di quello stesso bagaglio cognitivo che genera le nostre istintive preferenze verso parenti e amici.

Un altro modo di fondare l'etica è quello di considerarla radicata nel bisogno degli esseri umani di cooperare socialmente. Questa è stata una caratteristica chiave del lavoro svolto dalla psicologia evolucionista, che cerca di spiegare perché pensiamo nei termini di cosa avrebbe aumentato le possibilità di sopravvivenza dei nostri antenati cacciatori-raccoglitori nel Paleolitico.

Vari modelli suggeriscono che il fatto di comportarsi in modi che sono tipicamente ritenuti morali alla fine paga. Ad esempio, l'onestà deve essere la regola piuttosto che l'eccezione, altrimenti lavorare con altri sarebbe impossibile. Anche la benevolenza reciproca è più produttiva sia dell'essere una «colomba», e quindi essere buoni con gli altri indipendentemente da come questi ci trattano, sia dell'essere un «falco», e quindi cercare sempre di sfruttare gli altri. Persino il sacrificio di se stessi può essere giustificato nell'ottica della trasmissione dei propri geni, se aiuta i parenti più prossimi a sopravvivere. Se l'etica è radicata nella cooperazione, allora ha senso che i nostri obblighi morali più forti siano orientati verso coloro con i quali cooperiamo di più e che perciò stanno con noi in una relazione di dipendenza reciproca.

Ci sono, naturalmente, delle illusioni nell'etica evoluzionista, ma gli oppositori, spesso, falliscono nella loro critica perché utilizzano l'argomento dato dall'esistenza di comportamenti che non possono essere spiegati nei termini di un aumento della possibilità di sopravvivenza della specie (come la scelta di non avere figli)

come se questo fornisse una dimostrazione del fatto che la teoria generale è sbagliata. Ma qualunque sia l'origine della moralità nel nostro passato evolutivo, questa si è chiaramente sviluppata in qualcosa di più ricco di un semplice mezzo per trasmettere i geni, e perciò la spiegazione evoluzionista delle origini dell'etica non implica necessariamente che l'interesse individuale sia l'unica ragione che abbiamo per comportarci bene. Spiegare come la benevolenza e l'altruismo siano emersi nel passato non è la stessa cosa di spiegare come funzionano ora. Le teorie sulle origini non spiegano tutto riguardo lo stato corrente delle cose, così come una teoria su come fu costruito il Partenone non spiega perché oggi è circondato da impalcature.

**«La moralità si basa semplicemente sulla nostra capacità di metterci nei panni di un altro, di provare quel tipo di sentimento verso le sue sofferenze e i suoi guai e quindi di sentirsi motivati a fare qualcosa.»**

## Relazioni speciali

Come abbiamo visto, la prospettiva utilitarista suggerisce che gli interessi di ciascuno debbano essere trattati allo stesso modo e che, se

possiamo migliorare il mondo in qualche maniera, abbiamo anche l'obbligo di farlo. Vi sono buone ragioni per ritenere che nessuno di questi due obblighi estremamente pesanti ricada su di noi. Una posizione utilitarista più moderata può condurci a capire che la

**Un altro modo di fondare l'etica è considerarla radicata nel bisogno degli esseri umani di cooperare socialmente.**

massima felicità per il maggior numero di persone non è possibile in una società che rinunci ai legami familiari e agli affetti.

Ciò non significa, naturalmente, che dobbiamo dare l'importanza che diamo ad amici e parenti. Come vedremo nel prossimo capitolo, forse tendiamo a sottostimare i nostri obblighi verso gli estranei. Se così è, resterebbe tuttavia un errore ritenere che ciò implichi la necessità di rinunciare alle cure speciali che riserviamo alle persone cui vogliamo più bene.

# QUANTO DOVREMMO DARE IN BENEFICENZA?

*Il dovere di correre in aiuto*

**L**a Giving Pledge è un'iniziativa che invita i ricchi, in America, a donare in beneficenza la maggior parte della loro fortuna. Alcuni dei più famosi miliardari del paese l'hanno sottoscritta, compresi il fondatore di Facebook Mark Zuckerberg, Bill e Melinda Gates, Warren Buffett e il regista George Lucas. Sembrano esserci una condivisione e un'aspettativa crescenti, sia da parte dei poveri che dei ricchi, sul fatto che le persone veramente ricche siano in qualche modo moralmente obbligate ad aumentare la loro generosità.

La filantropia su questa scala è certamente la benvenuta, ma la gente comune non può permettersi di essere così generosa. Regalate fino al 90 per cento di un miliardo di dollari e resterete ancora con cento milioni di dollari. Siamo sicuri che la maggior parte di noi possa lasciare le grandi donazioni ai ricchissimi e accontentarsi di mettere la monetina del resto nelle apposite scatole e forse istituire un bonifico periodico con cui sostenere la causa favorita?

Questa assunzione compiacente è stata sfidata da un cittadino britannico che percepisce un salario medio e che ha in programma di donare 1 milione di sterline per delle buone cause. Naturalmente, non ha questo genere di somma sul suo conto in banca, ma quando, all'età di trent'anni, fissò questo obiettivo, calcolò che sarebbe stata una somma ragionevole da donare nell'arco di una vita. Alla maggior parte delle persone ciò appare generoso in misura ben su-

periore a quello che si potrebbe considerare nostro dovere. Ma non è così che la vede lui. Toby Ord è un filosofo ed è persuaso da una linea di ragionamento, per lo più associata a quella del collega Peter Singer, secondo cui la maggior parte di noi ha l'obbligo morale di fare, per aiutare gli altri, molto ma molto di più di quello che fa.

Partiamo da qualche dato di fatto. Mentre scrivo, i movimenti di protesta nel mondo occidentale pretendono di stare dalla parte del 99 per cento contro l'1 per cento, la ricca minoranza che, nei nostri paesi, detiene complessivamente da un quinto a un terzo della ricchezza nazionale. Ma, come sottolinea Ord, questa indignazione è in qualche modo selettiva, perché se guardiamo al mondo nel suo complesso, molti di coloro che protestano fanno parte di quell'1 per cento e praticamente tutti del 5 per cento più ricco. Nel 2010, Ord dichiarò alla BBC: «Quando, da studente, guadagnavo 14000 sterline, realizzai che mi trovavo a far parte del 4 per cento più ricco del mondo, anche tenendo conto di quanto più denaro circola nei paesi sviluppati. Donando il 10 per cento di ciò, calcolai che mi sarei ancora trovato a far parte del 5 per cento più ricco» (17). «Non è particolarmente eroico o qualcosa di simile», dichiarò a un altro giornalista. «Almeno metà delle persone residenti in Inghilterra potrebbe probabilmente pensare molto più seriamente a quanto donare» (18).

Dato che quasi il 50 per cento della gente nel mondo sopravvive con meno di 2,5 dollari al giorno, quasi tutti noi siamo fra le persone più ricche del pianeta e la maggior parte di noi potrebbe donare molto più di quello che dà ed essere ancora relativamente ricca e continuare a godere di una qualità di vita molto confortevole. Ciò nonostante, se non vogliamo farlo, perché dovremmo?

## **L'argomento a favore dell'obbligo**

Quando ci si chiede se dobbiamo fare di più per aiutare i poveri del mondo, può essere utile fare una distinzione fra responsabilità e dovere. Alcuni argomenti a favore di un aiuto più generoso sostengono che, in qualche modo, il mondo ricco sia da biasimare per molti dei mali che affliggono i paesi sottosviluppati e che perciò abbia la responsabilità di correggere i propri errori.

Argomenti di questo genere colpiscono le persone in modo diverso. Alcuni saranno effettivamente spinti dal senso di colpa a dare di più, mentre altri saranno risentiti dal fatto di «essere stati colpevolizzati» e rifiuteranno di essere «manipolati emozionalmente», diventando quindi ancor meno inclini alla filantropia. Da un punto di vista morale, tuttavia, il modo in cui questi argomenti ci condizionano non dovrebbe costituire il fattore principale nel decidere se contrastarli o meno.

Alcuni argomenti cercano di stabilire che abbiamo un obbligo senza con questo implicare una nostra responsabilità nell'aver creato il problema, almeno in prima istanza. Ciò tende a funzionare in analogia con situazioni nelle quali concorderemmo sul fatto che delle persone casualmente coinvolte in una situazione problematica, e del tutto innocenti, hanno nondimeno l'obbligo di intervenire. Ad esempio, Onora O'Neill ci invita

a immaginare di trovarci in una scialuppa di salvataggio con spazio e viveri in eccedenza, mentre un altro essere umano sta annegando nelle vicinanze (19). Peter Singer considera il caso in cui si passa davanti a uno stagno e si vede un bambino che sta annegando (20). In entrambe le situazioni tutti sono d'accordo che l'unica cosa moralmente giusta da fare è salvare le persone che stanno annegando. E questo non perché si sia responsabili dei pericoli in cui si trovano, ma perché il valore della vita umana è tale che se possiamo salvarla a un costo per noi così basso sarebbe mostruoso non farlo.

Tuttavia, se concordiamo su questo principio, allora perché non applicarlo alle premature ed evitabili morti che nei paesi sottosviluppati sono causate da malattie prevenibili e da deficienze sanitarie? Anche queste coinvolgono preziose vite umane che potrebbero essere salvate a un costo per noi relativamente basso. Secondo alcune stime, il costo per salvare una vita nei paesi sottosviluppati è di circa

**«Alcuni argomenti a favore di un aiuto più generoso sostengono che, in qualche modo, il mondo ricco sia da biasimare per molti dei mali che affliggono i paesi sottosviluppati e che perciò abbia la responsabilità di correggere i propri errori.»**

650 sterline (circa 1000 dollari) (21). Al confronto, nel 2011, il cittadino britannico medio ha speso 3181 sterline in vacanze e week-end, 754 sterline per cene al ristorante e 772 sterline in take-away e cibo di qualità (22). Il solo ridurre drasticamente queste spese – senza neppure eliminarle – permetterebbe a un comune cittadino, con uno stipendio medio, di donare abbastanza denaro da salvare alcune vite ogni anno. Se possiamo ottenere così tanto a un costo così basso per noi stessi, non dovremmo sentirci obbligati a farlo tanto quanto ci sentiamo obbligati a salvare le persone che stanno annegando negli esperimenti mentali ipotizzati prima?

Ciò che rende efficace questo argomento è che non dipende da quel genere di puro ragionamento utilitarista considerato nel capitolo precedente su famiglia e amici, che pretendeva molto di più da noi stessi. L'utilitarismo richiede che l'«utilità» di ciascuno (benessere, felicità, o qualsiasi altra cosa sia identificata con il massimo bene) conti allo stesso modo, indipendentemente da chi sia la persona in questione. Se è così, allora sembra incontrovertibile che se potete scegliere fra spendere due sterline in un gelato per voi stessi o la stessa cifra in medicine che possono allungare la vita nei paesi sottosviluppati, la medicina sarà molto più efficace alla causa dell'aumento dell'utilità. Ma se ciò è vero per il gelato, vale anche per i pantaloni, per la bottiglia di vino, il biglietto per andare a teatro – praticamente per ogni cosa che comprate e che non è strettamente necessaria alla sopravvivenza. Ciò che viene richiesto dalla moralità è, quindi, estremamente stringente: dovrete donare tutta la vostra ricchezza al di sopra della somma che vi occorre per vivere in modo semplice, senza alcun lusso.

Abbiamo già visto perché possiamo rifiutare questa linea di ragionamento utilitarista. Al contrario, la ragione per dare in beneficenza molto più di quello che diamo, situazione che stiamo considerando ora, non dipende dall'accettazione di alcuna premessa utilitarista. Deriva semplicemente dall'accettare l'obbligo di salvare vite umane se il costo per noi stessi è molto minore del costo umano di una morte. Perciò, sono coloro che sostengono di essere giustificati nel far poco quanto fanno che devono dimostrare perché il caso delle persone nei paesi sottosviluppati è diverso da quello del bambino che sta annegando o da quello della scialuppa di salvataggio.



Alcune delle idee più ovvie che possono venire in mente non reggono a un esame più approfondito. Qualcuno potrebbe sostenere che c'è differenza fra uno che sta morendo di fronte a voi e qualcuno che sta morendo a migliaia di chilometri di distanza. Ma anche se, ovviamente, ciò è importante da un punto di vista psicologico – la sofferenza vicino a noi ci colpisce

molto di più del semplice pensarla lontano da noi – non è chiaro perché la sola distanza dovrebbe essere significativa da un punto di vista morale. Gli assassini non subiscono condanne più lievi se uccidono usando strumenti di controllo a distanza, e un furto non lo è di meno se commesso elettronicamente agendo dall'altra parte del mondo. Ciò che sembra essere più rilevante è l'efficacia causale – ciò su cui le nostre azioni incidono – e noi siamo appunto in grado di salvare vite umane nei paesi sottosviluppati tanto quanto siamo in grado di tirar fuori le persone dagli stagni della nostra città.

Altri potrebbero discutere sul fatto che la nostra efficacia sia la stessa, perché non possiamo mai essere certi che le somme date in beneficenza saranno usate in modo appropriato. In effetti, c'è il pericolo che siano usate per rendere le cose anche peggiori, togliendo potere alle comunità locali, ingrassando i portafogli di ufficiali corrotti, e così via. Questa obiezione è da prendere sul serio, ma osserviamo che non si tratta di un'obiezione di principio: si basa esclusivamente sull'ipotesi fattuale che l'aiuto potrebbe in effetti non salvare affatto delle vite umane. Ma anche quelli che sono più scettici riguardo alle organizzazioni di carità, devono sicuramente ammettere che alcune fanno un eccellente lavoro. Perciò, quel che segue dalla nostra argomentazione è che dovremmo fare molta attenzione a chi diamo il nostro denaro, non che non dovremmo darlo affatto. E ciò non è neppure così difficile, dato che vi sono diversi siti web che mostrano l'efficacia delle organizzazioni, come [givewell.org](http://givewell.org), [charitynavigator.org](http://charitynavigator.org) e [Philanthropedia](http://Philanthropedia).

Un altro modo ancora per cercare di evitare l'obbligo imbarazzante che l'argomento sembra imporci è quello di sostenere che non è

**“ Gli assassini non subiscono condanne più lievi se uccidono usando strumenti di controllo a distanza, e un furto non è meno grave se commesso elettronicamente agendo dall'altra parte del mondo. ”**

la distanza il problema, bensì il rapporto di parentela o di amicizia che abbiamo trattato nel capitolo precedente. I nostri obblighi morali non sono impersonali, ma dipendono dalle relazioni sociali e familiari che abbiamo con essi. Ad esempio, io ho la responsabilità di dare un'educazione ai miei figli, ma non di darla ai vostri. Dovrei trovarmi accanto a mia moglie se fosse gravemente malata, ma non al fianco di vostra madre. I membri della comunità locale dovrebbero contribuire a rinnovare uno spazio pubblico, ma non le persone che vivono molti chilometri più lontano. Tutto ciò suona come semplice buon senso, e nel precedente capitolo abbiamo visto alcune ragioni per sostenerlo. Ma, ancora una volta, non è abbastanza per invalidare l'argomento. Il motivo è che, per quanto sia vero che abbiamo degli obblighi speciali verso alcuni piuttosto che verso altri, tuttavia abbiamo dei doveri anche verso gli estranei. Nel caso della scialuppa di salvataggio, ad esempio, non farebbe alcuna differenza se la persona in mare venisse da Islington o da Islamabad: quando si trova in una situazione di estremo bisogno, il fatto di condividere l'appartenenza al genere umano è una ragione sufficiente per imporre l'obbligo morale di aiutarla.

**“L'impulso ad aiutare è un impulso profondamente emotivo, basato più sull'empatia che sulla ragione.”**

Vi sono più argomenti contrari, naturalmente. Tuttavia, dubito che vi sia un'obiezione che possa invalidare completamente il punto principale dell'argomento, cioè che, comunque la si pensi su quanto di più dovremmo fare, certamente non possiamo giustificare il fatto di fare così poco.

Piuttosto che cercare di giustificarci moralmente, la cosa migliore che possiamo fare è spiegare noi stessi da un punto di vista psicologico. Gli esseri umani non sono mossi soltanto dalle forze della logica. L'impulso ad aiutare è un impulso profondamente emotivo, basato più sull'empatia che sulla ragione. In assenza di stimoli emozionalmente efficaci, anche l'argomento più solido difficilmente potrà spingerci al sacrificio di noi stessi. Come abbiamo visto, ciò può spiegare, ma non giustificare. Se, alla fredda luce della ragione, accettiamo l'idea che dovremmo fare di più per aiutare il prossimo, allora dovremmo lottare contro la nostra tendenza a la-

sciare che questo imperativo scivoli via dalla nostra coscienza. Per farlo, potremmo imporci dei richiami emotivamente forti ai nostri doveri. Forse è per questo che dire che le organizzazioni di carità cercano sempre di toccarci nei sentimenti è vero, ma non è una critica. È quello che devono fare per indurci ad agire in accordo con quanto il dovere morale ci impone. L'emotività, dunque, è lo strumento mediante il quale la ragione ci induce a fare ciò che la ragione stessa richiede.

## Responsabilità

Cosa dire dell'altro tipo di argomento in favore dell'aiuto, quello che sostiene che dovremmo fare qualcosa perché anche noi siamo responsabili di gran parte delle sofferenze? Alcune versioni di questo argomento sono basate su una visione ingenua dell'economia che crede che tutte le transazioni economiche siano giochi a somma zero; una persona può diventare ricca solo a spese di altre che diventano povere. In realtà, la ricchezza complessiva può crescere, e così è stato in passato. Sostanzialmente, ciò è possibile grazie all'aumento della produttività. Se posso costruire due case in modo altrettanto rapido ed economico rispetto a quanto abitualmente faccio per costruirne una, allora sarò in grado di produrre il doppio dei beni, incrementando così la mia ricchezza senza costi per gli altri. Anche se non c'è una ragione necessaria perché la ricchezza del mondo occidentale debba crearsi a prezzo dell'impoverimento dei paesi sottosviluppati, possono esserci modi specifici che ci hanno permesso di ricevere benefici a spese degli altri. Il sistema del commercio globale potrebbe essere ingiusto, penalizzando il povero a beneficio del ricco. Beni come i minerali e le materie prime potrebbero essere stati estratti nei paesi sottosviluppati per meno di quel che realmente valgono privando le loro economie di un reddito cui avevano diritto.

Anche se così fosse, tuttavia, sarebbe ancora necessario bilanciare ciò con i modi per mezzo dei quali i paesi sottosviluppati potrebbero essere stati sostenuti, attraverso gli aiuti, il commercio, ecc. Inoltre, è difficile attribuire le colpe ai singoli individui. Quanto dovremmo essere responsabili, voi e io, per i crimini che i nostri paesi hanno commesso, forse, molti anni fa?

Ciò nonostante, credo che questa linea di indagine ci conduca a una fonte diretta della responsabilità individuale e presente, almeno per alcuni dei mali dei paesi sottosviluppati.

## Il dovere di un commercio equo

Il mio argomento parte da un esperimento mentale (23). Una persona vulnerabile che voi conoscete bussava alla vostra porta e dice che, se non riuscirà a trovare 10 sterline per restituire un prestito a uno strozzino entro ventiquattr'ore, sarà rudemente picchiata. Proprio quando ciò accade voi vi trovate nella necessità di scavare una grossa buca nel vostro giardino. Sarebbe moralmente accettabile dire «ti darò il denaro purché tu passi le prossime ventiquattr'ore scavando?»

**“Ma perché dovremmo aspettarci aiuto dalla filosofia morale? Il suo ruolo non è quello di giustificare qualsiasi cosa facciamo, ma quello di indicarci come potremmo agire meglio.”**

L'evidente immoralità della proposta individua un principio che, una volta riconosciuto, dovrebbe apparire ovvio: è moralmente sbagliato sfruttare un essere umano facendo leva sui suoi bisogni per farlo lavorare alla minima paga possibile. Eppure è esattamente il modo in cui trattiamo molti lavoratori alla fine della catena produttiva globale, permettendo che essi lavorino in condizioni terribili per delle paghe

miserevoli, poiché non hanno alternative migliori e perché noi potremmo essere infastiditi dal fatto di pagare un poco di più, anche se non avremmo difficoltà a farlo. I prezzi del «commercio equosolidale» non rendono i beni e il fatto di produrli nei paesi sottosviluppati insostenibili. Infatti, nel 2007, la seconda più grande catena di supermercati del Regno Unito certificò tutte le sue banane con la dicitura «commercio equosolidale», e oggi io posso comprarne una a non più di 10 pence (circa quindici centesimi). Analogamente, ci sono alcune barrette di cioccolato di marca, fra le più vendute, che ora sono prodotte con ingredienti provenienti dal commercio equosolidale e che hanno lo stesso prezzo dei prodotti concorrenti.

Così come per l'argomento precedente a favore di maggiori aiuti, non costituisce una seria obiezione il fatto di sottolineare che le distanze coinvolte variano dall'esperimento mentale al commercio internaziona-

le. E in questo caso l'obiezione che non abbiamo rapporti con i produttori finali non funziona, dato che intratteniamo relazioni commerciali con loro. E non è neppure una scappatoia dire che non paghiamo direttamente questi lavoratori e che quindi è un affare dell'importatore, non nostro. Se stipulo un contratto con un costruttore che usa palesemente degli schiavi, sono nella stessa posizione moralmente sbagliata che se possedessi io stesso degli schiavi, allo stesso modo in cui sono colpevole di omicidio tanto se ingaggio qualcuno per commetterlo quanto se uccido io stesso (per altre considerazioni sull'etica del commercio equosolidale, si veda il capitolo *Il libero commercio è un commercio equo?*).

Sarebbe difficile evitare di concludere che il modo in cui trattiamo i fornitori nei paesi sottosviluppati è ingiustificabile. L'ingiustizia permane a causa di debolezze psicologiche, non per giuste ragioni morali. Io sostengo questo argomento appassionatamente e correggo fino a un certo punto i miei comportamenti, ma non controllo la provenienza di ciascun capo di abbigliamento o di ogni prodotto alimentare che acquisto. Questa debolezza è naturale, il che può fornire una spiegazione, ma non una scusa. Se ho ragione, è possibile che le future generazioni ci giudicheranno grossolanamente immorali quando, un giorno, guarderanno al nostro periodo storico.

## **Vivere, non soltanto sopravvivere**

Se c'è qualcosa che questi argomenti trascurano, mi verrebbe da dire, è il fatto che ciascuno di noi vuole vivere una vita ricca di cose piacevoli. Il povero disgraziato desidera venir fuori dalla miseria, non per poter semplicemente vivere al minimo standard e aiutare gli altri, ma per poter godere anche lui di qualcuna delle cose gradevoli di cui godono i più fortunati. Riflettere su ciò spiega, credo, perché non è sbagliato spendere almeno una parte dei nostri soldi in cose che non sono strettamente necessarie.

Tuttavia, l'argomento che la maggior parte di noi non fa quanto dovrebbe per aiutare i poveri del mondo sembra essere forte e vincolante e non lascia margine a dubbi. Ma perché dovremmo aspettarci aiuto dalla filosofia morale? Il suo ruolo non è quello di giustificare qualsiasi cosa facciamo, ma quello di indicarci come potremmo agire meglio. Nel caso delle disuguaglianze su scala planetaria, essa suggerisce i modi anche fin troppo chiaramente.

# LE LEGGI SULLA DROGA SONO MORALMENTE INCOERENTI?

## *Il legame fra legge e morale*

**S**ebbene chiunque si aspetti che vi sia qualche relazione fra la morale e la legge, non è affatto immediato rendere il collegamento il più stretto possibile. Molte cose che consideriamo sbagliate non sono illegali, molte cose illegali non sono di per sé sbagliate, ed è così che vorremmo che continui ad essere. La relazione tra ciò che è giusto e ciò che dovrebbe essere legale è particolarmente complessa e controversa nel caso della droga.

Nel 2009, il consulente capo del governo in materia di droghe, presidente dell'Advisory Council on the Misuse of Drugs (ACMD), scrisse un articolo su una rivista scientifica mettendo in guardia contro gli allora non riconosciuti pericoli dell'*equasy*. Ad esempio, il professor Nutt citava il caso di «una donna sulla trentina che aveva subito danni permanenti al cervello come risultato di lesioni indotte dall'*equasy*».

*Aveva subito molti cambi di personalità che l'avevano resa più irritabile e impulsiva, con attacchi di ansia e perdita della capacità di provare piacere. Manifestava anche un certo grado di rallentamento dell'attività prefrontale e di disinibizione del comportamento che l'avevano indotta a prendere molte decisioni sbagliate nelle sue relazioni, con scelte infelici dei partner e una gravidanza indesiderata. Ora non è in grado di lavorare e non sembra neppure probabile che possa tornare ad esserlo, per cui anche i costi sociali dei suoi danni cerebrali sono molto alti (24).*

L'*equasy* non è una droga del tutto sconosciuta. «Nel Regno Unito è usata da molti milioni di persone, bambini e giovani inclusi», scriveva Nutt. Circa dieci persone all'anno muoiono a causa dell'*equasy* e in un caso su 350 si verificano danni gravi; inoltre è collegata a più di cento incidenti stradali che accadono durante l'anno. Prendendo in considerazione tutti questi aspetti nocivi, Nutt concludeva così: «Sembra probabile che l'ACMD debba raccomandare l'applicazione della legge sull'abuso di droghe [anche per l'*equasy*], classificandola come una droga di classe A, dato che sembra essere più dannosa dell'*ecstasy*».

Allora, perché la legge consente l'*equasy* ma proibisce l'*ecstasy*? Perché *equasy* sta per Equine Addiction Syndrome (sindrome da dipendenza equina), «una condizione caratterizzata dal fatto di praticare attività equestri ed essere preparati ad affrontarne le conseguenze, in particolare i danni causati dalle cadute da cavallo». Nessun governo ha intenzione di proibire l'equitazione, mentre la maggior parte degli Stati mette al bando droghe che sono plausibilmente meno nocive.

La legislazione sull'uso delle droghe è soltanto una delle aree nelle quali la legge sembra essere contraddittoria. Per gli scopi di questo capitolo, non ha importanza se ritenete che, in questo specifico caso, la legge sia coerente: è sempre possibile prendere in considerazione un esempio diverso. Ci sono innumerevoli situazioni in cui qualcosa di legalmente permesso sembra essere moralmente peggiore di qualcosa che invece è illegale, o in cui qualcosa di moralmente accettabile è proibito dalla legge. Si avrebbe la tentazione di pensare che la soluzione sia la più ovvia: allineare la legge alla morale. Ma la verità è molto più complessa.

## Moralità e legge

Molti credono che sia sbagliato tradire il proprio partner, mentire senza motivo a un amico, offendere qualcuno gratuitamente o mostrarsi ingrati verso chi è stato gentile con noi. Tuttavia, ben pochi penserebbero che alcune di queste cose dovrebbero essere illegali. Uno Stato che cerchi di controllare le nostre vite morali così da vicino sarebbe totalitario e oppressivo. Il ruolo del governo è di rendere possibile la convivenza in quanto individui liberi e auto-

nomi, non quello di assumere una posizione complessiva su cosa sia da considerare una buona vita umana e di costringere i cittadini a conformarsi a questa visione. Perciò, lo Stato dovrebbe occuparsi di un comportamento individuale sbagliato solo quando ciò crea seri problemi alla cooperazione sociale e alla sicurezza.

L'altra faccia della medaglia è che ci sono cose che sono illegali senza essere intrinsecamente sbagliate. Molte delle norme che riguardano la circolazione e il parcheggio sono di questo tipo. Non c'è nulla nella guida a sinistra che la renda preferibile alla guida a destra, e non c'è nulla di sacro riguardo alle zone in cui è proibito il parcheggio. Le norme pongono dei limiti a ciò che possiamo fare in questi casi, semplicemente perché le decisioni individuali necessitano di essere armonizzate allo scopo di rendere possibile la circolazione sulle strade e di rendere le vie meno congestionate. Perciò da «ciò è sbagliato» non segue che «ciò dovrebbe essere illegale», e neppure «ciò dovrebbe essere legale» segue da «ciò è moralmente accettabile». E quindi non è possibile risolvere problemi che riguardano la legalità delle droghe risolvendo esclusivamente la questione della loro moralità.

Tuttavia, ci deve sicuramente essere qualche nesso tra la legge e la morale. Ad esempio, quando le leggi sono manifestamente ingiuste, questa ci appare come una ragione stringente per rifiutarle. Infatti, alcuni dei nostri più forti motivi di indignazione sono rivolti verso quegli Stati che proibiscono cose che crediamo che le persone abbiano tutto il diritto di fare, come esercitare la libertà di parola o vivere le loro vite con il proprio personale orientamento sessuale.

Ci sono due tipi di teorie che cercano di spiegare la relazione fra legge e morale. Il primo è il positivismo giuridico. Questo sostiene che non c'è un collegamento necessario fra legge e morale. Il sistema giuridico è una costruzione sociale e le sue basi e la sua legittimazione risiedono in fatti che riguardano la storia e la cultura. Nel legiferare, il legislatore basa le sue decisioni sulle esigenze contingenti della società, non facendo appello a principi ultimi di giustizia o di correttezza. Analogamente, quando applicano le leggi, i giudici si attengono a quanto queste dicono e non cercano di



determinare se le leggi siano eque o ingiuste. Se la legge è un asino non è compito del giudice trasformarla in un cavallo.

Il secondo tipo di teoria è la legge naturale. Questa stabilisce che le leggi derivano la loro autorità dal loro fondamento morale. Quando legifera, il legislatore deve sì prendere in considerazione fatti contingenti circa la situazione corrente della società, ma deve garantire che le leggi che emana, in ultima istanza, siano giustificabili sulla base di principi morali e non siano invece meri espedienti. Allo stesso modo, quando applicano la legge, i giudici non seguono soltanto la lettera delle leggi, ma possono anche fare appello alle sue basi morali decidendo, ad esempio, che un'interpretazione letterale sarebbe in conflitto con l'obiettivo morale che la legge si prefigge, giungendo quindi a un verdetto su tali basi, e non soltanto sulle parole mediante le quali la legge è di fatto formulata.

Rispetto a ciò, la differenza fra le due teorie è altrettanto chiara e sostanziale di quella tra il giorno e la notte. Tuttavia, così come sono convinto che difficilmente ci siano puri deontologi o puri utilitaristi al di fuori delle aule universitarie, sono altrettanto sicuro che non vi siano molti positivisti giuridici o teorici della legge naturale nel mondo reale della politica e delle leggi. O almeno, mi auguro che non ve ne siano.

Immaginiamo, ad esempio, a cosa assomiglierebbe un puro positivista giuridico. Una tale persona non negherebbe che considerazioni morali possano entrare a far parte delle nostre riflessioni sulla legge. Ma sosterebbe che la legge stessa deve essere considerata separata dalla moralità. Tale separazione, tuttavia, non sembra riscontrarsi nei fatti: né rispetto al modo in cui viene effettivamente applicata la legge, né rispetto a quanto la maggioranza di noi si aspetta debba accadere quando una legge è manifestamente ingiusta.

Prendiamo, ad esempio, l'istituzione dei processi con giuria popolare. Se riteniamo che la giustizia richieda semplicemente la corretta applicazione della legge, allora le giurie sarebbero, nel migliore dei casi, superflue e nel peggiore un ostacolo verso la giustizia, perché il comune cittadino ha scarsa familiarità con i procedimenti giuridici e, perciò, è anche poco qualificato per capire la terminologia forense e il modo in cui dovrebbe essere correttamente interpre-

tata. Perché allora abbiamo le giurie popolari? Certamente perché pensiamo che, nel giudicare crimini particolarmente gravi, la lettera della legge non sia l'ultima parola, e che dovremmo invece basarci sul giudizio di persone comuni e rispettabili piuttosto che applicare le leggi meccanicamente. Un giudice può istruire la giuria sul fatto che, stante la legge, se certe azioni vengono accertate allora deve essere emesso un verdetto di colpevolezza; ma il valore di avere una giuria sta nel fatto che essa ha sempre la possibilità di sfidare il giudice e di assolvere l'imputato che ritiene non meriti di essere punito, indipendentemente dalla considerazione che, tecnicamente, la legge sia stata infranta oppure no. Perciò, il valore che riponiamo nella giuria sembra riflettere il fatto che, sebbene nella maggioranza dei casi l'autonomia della legge venga rispettata, riteniamo che debba esserci una qualche sorta di valvola di sicurezza che consenta al giudizio su cosa è giusto di sopravanzare il giudizio su cosa è legale.

E le giurie non sono neppure il solo modo con il quale promuoviamo attivamente la presenza di agenti, nei procedimenti giudiziari, che esercitino una facoltà di giudizio informata riguardo alla nozione di moralità almeno quanto lo è riguardo a quella di legalità. La polizia, ad esempio, si trova sempre a dover decidere circa le priorità, a chiudere un occhio su certe infrazioni e colpirne duramente altre. Nel Regno Unito vi è anche un procuratore generale che decide se lo Stato deve istruire un processo penale oppure no, non solo sulla base di un'alta possibilità di colpevolezza, ma anche sulla base di quale si ritiene sia il pubblico interesse. Ciò è particolarmente pertinente nel caso del suicidio assistito (si veda *L'eutanasia dovrebbe essere legale?*); nel Regno Unito si è deciso di non procedere, normalmente, contro chi aiuta e favorisce la morte accompagnando le persone amate in un paese straniero dove il suicidio assistito è legale. Ufficialmente, ciò avviene perché, in questi casi, procedere non sarebbe considerato agire nel pubblico interesse, ma ancor più importante sembra essere la valutazione del fatto che non vi sarebbe una larghissima approvazione per questi provvedimenti da parte dell'opinione pubblica.

Oltre a questi esempi tratti dalla vita reale, potremmo anche chiederci cosa ci aspetteremmo dalle nostre istituzioni giuridiche se si scoprisse che l'unico modo per applicare correttamente le leggi

comportasse un atto grossolanamente ingiusto. Nel mondo ci sono molte leggi obsolete che restano scritte nei codici. Ad esempio, è dichiarato illegale pronunciare in maniera errata Arkansas quando ci si trova in Arkansas oppure, in Florida è proibito scoreggiare in un luogo pubblico dopo le sei di sera. Ora, può essere che questi specifici esempi siano apocrifi, ma anche se lo fossero, ci devono sicuramente essere molte altre leggi assurde che non sono mai state abrogate. Se qualcuno citasse in giudizio qualcun altro per aver infranto una di queste norme, chi pretenderebbe seriamente che il giudice incarcerasse qualcuno sulla base del motto: la legge è legge?

Un positivista giuridico puro, perciò, sembra essere qualcosa di romanzesco. Cosa possiamo dire di una pura legge naturale? In questo caso, sembra almeno possibile immaginare che qualcuno possa sostenere che ogni legge deve trarre la sua legittimazione, in ultima istanza, dalla morale. Ma la parola chiave è «ultima istanza». Il legame può essere distante ed estremamente indiretto. Prendiamo, ad esempio, il caso di un paese che debba aumentare le tasse e tagliare le spese in un modo che colpisca i più deboli, generando così maggior ineguaglianza. Un teorico della legge naturale potrebbe giustificare un fatto simile sostenendo che, a lungo andare, gli effetti della legge sarebbero quelli di migliorare il benessere dei cittadini, anche se nel breve termine si verifica qualche ingiustizia. Dato che ogni legge viene approvata, almeno in via ufficiale, sulla base di operare nell'interesse della nazione e di essere, per i cittadini e nel lungo termine, più benefica che dannosa, praticamente di tutte le leggi si potrebbe dire che esse derivano la loro autorità da un fondamento morale.

Una volta presa questa strada, però, certamente è solo questione di tempo prima di incontrare un positivista giuridico che procede nella direzione opposta. Infatti, spingete un positivista giuridico abbastanza in là e chiedetegli cosa giustifica primariamente il fatto di avere un sistema giuridico, e di sicuro vi risponderà che è il fatto di servire nel modo migliore l'interesse della popolazione. Questa è una tesi «normativa», nel senso di fare appello a norme o valori, in questo caso all'idea di cosa è nell'interesse massimo della comunità.

In pratica, mi sembra che il positivismo giuridico e la teoria della legge naturale descrivano nei fatti i due estremi di un continuum. All'estremo della legge naturale ci si aspetta, ed è richiesto, che la morale sia invocata direttamente ed esplicitamente per giustificare le leggi e le decisioni prese nelle corti di giustizia. All'estremo del positivismo giuridico, ciò che è affare della legge è considerato, per gran parte, come fosse un ambito chiuso e separato dalla morale. Questo non perché la legge sia davvero del tutto indipendente dalla morale, ma semplicemente perché è considerato più utile, produttivo e coerente non confondere la sfera delle leggi con le discussioni sulla morale.

Sino a quando si ha a che fare con dei casi concreti, come quello della legalità delle droghe, la morale della storia è semplicemente quella di ricordarsi che non vi è un facile passaggio dalla sfera della legalità a quella della moralità, e viceversa. Dobbiamo cercare di bilanciare considerazioni morali con realtà sociali e legali. Cosa succede quando cerchiamo di farlo nel caso dell'uso di droghe?

## **L'incoerenza della cultura**

La società non è una pagina bianca sulla quale il legislatore può scrivere seguendo un'idea astratta di come dovrebbe essere una buona società. Affinché le leggi funzionino e conquistino l'approvazione dei cittadini ai quali si applicano, devono essere in accordo con i valori e le antiche tradizioni di quella cultura. Ciò che potrebbe funzionare in Giappone, ad esempio, dove la vita sociale collettiva ha un valore molto alto, potrebbe non funzionare negli Stati Uniti, dove il valore della libertà individuale sembra essere superiore a ogni altro.

Questa dimensione culturale sembra applicarsi soprattutto alle attività che comportano un alto rischio di essere nocive. L'argomento fortemente libertario è che gli individui dovrebbero essere liberi di assumersi i rischi che credono, e perciò nulla dovrebbe essere proibito solo sulla base di costituire una minaccia per la sicurezza personale. Sta a noi decidere se esporci a questa minaccia oppure no. Una risposta a questo consiste nel sostenere che se la legalizzazione espone persone vulnerabili a rischi che potrebbero essere evitati,

questa è di per sé una ragione per prendere in considerazione delle restrizioni all'uso, se non la proibizione completa. Un'altra risposta è che non ci sono motivi per cui una società non dovrebbe prendere la libera decisione collettiva di porre al di fuori di ogni possibile tentazione alcune sostanze nocive. Allo stesso modo in cui una famiglia potrebbe decidere di tenere i dolci alla crema fuori dalla portata di uno dei componenti poiché questi sta cercando di perdere peso, così una società potrebbe decidere di tenere certi narcotici fuori dal paese per il bene di coloro che si ritengono troppo attirati da essi, a dispetto della loro stessa salute.

**“Non vi è un facile passaggio dalla sfera della legalità a quella della moralità, e viceversa.”**

Ciò che appare difficile spiegare, riguardo alle leggi sulla droga, è il fatto che trattino cose ugualmente pericolose in maniera differente, e che talvolta proibiscano cose che sono meno pericolose di altre che sono legali. Nel 2010, ad esempio, il professor Nutt e i suoi colleghi hanno classificato le droghe su una scala di 100 punti in base alla loro pericolosità complessiva e in cima alla lista è venuto a trovarsi l'alcol (72 punti), ben al di sopra dell'eroina (55 punti) e del crack (54 punti). Sebbene l'eroina, il crack e le metanfetamine fossero, rispettivamente, i più pericolosi per gli utilizzatori, le sostanze più pericolose per gli altri erano l'alcol, l'eroina e il crack. Con un punteggio di 26 punti il tabacco veniva prima di molte sostanze illegali, come le anfetamine (23 punti), la cannabis (20 punti), l'ecstasy (9 punti) e l'LSD (7 punti) (25).

Tuttavia, arrivare alla conclusione che la legge sia semplicemente irrazionale vorrebbe dire ignorare la dimensione culturale dell'uso delle droghe. Si potrebbe ritenere auspicabile vietare l'uso di cocaina nel Regno Unito, se pensassimo che questo divieto possa funzionare. Ma cercare di vietare la produzione di coca in Bolivia, ad esempio, sarebbe ridicolo, dato che masticare le foglie di questa pianta risale a una antichissima tradizione.

In molte nazioni, l'alcol è profondamente radicato nelle tradizioni del paese. La Gran Bretagna è stata una nazione di bevitori di birra da prima che vi arrivassero i Romani. La Francia senza i suoi vini è altrettanto inimmaginabile quanto l'Italia senza la pasta – se non

**‘ Quando le persone concordano sui fatti, spesso si accorgono di concordare anche sui valori. ’**

di più, dato che in Francia si produce vino sin dal VI secolo a.C., quasi duemila anni prima che un certo tipo di pasta di grano duro, oggi considerata uno dei prodotti principali dell'Italia, divenisse comune. L'ecstasy, d'altra parte, fu sintetizzato solo nel 1912 e cominciò ad essere usato come una sostanza stupefacente a partire dagli anni '90 del secolo scorso. Non ha nulla delle profonde radici storiche e culturali dell'alcol.

Non sembra affatto irrazionale proibire qualcosa che è nuovo, pericoloso e di dubbio beneficio e non proibire, invece, qualcosa che è vecchio, più pericoloso, ma profondamente collegato a molti aspetti della vita sociale e culturale, dalle feste ai pub. Sembra sensato quindi cercare di gestire i rischi insiti nelle tradizioni pericolose che costituiscono il nostro patrimonio culturale ed evitare, invece, di avere a che fare con i rischi di innovazioni che non vogliamo adottare.

Gli argomenti contro la proibizione delle droghe basati sull'incoerenza delle leggi mi colpiscono per la loro debolezza, anche se sono molto comuni e intuitivamente plausibili. È di gran lunga un argomento migliore il fatto che il proibizionismo semplicemente non funziona, e causa più danni che benefici. Non è, tuttavia, un argomento che intendo trattare adesso, perché non è uno di quelli cui la filosofia può portare un contributo significativo. Se preso come base per sostenere la liberalizzazione delle droghe, allora la possibilità di avere successo o no dipende da questioni che possono essere stabilite senz'altro meglio da esperti del settore che da filosofi. E questo individua un importante aspetto della relazione fra legge e morale: quando riflettiamo su ciò che dovrebbe essere legale, i dati su quali sarebbero le conseguenze di una determinata politica sono spesso molto più importanti di astratte questioni di principio. Quando le persone concordano sui fatti, spesso si accorgono di concordare anche sui valori.

# GLI ANIMALI HANNO DIRITTI?

## *Espandere la cerchia dei soggetti morali*

**L**a risposta più breve alla domanda se gli animali hanno diritti è, nei fatti, sì, dal momento che abbiamo dato loro alcuni diritti attraverso le leggi. Il problema morale più interessante è chiedersi se questi diritti legali siano una sorta di atto di generosità da parte di una specie verso un'altra o se, invece, gli animali possano rivendicare questi e altri diritti, indipendentemente dal fatto che noi li riconosciamo loro oppure no.

Nel 2007, la Corte Suprema austriaca dovette giudicare se Paula Stibbe potesse essere nominata tutore del ventiseienne Matthew Hiasl Pan. Il caso era insolito, non per l'età di Matthew, ma perché si trattava di uno scimpanzé. Il procedimento giudiziario fu parte di un tentativo di estendere i diritti umani dall'*Homo sapiens* ai *Pan troglodytes*. La causa fu persa, così come l'appello, ma l'orientamento generale della legge nel mondo è chiaro. Negli ultimi decenni, gli animali hanno ricevuto sempre più diritti legali. Nel 1999, la Nuova Zelanda fu il primo paese al mondo a bandire l'uso di ominidi non-umani (gorilla, scimpanzé, bonobo e oranghi) nella ricerca, negli esperimenti e nell'insegnamento, salvo che ciò sia nell'interesse della specie. Nel 2008, il parlamento spagnolo ha approvato una risoluzione, che ci si attende sia poi convertita in legge, per garantire alle grandi scimmie il diritto alla vita, alla protezione da esperimenti invasivi e dallo sfruttamento, alla libertà da imprigionamenti arbi-

trari e alla protezione dalla tortura. E altri paesi hanno approvato leggi o regolamenti simili.

Le grandi scimmie non sono gli unici animali a godere di più diritti legali. Nel 2009, l'uso di animali in esperimenti per testare sostanze usate nei cosmetici è stato bandito da tutta l'Unione europea. Tre anni dopo, nella stessa giurisdizione, le «batterie» per i polli sono state infine eliminate dopo una fase di sospensione durata dieci anni. Dal 2012, le corride sono state bandite in Spagna, nella regione autonoma della Catalogna e, dal 2005, nel Regno Unito è illegale la caccia con i cani.

Questi sviluppi rientrano nel resoconto di ciò che Peter Singer ha battezzato la «cerchia in espansione» in un libro dallo stesso titolo (26). L'idea centrale è che, attraverso la storia, si è assistito a una graduale estensione di ciò che consideriamo degno di attenzione morale, dalla famiglia alla tribù, ad aree più vaste e nazioni, fino all'intera specie e adesso anche oltre. Questa espansione ha incontrato resistenze ad ogni stadio. Ancora nel XIX secolo era comune per i bianchi occidentali pensare agli Africani e agli Asiatici come ad esseri non appartenenti alla stessa specie e trattarli poco più che come oggetti (o, semplicemente, come «animali»).

## Problemi con i diritti

Si potrebbe, tuttavia, ritenere una sfortuna il fatto che il problema dell'etica animale abbia avuto la tendenza a concentrarsi sulla questione dei diritti, perché l'idea stessa di «diritto» è molto più problematica di quanto il frequente e facile appello che se ne fa nei discorsi pubblici potrebbe suggerire. Il significato reale della parola «diritti» è ambiguo, e può essere inteso in almeno due modi diversi. Uno è legato all'idea di diritto legale. Questi sono i diritti attribuiti dalle leggi umane e riconosciuti dalla legge. I diritti legali possono cambiare in base al luogo e al periodo storico in cui viviamo e spesso sono altamente dipendenti da circostanze economiche e politiche. Il diritto all'accesso a una libera assistenza sanitaria, ad esempio, varia anche di più. Anche i diritti dei lavoratori differiscono da paese a paese. In Gran Bretagna, nel 2003, il codice penale pose delle limitazioni all'antico diritto ad essere



giudicati da una giuria, e da allora ci sono state diverse proposte per limitare ulteriormente questo diritto.

Mentre i diritti legali sono prodotti del sistema legale che possono essere garantiti o cancellati da un Parlamento, i diritti naturali non possono essere creati o annullati da nessuno, indipendentemente dal fatto che la legge li riconosca oppure no e che le persone li rispettino oppure no. La più famosa espressione di questo modo di intendere i diritti si trova nella Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America, dove si dichiara che «tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati di alcuni diritti inalienabili dal loro Creatore, che tra questi diritti ci sono la vita, la libertà e il perseguimento della felicità».

Penso che la maggioranza delle persone dia per scontato che noi abbiamo almeno qualche diritto naturale: quello di essere trattati allo stesso modo indipendentemente dalla razza e dal genere, quello della proprietà privata, quello di autodifesa, quello di essere liberi di credere in ciò che vogliamo, ecc. Tuttavia, fra i filosofi e i giuristi, l'esistenza di diritti naturali è un argomento di discussione scottante, ed è abbastanza comune sentire o leggere di persone che citano, approvandola, la famosa frase di Jeremy Bentham: «I diritti naturali sono una mera assurdità... diritti naturali e imprescrittibili, un'assurdità retorica, un'assurdità sui trampoli» (27).

Gran parte dello scetticismo deriva dalla riflessione su cos'è implicato dall'esistenza di un diritto. Ad esempio, la Dichiarazione di Indipendenza parla del fatto che i diritti sono *tutelati*. I diritti non soltanto esistono, ma necessitano anche di essere garantiti da qualcuno che abbia il potere e l'autorità per farlo. Che voi crediate in Dio oppure no, ciò rende i diritti non-naturali, in quanto non esistono se una deità o un'istituzione umana non provvede a dotarcene. In nessuno dei due casi si può dire semplicemente che i diritti ci sono.

**“I diritti non soltanto esistono, ma necessitano anche di essere garantiti da qualcuno che abbia il potere e l'autorità per farlo... La natura può dotarci di capacità evolute, ma non di qualcosa di astratto come un diritto.”**

La natura può dotarci di capacità evolute, ma non di qualcosa di astratto come un diritto.

Una questione correlata è se un diritto sia privo di significato se non ci sono i mezzi per confermarlo. Se, ad esempio, un governo ribadisce che ogni cittadino ha diritto di voto ma non indice mai le elezioni, si può dire che il diritto stesso in realtà non esiste? In maniera analoga, in un luogo dove le persone possono uccidere, ed effettivamente lo fanno, senza timore di essere punite, cessa di esserci un reale diritto alla vita? Se così fosse, i diritti potrebbero esistere realmente solo in un contesto sociale che li mantiene, il che suggerisce nuovamente che l'idea che noi siamo nati con determinati diritti non ha senso.

Una terza ragione per nutrire dubbi sul fatto che i diritti siano naturali è che la nozione di diritto varia enormemente da paese a paese, da periodo storico a periodo storico, e qualche volta non emerge neppure. Sebbene dal fatto che qualcosa sia naturale non segua immediatamente che le persone debbano riconoscerlo come tale, vi è certamente qualcosa di strano nell'idea di un universale che è ben lontano dall'essere universalmente riconosciuto.

Sovente, le persone sono riluttanti ad accettare il fatto che i diritti non siano naturali perché pensano che se i diritti fossero *solo* dei prodotti culturali allora sarebbero anche meno vincolanti. Ma forse, in questo caso, «solo» è fuori luogo. Un diritto non-naturale globalmente approvato e sostenuto è certamente più meritevole di un diritto naturale ignorato dalla maggioranza delle persone. Ciò che conta nel mantenere i diritti è il fatto che le leggi e le istituzioni li riconoscano e li valorizzino, non se siano o no naturali.

Più in generale, c'è una tendenza a equiparare «naturale» a «buono» e a vedere i loro opposti come «artificiale» e «cattivo». Analogamente, alcuni hanno la sensazione che se i diritti non sono naturali allora non sono neppure reali – sono soltanto idee che ci siamo inventati. Tuttavia, la realtà non separa nettamente le cose in reali, naturali e buone da una parte e false, non-naturali e cattive dall'altra. Ogni prodotto artistico è una creazione umana non-naturale,

così come ogni medicina salvavita, e tutti sono estremamente reali. D'altra parte, malattie e terremoti sono completamente naturali e, tuttavia, difficilmente benaccetti. I diritti perciò non sono necessariamente più deboli, meno meritevoli di tutela o meno reali se non sono naturali.

Se accettiamo che i diritti non siano naturali dobbiamo anche accettare che da un punto di vista morale non siano fondamentali. In altri termini, i diritti non costituiscono le fondamenta della nostra moralità sociale, piuttosto sono creati per aiutare a proteggerla. Ad esempio, dal momento che crediamo sia sbagliato uccidere, se non in circostanze eccezionali, creiamo un diritto alla vita per incastonare ciò in un principio evidente. Poiché riteniamo che sia sbagliato rubare e che sia giusto poter conservare i frutti della propria fatica creiamo un diritto alla proprietà. I diritti sono perciò un mezzo per inquadrare in principi di legge certi nostri giudizi a proposito di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

**“Ciò che conta nel mantenere i diritti è il fatto che le leggi e le istituzioni li riconoscano e li valorizzino, non se siano o no naturali.”**

Tuttavia, è importante notare che non tutti i valori morali sono tradotti nel modo migliore sotto forma di diritti. Ad esempio, possiamo pensare che l'adulterio sia sbagliato, ma non abbiamo un diritto alla fedeltà. Possiamo pensare, inoltre, che ogni bambino dovrebbe poter andare a scuola, ma inquadriamo ciò in un diritto solo se il nostro paese ha le risorse per provvedere all'istruzione universale. Anche mentire può essere considerato sbagliato senza che vi sia un diritto a che venga sempre detta la verità. Perciò, il solo fatto di non riconoscere un diritto ad avere qualcosa non significa che neghiamo che sia giusto averla.

La questione se i diritti siano naturali o no è ancora di grande attualità. Al momento, l'opinione prevalente è che non lo siano ed è in base a questa assunzione che proseguiamo il discorso, pur conservando l'idea che essi siano reali e importanti. Perciò, adesso possiamo tornare al quesito iniziale: gli animali hanno diritti?

## Diritti degli animali, responsabilità degli animali?

Alcuni vorrebbero sostenere che gli animali non hanno diritti per la semplice ragione che i diritti implicano responsabilità, e che gli animali non sono capaci di assumersi la responsabilità delle loro azioni. I gatti fanno semplicemente ciò che fanno i gatti, e lo stesso vale anche per gli animali più intelligenti, come i delfini, gli scimpanzé e i maiali.

Secondo questo modo di vedere, i diritti sono condizionali, non assoluti. Ad esempio, avere il diritto alla vita richiede che si rispetti il diritto degli altri. Così, se decidete di uccidere qualcuno dovete attendervi che il vostro diritto vi sia tolto, che possiate essere uccisi per autodifesa o anche come punizione. Analogamente, il vostro diritto alla libertà dipende dal fatto di non abusarne per commettere dei crimini; il vostro diritto alla libertà può esservi tolto se non rispettate quest'obbligo. Se ciò è corretto, allora la parola «inalienabile» nella Dichiarazione d'Indipendenza Americana è fuori luogo, o quantomeno fuorviante, dal momento che certi diritti possono essere sospesi se non del tutto aboliti.

Se si segue questa linea di ragionamento, sembra che gli animali non possano avere diritti, dal momento che non sono capaci di assumersi le relative responsabilità. È un argomento preciso, ma sembra essere affetto da un semplice e ovvio errore: il fatto che noi garantiamo certi diritti a certi esseri umani che non sono in grado di assumersi le relative responsabilità, in particolare bambini piccoli, persone con gravi handicap mentali o in coma. Se avere dei diritti comporta anche essere in grado di assumersi delle responsabilità, allora questi esseri umani non dovrebbero avere più diritti di un animale.

Non sarebbero molti quelli preparati ad affrontare questo genere di obiezione. Ma pare che non vi sia neppure la necessità di farlo. Il requisito di accoppiare un diritto con un'assunzione di responsabilità sembra applicarsi solo a coloro che sono ritenuti in grado di assumersi tale responsabilità. Per coloro che non lo sono, possiamo ancora decidere che hanno comunque qualche diritto. La maniera di riconoscere il loro difetto di responsabilità non è quella di negare loro ogni diritto, ma di cancellare solo quelli che implicano la

capacità di essere responsabili, come il diritto al voto, a contrarre matrimonio o a portare armi. Un neonato o un cane, al contrario, non ha necessità di assumere nessuna responsabilità per esercitare il proprio diritto alla vita. È sufficiente l'istinto a rimanere in vita.

Ma è corretto garantire questi diritti agli animali? Se, come ho sostenuto, i diritti non sono moralmente fondamentali, allora la risposta a questa domanda dipenderà in parte da cosa è moralmente fondamentale circa il modo in cui dovremmo trattare gli animali. Le risposte a questa domanda cadono in genere fra due estremi: «Come nostri eguali» e «come ci piace». Sebbene pochi si riconoscano in uno dei due estremi, capire perché ciò non accade potrebbe aiutarci a decidere in quale punto intermedio dello spettro ritrovarci.

Tuttavia, nessuno crede che dovremmo letteralmente trattare gli animali come se fossero esseri umani, ad esempio iscrivendo le trote nelle liste di attesa per le case popolari. «Uguale» deve significare tenere nella stessa considerazione gli uomini e gli animali per quel genere di interessi che abbiamo in comune riconoscendo, però, che i loro interessi non sono in genere gli stessi nostri. Ciò nonostante, anche nei confronti degli esseri umani, noi non trattiamo tutti gli interessi allo stesso modo, ma ne consideriamo alcuni moralmente più rilevanti di altri. Ad esempio, è nel mio interesse che alle altre persone non sia permesso colpirmi, che mi sia data la miglior assistenza sanitaria che mi posso pagare e che i miei libri siano promossi nelle televisioni nazionali da Oprah Winfrey. Soltanto il primo di questi interessi comporta un obbligo per gli altri di trattarmi in un certo modo. Il fatto che un'ampia copertura da parte dei media sia nel mio interesse, al massimo richiede che nessuno possa impedirmi di ottenere questa copertura, non che qualcuno sia obbligato a fornirmela. Nel caso della miglior assistenza sanitaria che io posso pagarmi, si potrebbe persino sostenere che non dovrebbe essermi consentito comprarla, dal momento che l'assistenza sanitaria è un bene pubblico limitato che dovrebbe essere distribuito secondo i bisogni, non secondo la ricchezza.

Gli animali sono portatori di almeno qualche interesse, questo sembra essere evidente. Ma quanto peso dovremmo dare a questi interessi è una questione aperta. Prendiamo, ad esempio, l'interesse dei gamberi di continuare a esistere. Ciò implica un obbligo per

me di non ucciderli e di non mangiarli? Non è ovvio che sia così. Un gambero, quasi certamente, non possiede nulla di simile a un pensiero cosciente, per cui non è neppure consapevole di avere un interesse a sopravvivere e a trasmettere i suoi geni. Infatti, voi potreste dirmi che parlare di «interessi» in questi casi è metaforico e che senza una coscienza soggettiva di cosa è nell'interesse di un gambero, nulla lo è realmente.

La stranezza di parlare degli interessi degli animali risulta ancora più evidente se pensiamo a quanto peculiare sia il parlare di «contrastare» l'interesse di un animale. Per quanto possiamo sapere, gli animali non fanno progetti, almeno non oltre un esiguo numero di mosse. Come possiamo perciò ostacolare qualcuno che non ha piani che possano essere ostacolati? Come minimo, se confrontiamo gli interessi di un essere umano – a vivere, a sviluppare i propri progetti e a mantenere le proprie relazioni – con l'interesse degli animali alla semplice sopravvivenza, sembra difficile comprendere perché dovrebbero rivendicare gli stessi diritti su di noi.

L'unico interesse che gli animali sembrano avere e che sembra pretendere qualcosa da noi è quello di non provare dolore. Come scriveva Jeremy Bentham, molto in anticipo sui suoi tempi, nel 1789: «La domanda da porre non è “Possono *ragionare*?” né “Possono *parlare*?” ma “Possono *soffrire*?”» (28) (questa è una buona dimostrazione del fatto che si può difendere la causa di un trattamento etico degli animali e al tempo stesso rifiutare completamente l'idea che possano avere dei diritti naturali). Ciò non significa che abbiamo l'obbligo di diminuire le sofferenze degli animali nella massima misura possibile. Se così fosse, dovremmo impedir loro di darsi la caccia gli uni con gli altri e inoltre dovremmo battere la campagna alla ricerca di animali malati da curare. Ma suggerisce che, come minimo, abbiamo l'obbligo di non far soffrire gli animali inutilmente. Il dolore è un male, per chiunque ne soffra. Se siamo d'accordo con ciò (e anche qui vi sono argomenti contrari), allora può aver senso garantire agli animali un diritto a non essere maltrattati e ad essere allevati e macellati umanamente nelle fattorie. Inoltre, causare dolore agli animali per scopi futili, come quello di testare dei cosmetici, sembrerebbe essere un fallimento nel rispettare il loro legittimo

interesse a non soffrire. Infatti, in molte parti del mondo vi sono leggi che sanciscono questi diritti.

Tuttavia, per quanto riguarda il dolore come per ogni altro aspetto dei diritti degli animali fa certamente differenza il genere di animale di cui si parla. Il dolore è sempre dolore, ma può essere più o meno grave a seconda di come e quando viene patito, e da quale tipo di creatura vivente. Gli esseri umani, ad esempio, sono spesso terrorizzati dalla prospettiva di patire il dolore fisico e ossessionati dal ricordo di qualche forma di sofferenza particolarmente odiosa. Il dolore che si prova durante il parto o che si auto-infligge un maratoneta può essere sopportato in modi in cui il dolore inflitto dolosamente da terze parti non può. Analogamente, il dolore del parto è spesso ritenuto più sopportabile perché le donne sanno che porterà a un risultato positivo. Il nostro ricordo di quanto dolorosa fu una certa esperienza può variare in rapporto al momento in cui fu patita: lo stesso livello di dolore al termine di un'operazione chirurgica, ad esempio, resta nella memoria più di un equivalente dolore percepito all'inizio o durante (29).

Più semplicemente, potremmo dire che il dolore comincia ad essere un tipo di sofferenza più grave quando non è soltanto percepito *in un dato momento*, ma diventa parte di un'esperienza ricordata o anticipata *nel tempo*. È per questo che il dolore umano, ritengo, conta di più del dolore di un animale. Un animale che vive solo nel qui e ora può certamente avere un momento difficile, che si dovrebbe evitare se possibile, ma non appena è passato la sua vita riprende come prima. Non si può dire lo stesso per gli esseri umani. Se, come sembra plausibile, alcuni animali con una mente più sofisticata possono tramutare il loro dolore in questo genere di sofferenza prolungata – come ad esempio i cani sottoposti ad abusi che, in effetti, appaiono uscirne traumatizzati – allora abbiamo più ragioni per evitare di colpire questi animali rispetto a organismi viventi molto più semplici la cui esperienza svanisce nel momento stesso in cui è accaduta.

**“ Il dolore è sempre dolore, ma può essere più o meno grave a seconda di come e quando viene patito, e da quale tipo di creatura vivente. ”**

Ovviamente ci sarebbe molto altro da dire su questo argomento, ad esempio, sulla pretesa, da parte di chi è vegano per ragioni etiche, che i nostri doveri morali nei confronti degli animali vadano ben oltre il fatto di non causare loro una sofferenza non necessaria. Quello che ho delineato è un modo di pensare alla moralità degli animali che potrebbe spingere oltre la nostra riflessione. Invece di cominciare con la questione dei diritti, dovremmo pensare a quali sono gli interessi degli animali e se, e fino a che punto, tali interessi si traducano in obblighi morali per l'uomo. Quando ciò accade, e solo allora, dovremmo chiederci se garantire loro dei diritti sia il modo migliore di venire incontro a questa esigenza.

Non vedo come qualcuno potrebbe concludere che gli animali ci impongono dei doveri morali altrettanto stringenti di quelli imposti dagli altri esseri umani. Potrebbe accadere, tuttavia, che essi ci chiedano di impegnarci più di quanto già non facciamo. La cerchia morale può non continuare a espandersi indefinitamente, e può contenere cerchi differenti. C'è però la possibilità che, rispetto alle specie non-umane, noi non abbiamo ancora incluso al suo interno tutto quel che dovremmo.



# L'ABORTO È OMICIDIO?

## *Il valore della vita umana*

*La questione se l'aborto sia omicidio è di gran lunga l'elemento più importante nel dibattito sulla sua moralità, anche più del diritto della donna alla scelta: un uomo, o una donna, non ha il diritto di scegliere di uccidere, per cui i problemi sul diritto alla scelta si applicano solo se abbiamo già deciso che l'aborto non è una forma di omicidio. Non c'è modo di evitare questo nodo centrale.*

Recentemente, arrivando a Huntsville, in Alabama, la prima cosa che ho visto è stato un gruppo di manifestanti davanti a una clinica per aborti. «L'aborto uccide» si leggeva, tautologicamente, su uno dei cartelli. «Gesù ama i tuoi figli» diceva un altro e, ancora, «nella corte di Dio l'aborto è omicidio». Quando parlai con i manifestanti ed essi scoprirono che venivo dal Regno Unito, uno di loro mi disse: «Voi uccidete un sacco di bambini, laggiù». «Vergogna per il vostro paese», intervenne un altro.

È fin troppo facile per quelli di noi che difendono il diritto all'aborto etichettare come fanatici le persone con sentimenti opposti ai nostri. Se veramente credete che un embrione umano abbia lo stesso diritto alla vita di un neonato, allora l'aborto è un omicidio su larghissima scala: ogni anno vi sono circa duecentomila aborti nel Regno Unito, più di un milione solo negli Stati Uniti e oltre quaranta milioni in tutto il mondo. Se pensate al fatto che la gente scende in piazza quando anche un solo adulto viene ucciso per ordine dello Stato, potete ben capire come mai le proteste antiabor-

tiste suonino così forti. Se voi foste d'accordo con la loro analisi di cos'è l'aborto, non fareste lo stesso?

## La sacralità della vita

Il principio cui si fa maggiormente appello nel dibattito sull'aborto (e anche in quello sull'eutanasia, discusso nel prossimo capitolo) è la sacralità della vita: ossia il fatto che la vita è *il* valore supremo e, come tale, non può mai essere sopravanzato da diritti alla libera scelta o all'autonomia. Tuttavia, sebbene la locuzione «sacralità della vita» sia invocata molto spesso, è assai improbabile che qualcuno ci creda realmente. Solo una piccola minoranza di noi è vegana, e i

**Le obiezioni all'aborto si fondano su basi piuttosto fragili se non si richiamano a nulla più che all'appello alla sacralità della vita.**

vegetariani devono ammettere che, se vogliono nutrirsi con prodotti ottenuti dal latte, è necessario che degli animali debbano essere uccisi. Solo una piccola minoranza è strettamente pacifista – coloro che non ucciderebbero neppure per autodifesa – e molte persone pensano che

ci possano essere delle guerre giuste. Anche se la Bibbia sembra affermare la sacralità della vita nel conciso, e apparentemente scevro di ambiguità, comandamento «Non uccidere» (30), ciò raramente viene interpretato come una proibizione assoluta di ogni forma di uccisione, senza eccezioni, e normalmente è considerato compatibile con qualche forma di combattimento militare e di autodifesa. Questo perché la parola ebraica *râtsach* usata nell'*Esodo*, normalmente si riferisce a un'uccisione volontaria e senza causa. Per un tentativo coerente di rispettare veramente la sacralità della vita sarebbe opportuno, piuttosto, rivolgersi a una religione come il Jainismo, i cui adepti osservanti si coprono la bocca per evitare di inghiottire involontariamente i moscerini. Per quasi chiunque altro non esiste un principio coerentemente applicato che stabilisca che è sempre sbagliato porre termine a una vita. Le obiezioni all'aborto si fondano su basi piuttosto fragili se non si richiamano a nulla più che all'appello alla sacralità della vita.

Se non accogliete il punto di vista estremo della sacralità della vita, allora la questione rimane sempre quella di chiedersi: quand'è

che è permesso porre fine a una vita? Una risposta coerente con l'opposizione all'aborto ma che permette l'autodifesa e le guerre giuste sostiene che è sempre sbagliato uccidere tranne quando ciò è necessario per proteggere la propria vita o quella di altri. Ma cosa dovrebbe giustificare un tale principio? Per rispondere a ciò dobbiamo focalizzarci sul concetto apparentemente semplice che sta al cuore del problema: quello di «vita umana». La prima domanda è: cosa rende la vita umana così meritevole di protezione? La seconda è: quando comincia la vita umana? Come vedremo, la nostra risposta alla prima domanda indirizza anche la risposta alla seconda.

## **Il valore della vita umana**

Perché pensiamo sia così importante proteggere la vita umana? Ci sono due possibili risposte. Una è che la vita umana ha un valore intrinseco in sé e per sé. Independentemente dalla persona o dalla condizione in cui si trova, la vita umana è sempre preziosa. Ciò può sembrare un principio nobile e retto ma, così com'è, rappresenta semplicemente un'affermazione, e la maggioranza delle persone può facilmente immaginare situazioni nelle quali non lo difenderebbe. Nella maniera più ovvia, pensate ai casi in cui qualcuno ha subito danni gravi e irreversibili al cervello che implicano che non riprenderà mai più conoscenza e sarà semplicemente tenuto in vita da una macchina. Molte persone sarebbero d'accordo sul fatto che non c'è alcun valore nel mantenere in vita un corpo umano indefinitamente, se questo corpo non ospita più una vita cosciente. Se ciò è vero, allora noi, di fatto, non attribuiamo valore alla vita umana in sé e per sé, independentemente dal tipo di vita che consideriamo.

Le discussioni su questi casi possono essere complicate dalla preoccupazione che la diagnosi di uno stato vegetativo permanente sia corretta. Qualcuno può obiettare contro la conclusione che queste forme di vita non meritano di essere mantenute sostenendo che noi non possiamo sapere con assoluta certezza se la persona, in realtà, non stia ancora avendo qualche pensiero e non abbia ancora la volontà di vivere. Nella vita reale vi sono casi in cui la perdita di coscienza irreversibile è un fatto certo, a causa dell'area del cervello che è stata distrutta. Ma anche se, in pratica,

non potessimo mai sapere se questa situazione si è effettivamente verificata, il punto sollevato dall'esempio è già sufficientemente chiaro se letto in forma ipotetica: *se* il vostro corpo venisse mantenuto in vita ma voi aveste perduto conoscenza per sempre, allora non ci *sarebbe* valore nel mantenere il proprio corpo in vita per se stesso. Ciò resterebbe vero anche se voi non foste mai d'accordo nello staccare la spina a un paziente nella vita reale perché vi resta sempre qualche dubbio sul fatto che la perdita di coscienza sia o meno permanente.

“Ciò che è prezioso non è la semplice esistenza di un esemplare di *Homo sapiens*, ma ciò che questa esistenza in genere comporta, cioè una vita, personale e cosciente.”

L'idea che il valore della vita umana risieda semplicemente nell'essere creature di un certo tipo biologico è sostenuta dal modo in cui ci rapportiamo verso gli animali che ci sono più vicini nell'albero delle specie. Se il posto che occupiamo nella tassonomia biologica è quello che conta, allora c'è un

forte argomento per attribuire pari valore alla vita di scimpanzé, bonobo ed esseri umani. Usando l'analisi del DNA, gli scienziati della Wayne State University di Detroit hanno sostenuto che *Homo sapiens*, *Homo troglodytes* (scimpanzé) e *Homo paniscus* (bonobo) dovrebbero tutte essere classificate come specie di uno stesso genere (31). Altri sono giunti alla stessa conclusione spostando gli esseri umani dall'altra parte, come suggerito dal titolo del libro di Jared Diamond, *Il terzo scimpanzé: ascesa e caduta del primate Homo sapiens*. Ma ben pochi pensano che questa riclassificazione implichi di dover valutare le vite degli scimpanzé e dei bonobo allo stesso modo di quella umana, anche se ritenessimo di dover attribuire loro più valore di quanto si faccia adesso.

Se questa linea di pensiero è corretta, allora siamo condotti al secondo tipo di argomento per valutare la vita umana: ciò che è prezioso non è la semplice esistenza di un esemplare di *Homo sapiens*, ma ciò che questa esistenza in genere comporta, cioè una vita, personale e cosciente. Questo è il motivo per cui salverem-

mo prima un essere umano da un edificio in fiamme rispetto a una dozzina di primati. Nonostante le indiscutibili somiglianze con noi, gli scimpanzé non hanno progetti di vita, valori personali e credenze metafisiche. Come tutti gli altri animali, eccetto gli esseri umani, essi vivono alla giornata, momento per momento. Nessun piano viene frustrato dalla loro morte, nessuna ambizione rimane incompiuta, a parte qualcuna minore e immediata, come accoppiarsi con un altro scimpanzé o aprire qualche noce.

Nei giorni successivi al concepimento, un uovo umano fecondato (uno zigote e in seguito una blastocisti) non ha certamente nessuna delle caratteristiche che attribuiscono alla vita di un essere umano completamente sviluppato tutto il suo valore. Infatti, anche un topo ha una maggior consapevolezza di un *Homo sapiens* a questo punto del suo sviluppo. Questo è il motivo per cui, nel Regno Unito, sulla base del rapporto del 1984 della Commissione Warnock, la legge sulla Fecondazione Umana e l'Embriologia (HFE) del 1990 consente la ricerca condotta sugli embrioni umani fino a quattordici giorni dopo la fecondazione. Fino a quel momento nemmeno «un precursore di ciò che infine verrà a costituire il sistema nervoso» si è ancora formato, e non si può neanche sapere se l'embrione si dividerà in due gemelli. Secondo il rapporto Warnock:

*Un embrione umano non può essere pensato come una persona, e neppure come una persona potenziale. È semplicemente un insieme di cellule che, a meno che venga impiantato in un ambiente uterino umano, non ha alcun potenziale di sviluppo. Non c'è motivo, perciò, di accordare a queste cellule un qualche status meritevole di protezione (32).*

Se considerate lo sviluppo del feto in questa maniera così accurata non è chiaro neppure in che punto dovremmo dire che la vita umana incomincia. Si può dire che la vita di un gemello è iniziata prima ancora che si sappia se l'embrione diventerà un feto oppure due? Anche se decidiamo che, biologicamente parlando, un *Homo sapiens* identificabile inizia a esistere in un certo momento durante la fecondazione o dopo di essa, ci si potrebbe ancora chiedere se

ciò è moralmente significativo o se, invece, non dovremmo chiederci quand'è che inizia la vita della *persona*.

Nessuno nega che il feto sia vivo. Ma se accettiamo il fatto che la vita umana ha valore perché rende possibile una vita cosciente, questo sembrerebbe implicare che ci siano periodi durante lo sviluppo iniziale del feto nei quali esso non ha nulla di paragonabile al valore di una piena vita umana. Piuttosto, il feto acquista gradualmente le caratteristiche che gli danno tale valore e, a un certo punto, ne

**“ Sia in diritto che in etica, c'è spesso una vana necessità di tracciare linee di demarcazione là dove la natura rifiuta di fornire confini precisi. ”**

ha a sufficienza da garantirgli la stessa protezione cui ha diritto un neonato. Dal momento che non vi è nessun istante magico nel quale la coscienza fa il suo ingresso nell'esistenza, non sarà mai possibile tracciare una linea di demarcazione precisa fra questi due stadi dello sviluppo. Ma una linea dobbiamo comunque tracciarla,

altrimenti siamo costretti a rinunciare a ogni distinzione fra la distruzione di alcune cellule e l'omicidio.

### **Tracciare linee**

Sia in diritto che in etica, c'è spesso una vana necessità di tracciare linee di demarcazione in situazioni in cui la natura rifiuta di fornire confini precisi. Lasciamo da parte per un momento i casi più controversi e pensiamo a cose come la negligenza. Ci sono alcuni casi evidenti in cui si è attenti e scrupolosi il più possibile e altri in cui si è imprudentemente trascurati. Ma a che punto l'essere meno che completamente vigile si tramuta in una colpevole negligenza? Non esiste una precisa regola astratta per stabilirlo: dipenderà dalla situazione, da ciò che la persona in questione conosce, dalle risorse di cui può disporre, ecc. Oppure pensate alle vostre responsabilità quali testimoni di un incidente. Una persona che ignora un'altra persona gravemente ferita perché vuole comprarsi un gelato è certamente biasimevole, mentre qualcuno che entra in un edificio in fiamme per salvare le persone che si trovano all'interno è un eroe. Ma a che punto un accettabile diritto a proteggere i propri

interessi si trasforma in un indifferente disprezzo per il bene degli altri?

In nessuno di questi casi, tuttavia, la mancanza di una netta linea divisoria porta la gente a concludere che non vi sia una reale e importante differenza fra prendersi cura ed essere negligente o fra essere coraggiosi e indifferenti. E così deve essere. Non c'è un punto preciso dello spettro nel quale il rosso diventa arancione o l'arancione diventa giallo, ma chiunque pensasse che ciò significa che non c'è differenza fra il rosso e il giallo avrebbe necessità di far controllare tanto la sua logica quanto i suoi occhi.

Nel dibattito sull'aborto, tuttavia, è abbastanza comune sentire persone che individuano, nella mancanza di un confine preciso fra il bambino e le cellule fecondate, una ragione per trattare entrambi nello stesso modo. Tutto quel che la mancanza di un confine preciso ci dice è che dovremmo tenerci dalla parte della ragione: è meglio rendere un'automobile più sicura del necessario che non sicura

abbastanza; è meglio evitare qualsiasi cosa che *potrebbe* causare a un animale una sofferenza non necessaria piuttosto che evitare semplicemente quelle cose di cui siamo sicuri che causerebbero sofferenza; e così via.

In pratica, allora, se tracciamo una linea fra un aborto accettabile e un infanticidio *in utero*, sarà in un punto in qualche modo arbitrario. Tuttavia, fino a quando è arbitrario all'interno di un periodo dello sviluppo nel quale siamo sicuri che l'embrione non merita ancora di vedersi riconosciuti gli stessi diritti di un bambino, l'arbitrarietà è giustificata.

Nel decidere dove tracciare questa linea, la biologia diviene importante quanto la filosofia. Dalla filosofia abbiamo bisogno di sapere quali sono le caratteristiche moralmente significative che danno alla creatura il diritto alla vita. Dalla biologia abbiamo bisogno di sapere quando queste caratteristiche emergono. Fra coloro favorevoli all'aborto, la maggioranza è d'accordo sul fatto che per le prime

**“A che punto un accettabile diritto a proteggere i propri interessi si trasforma in un indifferente disprezzo per il bene degli altri?”**

quattordici settimane il feto non è sufficientemente sviluppato da dovergli dare la stessa protezione che si offre a un bambino. Tali valutazioni si basano sulle seguenti considerazioni: quanto il feto è consapevole di se stesso e dell'ambiente, quanto è sensibile al dolore, quanto è ancora lontano lungo il cammino che lo porta a prendere le sembianze della sua individualità dopo la nascita, e così via. Ci sono argomenti diversi per scegliere momenti diversi nel corso dello sviluppo come particolarmente significativi, ma per gli scopi

**« Dalla filosofia abbiamo bisogno di sapere quali sono le caratteristiche moralmente significative che danno alla creatura il diritto alla vita. Dalla biologia abbiamo bisogno di sapere quando queste caratteristiche emergono. »**

presenti è sufficiente comprendere il caso generale per convincersi che tali momenti esistono.

Naturalmente, molti sostengono che non può essere tracciata nessuna linea, non perché il confine fra due diversi stadi moralmente significativi sia sfumato, ma perché non c'è nessuna differenza. Ogni essere umano ha lo stesso diritto alla vita a partire dal momento in cui viene concepito.

Le due giustificazioni per questa posizione che abbiamo visto prima – la sacralità della vita e l'importanza della pura e semplice appartenenza alla specie – non sembrano essere all'altezza del compito. Ci sono altri argomenti più efficaci?

Molti ritengono che la loro religione imponga di opporsi ad ogni forma di aborto. Teologicamente parlando, tuttavia, non è affatto ovvio che i Cristiani o i credenti di qualsiasi altra religione debbano opporsi all'aborto. Non c'è nulla, nella Bibbia, che sia esplicito su questi temi, ed evocare il sesto comandamento è semplicemente un modo di evitare la questione, dal momento che il problema è se l'aborto debba o no essere considerato omicidio. Altri passaggi biblici che talvolta vengono citati sono molto più vaghi. Ad esempio, la Bibbia parla spesso del fatto che Dio ci crea nell'utero, ma dato che nessuno dubita del fatto che la vita cominci nell'utero, ciò non sembra portarci molto lontano. Altri potrebbero citare il famoso passo biblico in cui Giobbe dice: «Il Signore ha dato, il Signore ha tolto» (33), ma in esso non si afferma chiaramente che *soltanto* Dio può riprendersi la vita umana.



Alcuni dicono che la vita è un dono di Dio e che soltanto Dio può riprendersela. Come sottolinea la filosofa Mary Warnock, in questo modo, però, la vita suona molto più come un prestito che come un regalo. Alcuni possono accettare queste argomentazioni e sostenere che rispecchiano precisamente quello che è la realtà: le nostre vite sulla Terra sono una sorta di prestito e noi riceviamo il dono della vita eterna solo alla fine e se abbiamo fatto le cose giuste, incluso non aver ucciso nessuno. Ma sebbene ciò sia coerente, semplicemente non vi è una chiara evidenza che sia quello che le religioni principali realmente chiedono. E anche se il principio generale fosse chiaro, applicarlo al feto sin dal concepimento non risponde alla questione su quando la vita realmente abbia inizio. Se non c'è un essere umano fino ad almeno quattordici settimane di vita del feto, e forse oltre, allora il Signore, la vita, non l'ha ancora donata e non c'è nulla da togliere.

## **Vita sfumata**

Sembra allora che, sebbene molti desiderino trovare linee certe di demarcazione fra uccisioni giustificate e ingiustificate e fra una semplice collezione di cellule e un essere umano degno di vedersi riconosciuti gli stessi diritti di un adulto, in realtà tali linee non esistano. Ciò può essere imbarazzante perché, dopo tutto, si tratta di un serio problema di vita e di morte. Abbiamo bisogno del massimo della chiarezza quando la posta in gioco è così alta. Ma se la realtà non contiene questo grado di chiarezza, allora nessun desiderio, per quanto grande, che ciò non sia così potrà cambiare le cose. Qualche volta dobbiamo cavarcela fra incertezza e vaghezza anche quando si tratta di risolvere i problemi più profondi e importanti della vita. È questa, piuttosto che una risposta netta riguardo la questione se l'aborto sia morale o no, la conclusione più chiara e certa che possiamo trarre da questo dibattito.

# L'EUTANASIA DOVREBBE ESSERE LEGALE?

*Il diritto a porre fine alla propria vita*

*Immaginate la cosa di cui avete più paura, immaginate di sapere che accadrà, e di non poter fare nulla per impedirla, non perché ciò sia praticamente impossibile, ma perché è illegale. Immaginate che la persona che amate di più al mondo soffra, vi chieda di aiutarla a eliminare il dolore e che voi non possiate farlo, di nuovo non perché non ne abbiate i mezzi ma perché vi manca il diritto legale per farlo.*

Non penso di poter immaginare cose come queste. È un pensiero verso il quale i miei tentativi e la mia empatia generano un tale disagio che, involontariamente, un qualche meccanismo di autodifesa stacca la spina alla mia immaginazione. Brian Pretty non aveva bisogno di usare la sua immaginazione: questa per lui era la realtà. «Diane si trovava a dover passare quello che aveva previsto e da cui era terrorizzata – e io non potevo fare nulla per aiutarla» (34), disse dopo che sua moglie era caduta in coma a seguito di difficoltà respiratorie causate dalla SLA. Diane aveva combattuto una battaglia legale negli anni che precedettero la sua morte, cercando di stabilire che suo marito non avrebbe potuto essere perseguito, ai sensi della legge sul suicidio del 1961, per aver aiutato e favorito il suo suicidio nel caso avesse deciso che la sua sofferenza era divenuta insopportabile. Portò la sua causa di fronte alla più alta corte di giustizia

del Regno Unito, la Camera dei Lord, e anche davanti alla Corte europea dei diritti dell'uomo. Ma perse e, nel maggio 2002, morì proprio nel modo che aveva cercato di evitare combattendo la sua battaglia legale.

Da questa storia potete capire perché molte persone sostengono il «diritto a morire». La locuzione è fuorviante, perché non è illegale (nella maggior parte dei paesi, almeno) per un adulto commettere suicidio o rifiutare trattamenti che lo conservino in vita. Ma è quasi sempre illegale aiutare un altro a morire. E allo scopo di terminare la propria vita senza dolore, spesso si ha necessità di questo aiuto, specialmente se si soffre di una di quelle terribili malattie degenerative del sistema nervoso che rendono totalmente dipendenti dagli altri anche per le attività umane più basilari, come mangiare, lavarsi e andare in bagno.

Le persone spesso hanno convinzioni molto forti su entrambi i fronti di questo dibattito. Per riflettere chiaramente su quello che è forse il più disturbante dei problemi, dobbiamo essere molto precisi su quale sia la domanda che effettivamente ci poniamo: ossia se il suicidio assistito sia moralmente sbagliato o se debba essere legale. Come abbiamo visto nel capitolo *Le leggi sulla droga sono moralmente incoerenti?*, le due questioni sono collegate, ma non sono la stessa cosa, e le differenze sono cruciali.

## La tragica imprecisione della legge

Nel caso di Diane Pretty, i Law Lords che emisero la sentenza di primo appello resero evidente il fatto che la legge del Regno Unito opera sull'assunzione, propria del positivismo legale, che la corte «non ha titolo né ufficio per agire come un arbitro in campo etico o morale». Il suo compito è semplicemente quello di «accertare e applicare la legge dello Stato così com'è all'attualità» (35). La legge in questione era la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU), che fu incorporata nel sistema giudiziario del Regno Unito dalla Legge sui diritti umani nel 1998. Il caso Pretty faceva perno sull'interpretazione dell'articolo 2, che dice: «Il diritto alla vita di ogni persona è protetto dalla legge. Nessuno può essere intenzionalmente privato

della vita, salvo che in esecuzione di una sentenza capitale pronunciata da un tribunale, nel caso in cui il reato sia punito dalla legge con tale pena». Riassumendo le ragioni di Pretty, Lord Bingham scrisse:

*Lo scopo dell'articolo è quello di proteggere gli individui da terze parti (lo Stato e le pubbliche autorità). Ma l'articolo riconosce che spetta all'individuo scegliere se vivere o no e perciò protegge il diritto individuale all'autodeterminazione in relazione ai problemi della vita e della morte.*

Il suo caso si appoggiava anche all'articolo 3 della Convenzione, che afferma: «Nessuno può essere sottoposto a tortura né a pene o trattamenti inumani o degradanti». L'argomento portato avanti da Pretty era che, privata del diritto a porre fine alla propria vita, si trovava di fatto ad essere soggetta a una sofferenza inumana.

Pretty inoltre faceva riferimento all'articolo 8, che riguarda il rispetto della vita privata e familiare e dice che «non può esservi ingerenza di un'autorità pubblica nell'esercizio di tale diritto» eccetto in casi specifici in cui ciò sia assolutamente necessario. Infine, citava l'articolo 14, che protegge gli individui contro ogni discriminazione.

Come chiarito dai Law Lords nel prendere in considerazione questi riferimenti, essi non si sarebbero chiesti se la legge fosse giusta nell'impedire a Pretty di ottenere aiuto nel porre fine alla propria vita, ma solo se la legge le consentiva di farlo. E conclusero di no. I giudici sentenziarono che la proibizione del suicidio assistito non contravveniva alcuno dei suoi diritti sanciti nella Convenzione europea per i diritti dell'uomo. Coloro che pensano che la legge sia sbagliata, dunque, debbono cercare di cambiarla, e in effetti ci sono stati diversi tentativi di farlo che, al momento in cui sto scrivendo, non hanno avuto successo.

Tuttavia, dal fatto che una legge abbia delle conseguenze che si ritiene vadano contro ciò che è giusto non segue necessariamente che la legge debba essere cambiata. Le persone dicono cose come: «Non dovrebbe essere permesso» e «Ci dovrebbe essere una legge che lo impedisca» ma spesso il motivo per cui tali leggi non ci

sono è che sarebbero impraticabili o avrebbero altri effetti nocivi. La tragedia della legge è che essa deve fornire regole «o bianco o nero», quando invece la morale è piena di sfumature di grigio. Non accettare questo e aspettarsi invece che la legge produca sempre il risultato migliore da un punto di vista morale è irrealistico. Lord Bingham sottolineò questo aspetto nella sua sentenza quando citò il Dr. Johnson dicendo: «Le leggi non sono fatte per i casi particolari ma per gli uomini in generale» e «Consentire che la legge sia modificata secondo discrezione equivale a privare la comunità della legge» (36).

Ciò non significa che nell'applicazione della legge i giudici abbiano agito da puri positivisti legali interpretando la legge a prescindere dagli scopi morali che stanno dietro la Convenzione europea per i diritti dell'uomo. Ad esempio, Lord Bingham si riferì esplicitamente ai rischi di abuso nel caso la legge venisse allentata. Egli citò un rapporto della commissione della Camera dei Lord che dice:

*Siamo anche preoccupati del fatto che le persone più vulnerabili – gli anziani, le persone sole, malate o in miseria – si possano sentire pressate, in modo reale o immaginario, a chiedere una morte prematura... crediamo che il messaggio che la società invia alle persone vulnerabili e svantaggiate non debba essere quello, per quanto indiretto, di incoraggiarle a cercare la morte, ma al contrario debba rassicurarle della nostra cura nel sostenerle durante la vita.*

Questa è evidentemente una preoccupazione di ordine morale, e riferendosi ad essa Bingham di fatto riconosce che la corte non stava semplicemente interpretando la legge senza alcun pensiero per il suo contenuto etico, ma ne stava prendendo in considerazione anche lo scopo morale.

## **La moralità del suicidio assistito**

Lasciamo da parte la questione se il suicidio assistito debba essere legale e consideriamo semplicemente la sua moralità: cosa scopriamo? Il caso Pretty si basava su quattro articoli della Convenzione europea per i diritti dell'uomo che trovano il loro fondamento in impegni morali. In termini molto generali, quelli centrati sul diritto

degli individui a vivere autonomamente e a non essere costretti a fare cose che vanno contro il loro interesse, e il valore estremamente alto attribuito alla vita. Nei dibattiti sul suicidio assistito e sull'aborto sembra che le cose vadano come se i fronti opposti prendessero uno di questi valori e gettassero via il resto, così da essere o «per la vita» o «per la scelta». Ma, naturalmente, quasi tutti siamo pro entrambi. Il disaccordo sorge quando i due valori entrano in conflitto e dobbiamo decidere a quale dare la priorità.

Talvolta questo conflitto è radicato in convinzioni religiose. Tuttavia, anche per i credenti, la religione non risolve il problema, dal

**“Avere semplicemente una vita più lunga non significa avere complessivamente una vita migliore. La qualità importa quanto la quantità.”**

momento che persone appartenenti alla stessa religione spesso non sono d'accordo sull'etica dell'eutanasia e, a dispetto delle interpretazioni fornite da alcuni preti antiabortisti, non c'è nessuna evidente proibizione né nella Bibbia ebraica né in quella cristiana.

La presa di posizione «per la vita» è spesso (sebbene non sempre) basata sull'idea della sacralità della vita, che abbiamo analizzato nel capitolo precedente sull'aborto. Molte persone, volendo essere coerenti, accetterebbero il fatto che attribuire un altissimo valore alla vita non significa automaticamente che l'eutanasia sia sbagliata. Persone come Diane Pretty non hanno una visione pessimistica della vita. Infatti, potrebbero giustamente sostenere che amano la vita e che è proprio per questo che vogliono concluderla prima che divenga intollerabile. Potrebbe sembrare un esempio banale, ma provate a pensare a un artista importante che diventa consapevole del fatto che la qualità del suo lavoro è in calo da diversi anni. Se dovesse convincersi che non c'è modo di raggiungere di nuovo i livelli precedenti potrebbe pensare di ritirarsi, anziché continuare a produrre opere che non rendono giustizia a quello che era il suo momento migliore. L'amore e l'attaccamento al proprio lavoro sono ciò che lo conduce a interromperlo. Il caso della vita è, ovviamente, su un piano diverso, ma il principio è lo stesso: se avete amato la vita e sapete che tutto ciò che potete aspettarvi d'ora in poi è dolore e

una sofferenza così intollerabile da impedirvi anche di godere della compagnia delle persone che amate di più, l'amore per la vita potrebbe portarvi alla decisione di porre fine ad essa.

Eppure, alcuni sostengono che la vita ha un tale valore che vale sempre la pena di continuare, non importa quanto ciò sia orribile. Ma perché si dovrebbe pensare questo? Qualcuno può davvero credere che sarebbe meglio se, invece di morire alle dodici, una persona fosse torturata per dodici ore da mezzogiorno in poi e morisse a mezzanotte? Certamente, in una situazione del genere, tutti preferiremmo morire prima piuttosto che dopo. Per quanto estremo, questo esempio mostra il fatto che avere semplicemente una vita più lunga non significa avere complessivamente una vita migliore. La qualità importa quanto la quantità.

Ci sono ancora altri argomenti che usano questo altissimo, ma non inviolabile, valore della vita per opporsi all'eutanasia. Uno di questi sostiene che, essendo la posta in gioco così alta, bisogna sempre tenersi dalla parte della ragione. Non potete mai sapere cosa potrebbe accadere – diciamo una nuova rivoluzionaria scoperta scientifica – e finché c'è un barlume di speranza per un possibile ulteriore momento significativo nella vita, anche se non ci sono possibilità di ritornare alla normalità, la vita dovrebbe essere preservata. Un altro argomento, collegato a questo, è che se iniziamo a consentire il suicidio assistito nei casi estremi, allora rischiamo di avviarci lungo una china dove le persone vorranno porre fine alle loro vite per ragioni molto meno gravi, forse addirittura spinti da altri a volerlo, come Lord Bingham ammoniva.

Questi due argomenti sono interessanti perché nessuno dei due si basa sulla convinzione che il suicidio assistito sia sempre sbagliato. Piuttosto, entrambi ci richiamano al fatto che consentirlo è pericoloso. Nel primo, il pericolo sta nel fatto che nei singoli casi potremmo sbagliarci circa quanto valesse la pena vivere la vita futura. Nel secondo, il pericolo risiede nel fatto che potremmo aprire le porte a più uccisioni di quelle cui pensavamo. Questi pericoli, se reali, dovrebbero farci riflettere molto seriamente riguardo la legalizzazione dell'eutanasia. Sarebbe tragico se la rendessimo legale perché pensiamo che sia moralmente giustificata, ma così facendo

rendessimo le cose peggiori, provocando morti premature e non necessarie. Tuttavia, resta importante ricordare che queste non sarebbero comunque ragioni per pensare che il suicidio assistito, in sé, sia sempre sbagliato.

Penso che sarebbe altrettanto sbagliato considerare queste obiezioni di ordine puramente pratico o legale anziché morale. La moralità di un'azione non dovrebbe essere giudicata semplicemente dai suoi effetti immediati, ma da tutte le sue conseguenze, sugli altri, nel lungo termine e sul proprio profilo morale. Dobbiamo certamente prendere sul serio l'idea che un'azione possa apparire giusta (o almeno non sbagliata) in base ai suoi effetti immediati ma che possa, tuttavia, risultare corrosiva per certi valori. Questo è esattamente ciò che provano alcune persone nei confronti di certi aspetti del consumismo. Sembra non esserci nulla di sbagliato nel godersi una gita per fare acquisti o nel comprarsi qualcosa che migliori il nostro aspetto. Ma, quando facciamo queste cose ripetutamente rischiamo di diventare sempre più superficiali, materialisti e concentrati su cose senza alcuna importanza. In una maniera che per certi versi è simile ma per altri assai diversa, una società che consente il suicidio assistito può, qualcuno potrebbe sostenere, arrivare a dare meno valore alla vita.

Tuttavia, i rischi devono essere valutati e dobbiamo chiederci se i rischi connessi con il tollerare l'eutanasia – legalmente o moralmente – siano più gravi dei danni causati dal condannarla. Un argomento portato avanti dal fronte pro-eutanasia è che ogni giorno ci sono casi evidenti ed evitabili di sofferenza perché le persone non possono cercare aiuto per porre fine alle proprie vite. In più, quando il suicidio assistito è illegale, qualcuno, anticipando il momento in cui si troverebbe senza aiuto, potrebbe essere spinto a porre fine alla sua vita prima di quanto avrebbe fatto altrimenti, cioè quando ancora è in grado di farlo da sé. Perciò, anche se è importante individuare i pericoli connessi con il permettere il suicidio assistito, il semplice fatto che ne esistano non chiude definitivamente la questione.

## **Doppio effetto**

C'è un'altra considerazione importante da fare riguardo a questo problema. Nella legge e nella morale, particolarmente nella tradizione della Chiesa cattolica, vi è il principio del doppio effetto. Tale



principio afferma che c'è differenza fra un'azione intesa a causare la morte e un'altra che prevedibilmente causerà la morte ma che è intesa a causare qualcosa d'altro. Così, ad esempio, un medico può somministrare una dose alta di morfina a un paziente in fase terminale, nell'intento di eliminare il dolore, ben sapendo, così come lo sa il paziente, che un tale dosaggio finirà per ucciderlo. Questo non è omicidio, perché la morte sopravviene come una sorta di «effetto collaterale» che il paziente è disposto a subire. Se, tuttavia, il medico somministra la sostanza con la sola intenzione di uccidere il paziente, allora questo è un omicidio.

C'è una differenza moralmente significativa? Molti non ne sono convinti, e pensano che questo principio fornisca semplicemente una conveniente cortina fumogena. In pratica, ciò è sicuramente vero molto spesso. Un medico può avere l'intenzione di eliminare il dolore ma anche di porre fine alla vita, comprendendo che togliere il dolore fornisce un'opportunità di far arrivare quella morte confortevole che il paziente desidera. Certamente, in alcuni casi, se non vuole procurare la morte, allora il medico non dovrebbe neanche alleviare il dolore.

Sicuramente vi sono casi in cui non pensiamo che le persone siano meno responsabili per le loro azioni se le conseguenze sono soltanto previste ma non volute. Se, ad esempio, un esercito bombarda un'area abitata da civili, non è abbastanza dire che l'obiettivo era solo quello di uccidere gli insorti attivi in quell'area e che la morte dei civili è stata uno sfortunato effetto collaterale. Noi abbiamo l'obbligo morale di considerare tutte le conseguenze prevedibili delle nostre azioni, non soltanto quelle volute.

Così, sebbene ci sia chiaramente una differenza fra commettere un'azione con la sola intenzione di porre fine a una vita e fare qualcosa con intenzioni diverse o aggiuntive, questa differenza non sembra essere forte a sufficienza per mostrare, da sola, che il suicidio assistito è sbagliato mentre affrettare la morte come effetto collaterale di un altro trattamento non lo è.

## Una confusione più chiara

Sarebbe stato strano intitolare questa sezione «conclusione» quando, in effetti, sembriamo ben lontani da averne raggiunta una. Ma,

come ho detto nella prefazione, non è lo scopo di questo libro «risolvere» tutti i grandi problemi etici che vi vengono trattati. Piuttosto è quello di portarci a riflettere su di essi in maniera più utile. Ci saremmo potuti limitare a valutare soltanto se le persone hanno un diritto morale al suicidio assistito oppure no e quindi trarre la conclusione «perciò dovrebbe essere legale» oppure «perciò dovrebbe essere illegale». E questo è in effetti il modo in cui molti testi di filosofia morale presentano il dibattito. Ma penso che farlo sarebbe stato fuorviante fino al limite della irresponsabilità. Se vogliamo pensare seriamente a cosa dovrebbe dire la legge riguardo a importanti problemi morali, dobbiamo anche essere chiari riguardo alla relazione tra legge e morale e sul perché buone leggi possono talvolta avere conseguenze tragiche. Quando ciò accade, dobbiamo sempre chiederci se non potrebbero essere migliori. Non si dovrebbe assumere, ad esempio, che l'unico modo di proteggere le persone vulnerabili dal rischio di sentirsi spinte al suicidio assistito, sia quello di lasciare la legge così com'è. Ma le leggi quasi sempre devono tracciare delle linee di demarcazione in modi che, da un punto di vista morale, o permettono troppo o troppo poco.

Quando la Corte europea per i diritti umani respinse il suo ultimo appello, Pretty disse: «La legge mi ha tolto tutti i diritti». Possiamo capire perché pensasse questo, ma se riflettiamo vediamo che ciò è molto lontano dal vero. La Convenzione europea per i diritti dell'uomo ha dato a Pretty, e a tutti i cittadini dell'Unione europea, un gran numero di importanti diritti. Nel caso di Pretty, tuttavia, ciò è avvenuto al prezzo di toglierle il diritto che, nel suo terribile ma straordinario caso, era il più importante di tutti. Se ci fosse il modo di inquadrare tutti i nostri diritti in un modo che non comporti tali prezzi da pagare, certamente lo faremmo. Ma dobbiamo prendere in considerazione l'eventualità che questa cosa non sia possibile e che, talvolta, le leggi che nascono da validi impegni morali possano anche avere qualche conseguenza immorale.

# IL SESSO È UN PROBLEMA MORALE?

*L'etica al di là di un affettato pudore*

**L'**etica sessuale sembra essere un tema alquanto fuori moda. In molte introduzioni all'etica non lo troverete trattato. Peter Singer vi fa riferimento solo in modo sommario nel suo famoso libro *Etica pratica* e solo quando intende distinguerlo da problemi etici più seri, dicendo: «Il sesso non provoca alcun problema morale specifico» (37). Tale è stato il successo nell'epurare quasi completamente il campo delle discussioni etiche più serie dal tema sesso, che quando qualcuno solleva l'argomento, immediatamente sospettiamo (spesso a ragione) che la tale persona abbia qualche vessillo conservatore o religioso da sbandierare. Questo particolare vessillo non farà la sua comparsa qui, tuttavia io penso che ci sia ancora qualche problema reale e attuale nell'etica sessuale.

Una ragione per cui l'etica sessuale sembra essere obsoleta è che, da un lato, le vecchie ragioni per considerare il sesso materia morale sono state erose, mentre, dall'altro, migliori e differenti ragioni per considerarlo un soggetto proprio dell'etica non sono state riconosciute. Se aveste chiesto a chiunque, cento anni fa, perché non si dovrebbero avere rapporti sessuali con chiunque se ne abbia voglia, le ragioni addotte vi sarebbero sembrate ovvie. Le conseguenze pratiche di una gravidanza indesiderata o del contrarre una malattia

venerea potrebbero essere disastrose. Le società hanno l'abitudine di erigere dei tabù di fronte a comportamenti che danneggiano il gruppo e perciò in grande maggioranza hanno istituzionalizzato i legami di coppia monogami a lungo termine e condannato ogni altro genere di relazione sessuale. Queste norme furono supportate da argomenti teologici del genere che il sesso è un dono di Dio da usare solo all'interno di relazioni appositamente istituzionalizzate.

Queste considerazioni religiose, sociali e pratiche non hanno più una grande presa. La gran parte delle persone ha smesso di credere nei punti fermi tradizionali delle fedi maggiori, mentre la gravidanza e le malattie sono diventate entrambe meno minacciose con l'uso dei contraccettivi, dell'aborto e dei preservativi. Possiamo essere stati prematuri e compiaciuti nel pensare di poter avere rapporti sessuali liberi da ogni rischio, ma si possono minimizzare tali pericoli con poche specifiche precauzioni, cosicché finiscono per rimanere entro limiti accettabili. Ciò che è più importante per gli scopi presenti è che queste sono comunque solo preoccupazioni *pratiche*, non *morali*. Fino a quando non mettete altri a rischio di infezioni o di una gravidanza indesiderata, non sembra che tali rischi possano far sorgere più problemi morali di quelli posti dallo scalare una montagna o dal praticare il paracadutismo.

Non soltanto sembra che non ci sia nessuna buona ragione per non indulgere nel nostro piacere tanto quanto le opportunità, il desiderio e le nostre relazioni ci consentono, ma sembra anche esserci un incentivo positivo a farlo. È ormai entrata nella psicologia popolare l'idea che «reprimersi» sia negativo, e che esprimere la propria sessualità sia di importanza vitale. Perciò, mettete da parte la religione, mettete da parte la paura delle malattie e della gravidanza, adottate qualche teoria psicologica divenuta popolare e finirete con il domandarvi: «Perché non avere tanti rapporti sessuali quanti si può?». E a questo non sembra esservi nessuna obiezione valida.

## Etica e moralità

Ma il breve e in qualche modo rozzo quadro di come si sarebbe trasformata l'opinione popolare riguardo il sesso è, a mio avviso, fondato su una visione falsata dell'etica. Ci siamo abituati a pen-

sare all'etica in generale, e al comportamento sessuale nello specifico, come a una particolare forma di moralità: ossia un codice di condotta che stabilisce quali comportamenti sono o no accettabili, desiderabili o richiesti. Ci sono regole secondo le quali dovremmo vivere e violarle è, perciò, immorale.

Nel nostro caso, affinché un tale sistema morale abbia una qualche forza, il codice deve avere una fonte autorevole e prevedere un sistema sanzionatorio che assicuri che esso venga rispettato. Nel linguaggio giuridico, questo significa che abbiamo bisogno di un legislatore e di un potere giudiziario. Quando la religione era vista come la fonte della moralità, non c'erano problemi. Dio era sia colui che dava la legge sia colui che la faceva rispettare (anche se di solito la punizione era rimandata all'aldilà). Oggi, che ci troviamo nella situazione in cui persino molti di coloro che credono in un dio non vedono né la chiesa né alcuno dei testi sacri come una fonte affidabile, non c'è più nessuna legislatura morale riconosciuta.

Abbiamo quindi raggiunto la fine della moralità? Se per moralità intendiamo quel tipo di sistema di regole radicato in un'autorità che abbiamo descritto sopra (al quale riserverò il termine, d'ora in poi), allora è altamente possibile che sia così. Ma, sebbene il concetto di etica intesa come moralità sia quasi certamente il punto di vista più diffuso nella società in generale, non è certamente l'unico. In realtà, la principale alternativa è anche più antica della moralità. Prendete un trattato di etica di uno dei grandi filosofi greci dell'antichità e rimarrete colpiti da quanta poca «moralità» nel senso detto sopra contiene. Ciò di cui tali testi si preoccupano ripetutamente è che cosa sia richiesto per vivere una buona vita. Ma il «buono» degli antichi non è il «buono» della moralità, come fu osservato, notoriamente, da Nietzsche (38). «Buono», per gli antichi Greci, sta per l'opposto di «cattivo». Ciò che è buono è ciò che fa scorrere bene la vita. Amici, salute, onore e integrità, tutto contribuisce a far

**«Perciò, mettete da parte la religione, mettete da parte la paura delle malattie e della gravidanza, adottate qualche teoria psicologica divenuta popolare e finirete con il domandarvi: «Perché non avere tanti rapporti sessuali quanti si può?»»**

vivere bene la vita e perciò è considerato buono. La povertà, l'isolamento e la perdita dei diritti civili concorrono a viver male la vita e perciò sono cose cattive. Il povero non è cattivo nel senso morale della parola, ma quasi sempre il povero vive una vita che va male in qualche maniera significativa. Se non pensassimo questo, allora non sentiremmo neppure alcun obbligo morale di aiutare ad alleviare la povertà. Perciò, cosa accade se cominciamo a pensare all'etica sessuale non nei termini di regole morali e proibizioni ma nei termini del ruolo che ha il sesso in una vita felice?

## **Il sesso e una vita felice**

Ci sono due maniere alternative per cercare di migliorare la propria vita. Un modo è quello di affrontare ogni situazione con spirito calcolatore, soppesando i pro e i contro di ogni opportunità e scegliendo quella più vantaggiosa. Ciò sembrerebbe incoraggiare un comportamento sessuale opportunistico. Ad esempio, una donna si trova in vacanza, lontano dal suo compagno di vita. Incontra un uomo attraente e nasce l'opportunità di vivere un'avventura. Cosa dovrebbe fare? Se va a letto con l'uomo ci sono ovvi vantaggi per lei e per l'uomo. Dato che il suo compagno non lo saprà mai non ci sono danni per lui. Anzi, secondo le personalità coinvolte, possono esserci effetti positivi per la loro relazione. Tornare ringiovanita dalla vacanza gioverà a entrambi; rientrare risentita e dopo aver perso un'occasione a causa del suo sentirsi in obbligo verso il partner può nutrire solo ulteriore risentimento. Fatti questi calcoli etici, la donna conclude che la vita procederà meglio per tutti se si concede la sua avventura.

Naturalmente, questo non è l'unico modo di raccontare la storia. Se la donna si sente in colpa, se l'uomo si scopre essere uno psicopatico, se il segreto non può essere mantenuto, allora i calcoli cambiano. Ma i calcoli spesso funzionano come li ho descritti. In realtà, scommetterei che questo tipo di ragionamento è proprio quello che permette a milioni di persone nel mondo, ogni anno, di giustificare le loro infedeltà.

Ciò che questo rivela è che, forse senza che venga esplicitamente riconosciuto, il consequenzialismo si è affermato come l'etica im-

plicità del nostro tempo. Opera in una forma socialmente responsabile – «se questo non danneggia nessuno, allora non c'è nulla di sbagliato nel farlo» – e in una egotistica – «se posso cavarmela, allora lo faccio». Entrambe le forme condividono due caratteristiche essenziali. La prima è che non sono morali nel vecchio senso della parola. Non si preoccupano di seguire regole, ma di valutare azioni o insiemi di azioni individuali in base ai loro meriti. La seconda è che entrambe implicitamente fanno proprio il modo di vedere l'etica come qualcosa che riguarda «la riuscita della vita». Nella prima versione si prendono in considerazione tutte le vite, nella seconda soltanto la vita dell'agente stesso.

Quanto questa etica sia persuasiva è dimostrato da quanto di frequente le persone giustifichino il fatto di fare qualcosa generalmente ritenuto sbagliato dicendo: «Non fa male a nessuno». Questo è il motivo per cui la promiscuità sessuale ha smesso di essere un tabù: gran parte delle persone semplicemente non credono che provochi qualche danno.

C'è, tuttavia, un secondo punto di vista su come si può rendere migliore la propria vita, basato sul carattere o, in termini fuori moda, sulla virtù. Torniamo alla donna in vacanza. Il calcolo sembra lineare. Ma fermiamoci un momento. Se questo è il modo in cui conduce la propria vita, cosa diventerà in realtà la sua relazione con il partner? Assumiamo che si conoscano abbastanza bene l'un l'altra da sapere come ragionano riguardo all'etica. Lui sa che lei farà sempre ciò che è bene per lei se non lo danneggia, anche se ciò comporta menzogne, infedeltà e reticenze. Ciò avrà conseguenze sulla relazione? Questa consapevolezza può minare uno dei pilastri centrali di una relazione – la fiducia. Lui non può avere fiducia in lei perché sa che non c'è nulla che lei non farebbe se il compenso fosse alto abbastanza. E se lui non può fidarsi della fedeltà di lei, perché a sua volta dovrebbe essere fedele? Anche se l'opportunità non gli si presentasse mai, nella sua stessa situazione lui saprebbe che lei non si fermerebbe. E allora perché lui no?

Ci sono coppie nelle quali per ciascuno dei due è sufficiente sapere che il partner non gli farebbe del male e che sono entrambi felici di non ricevere domande sulle proprie relazioni o di venirne a conoscenza.

Ma penso che tali coppie siano estremamente rare. Per queste persone, non c'è nulla in questa visione dell'etica basata sul carattere o sulla virtù che suggerisca che il loro comportamento è sbagliato. A meno che uno non creda che la natura umana sia assolutamente uniforme, non possiamo evitare di concludere che ciò che è bene per una persona può non esserlo per un'altra. Questa non è una forma pernicioso di relativismo, perché lo stesso principio su «una vita riuscita» è stato applicato a tutte le persone. Semplicemente, riconosciamo che non tutte le persone sono uguali, e quindi ciò che può aiutare la vita di una persona a procedere bene può non aiutare quella di un'altra. Regalare dei tubetti di colore a un artista può aiutare la sua vita ad andare bene; regalarli a un atleta può non essere bene per nulla.

Tutto quel che mostrano i miei esempi è che esaminare un caso per volta *può* screditare le caratteristiche del carattere, che sono importanti affinché una vita proceda davvero bene a lungo. Relazioni intime, confidenti e strette sono considerate una buona cosa dalla stragrande maggioranza delle persone e dagli esperti psicologi, qualcosa che può davvero fare la differenza nella qualità della vita. Ma non possiamo godere di questo tipo di relazioni a meno che non abbiamo i tratti del carattere dell'integrità, della lealtà e della stabilità. L'opportunismo e una natura calcolatrice erodono la nostra predisposizione a questo genere di caratteristiche.

Aristotele fu sufficientemente intelligente da realizzare che i caratteri hanno bisogno di essere formati e rinforzati dalle tradizioni e dall'abitudine se si vuole davvero che si fissino. Non possiamo scegliere di attivare e disattivare alcuni tratti del carattere a piacimento. Questo è il motivo per cui anche il modo in cui conduciamo la nostra vita sessuale prima, durante e dopo esserci impegnati in una relazione è importante. La promiscuità può incoraggiare alcuni tratti caratteriali che è ragionevole pensare non aiutino l'individuo nel lungo termine. Gli individui, naturalmente, sono diversi l'uno dall'altro, perciò quel che segue non è necessariamente vero per tutti. Ma una parte abbastanza grande è vera per un numero sufficiente di persone da meritare di essere presa in seria considerazione.

Primo: la promiscuità incoraggia l'opportunismo, la tendenza a inseguire ciò che sembra dare benefici immediati. Questo non è cer-



tamente di aiuto, e talvolta è disastroso, quando la persona è coinvolta in una relazione a lungo termine. Questo punto può essere convalidato dalla teoria dei giochi, ma il buon senso è già sufficiente. Le persone su cui si può fare affidamento per un comportamento onorevole e costante, senza essere delle marionette, si comportano meglio, nel lungo termine, di quelle che ricercano attivamente il proprio vantaggio in ogni situazione che capita. La ragione è semplice: l'individuo che è visto come un opportunista discredita la fiducia che gli altri ripongono in lui, e senza fiducia, non possiamo ottenere i benefici di un reciproco scambio.

In una relazione, ciò che è fondamentale è che una perdita di fiducia erige delle barriere emozionali fra i partner. Non solo è probabile che saremo riconosciuti come degli opportunisti sin dall'inizio della relazione, il che significa che sarà molto difficile creare la fiducia, ma per molti sarà difficile cessare di essere opportunisti, minacciando anche il futuro della relazione. Non modifichiamo le nostre personalità soltanto perché iniziamo a impegnarci in una relazione.

Le cose vanno ancor peggio quando si aggiunge il secondo insieme di tratti della personalità che la promiscuità tende a incoraggiare: chiusura e reticenza. Di nuovo ci possono essere delle eccezioni, ma la promiscuità in genere comporta la necessità di nascondere i propri sentimenti, obiettivi, pensieri e desideri alle persone con le quali siamo più intimamente coinvolti. Per una persona che abbia coltivato questi tratti, può diventare davvero molto difficile iniziare a impegnarsi in una relazione. Se si è abituati all'intimità fisica senza intimità emozionale, può essere molto difficile passare all'apertura necessaria per impegnarsi in una vera relazione. Il terzo tratto è la tendenza a reificare i membri dell'altro sesso. Non per nulla certi luoghi per appuntamenti sono detti «mercati della carne». Quando una persona sostanzialmente è in cerca di sesso e nient'altro, quasi inevitabilmente vede le altre persone non nella loro interezza, ma solo in funzione delle proprie aspettative sessuali. La pornografia è stata criticata a lungo per il fatto di trattare le donne come oggetti, con tutte le conseguenze che questo implica. Ciò che non è osservato così di frequente è che la promiscuità fa lo stesso con i membri di ambo i sessi. Se origliaste un gruppo di uomini che parlano di una

foto su una rivista pornografica e poi gli stessi uomini che parlano di persone esposte ai loro sguardi in un night-club, potreste non essere in grado di distinguere le due conversazioni. Il fatto che ora è ugualmente accettabile che le donne vedano gli uomini nella stessa maniera sembra essere una delle più vacue vittorie nella lotta per l'uguaglianza dei generi.

Ci sono altri tratti caratteriali che spesso sono coltivati dall'abitudine alla promiscuità. Uno è il cinismo. Nonostante l'edonismo che tutto questo sembra comportare è notevole come la promiscuità fallisca, in così tanti casi, nel rendere più felici le vite private delle persone. Per quelle persone che considerano il sesso semplicemente qualcosa che si fa con altri, e per i quali ognuno è lì essenzialmente per il proprio svago, non stupisce che le idee dell'amore e dell'impegno sembrino niente più che favole. Come potete anche solo credere nell'aspettativa di una relazione impegnata ed emozionale quando i vostri appuntamenti rafforzano ogni volta il messaggio che le persone sono lì solo per quello che voi potete ricavarne?

Per ultimo, e forse più controverso, sebbene vi sia qualcosa di lusinghiero nell'essere oggetto di desiderio in quanto membro del sesso opposto, nel lungo termine dubito che la promiscuità in genere aiuti a sviluppare l'autostima. Nel vivere promiscuamente trattiamo gli altri e ne siamo trattati come nient'altro che mezzi per raggiungere il fine di una gratificazione sessuale. Ma, certamente, noi tutti vogliamo essere valutati più di questo. Abbiamo bisogno di essere accettati come una persona intera, non soltanto come uno strumento di piacere.

## **Il ritorno dell'etica**

Posso non aver ragione in tutto quanto detto sopra, e certamente non ho considerato nessuno dei tratti positivi che la promiscuità può aiutare a sviluppare (sebbene, a parte quello di aiutare a stare in sintonia con i propri desideri, non sono sicuro di quanti altri potrei citarne). Ma, anche se avessi ragione soltanto a metà avrei fatto abbastanza per stabilire che l'argomento sesso comporta alcune considerazioni importanti da un punto di vista etico. Il risultato non è una «carta della pruderie». Un rifiuto della promiscuità – anche se

è ciò che implicano i miei argomenti – non richiede il ritirarsi nel celibato o nella scelta: una vita, un partner. Ciò che mi interessa di più è stabilire che vi è un modo per considerare seriamente l'etica sessuale che non ha nulla a che fare con obsoleti intenti moralizzatori e che offre di più di un semplice richiamo alle migliori conseguenze. Affinché le nostre vite vadano bene, la maggioranza di noi ha bisogno di forgiare quel tipo di carattere che ci permette di impegnarci in una relazione onesta e duratura. Ci sono molte ragioni per credere che l'opportunismo sessuale indebolisca alcuni di questi tratti caratteriali. A tal fine, dovremmo considerare, invece, quali tipi di attitudine verso il sesso sviluppino i tratti caratteriali più vantaggiosi. Queste considerazioni ci portano a utilizzare i «dovresti», ma non quelli con il dito alzato tipici della vecchia morale sessuale. Ci sono dei condizionali: se vogliamo che le nostre vite procedano nel modo migliore possibile, allora dovremmo cercare di riflettere un po' di più sulle implicazioni del modo in cui conduciamo le nostre vite sessuali.

**“Nel vivere promiscuamente trattiamo gli altri e ne siamo trattati come nient'altro che mezzi per raggiungere il fine di una gratificazione sessuale.”**

Questa è una conclusione certamente troppo debole per i moralisti vecchia maniera. Non esclude tutte le avventure di una notte. Non esclude lo scambio dei partner per quelli che possono davvero convivere con tutto ciò che questo implica. Può anche esserci un numero significativo di persone per le quali è davvero congeniale una vita di amore libero. Ma ci fornisce un quadro di riferimento all'interno del quale possiamo cominciare a ripensare seriamente l'etica sessuale. Se riconosciamo i collegamenti che legano il carattere, le relazioni emotive, il nostro benessere e il modo in cui conduciamo la nostra vita sessuale, allora non sembrerà del tutto strano pensare di nuovo alle implicazioni etiche che tutto ciò ha sulle nostre vite private.

# CI SONO CASI IN CUI DISCRIMINARE È GIUSTO?

*Uguaglianza, differenza e parità*

**S**iete favorevoli alla discriminazione? Sebbene la risposta possa sembrare ovvia può variare molto in rapporto al contesto. Accusare qualcuno, ad esempio, di discriminazione razziale è un'imputazione grave. Allo stesso tempo, difficilmente ha il valore di un complimento dire di qualcuno che è un mangiatore o un ascoltatore di musica indiscriminato. Discriminare significa semplicemente fare delle distinzioni fra le cose in base a un giudizio su quali sono buone e quali cattive, quali migliori e quali peggiori. Chiaramente non vi sono obiezioni a farlo quando si tratta di arte o di cibo. Ma può mai essere giustificato discriminare quando si tratta di persone?

Due candidati fanno domanda per un lavoro. Nei termini delle loro attitudini e adeguatezza, entrambi sono sullo stesso piano eccetto che il primo possiede tutti i titoli e l'esperienza necessarie mentre il secondo no. È giustificabile dare il lavoro al primo candidato?

Due studenti fanno domanda per l'ultimo posto rimasto in una delle migliori università. Uno proviene da una scuola privata elitaria e ha voti eccellenti in tutte le materie. L'altro andava in una scuola statale di un'area depressa e ha buoni voti, ma solo alcuni eccellenti. È giustificabile dare il posto allo studente della scuola statale?

Due candidati, uno maschio l'altro femmina, fanno domanda per un lavoro che richiede un grado di forza fisica che, in genere, è molto più comune negli uomini che nelle donne. Entrambi sono ugualmente qualificati. È giustificabile dare il lavoro all'uomo invece che alla donna sulla base del fatto che è un uomo?

Un proprietario deve decidere a chi affittare il suo appartamento. L'agente immobiliare gli offre la scelta fra due candidati. Tutto quel che il proprietario sa di loro è che uno ha trent'anni, è maschio, ed è un artista di tatuaggi, mentre l'altro è un universitario di quarant'anni, femmina. È giustificabile per il proprietario scegliere l'universitario sulla base di questa sola informazione?

Un nero americano e un bianco fanno domanda per lo stesso lavoro e hanno gli stessi titoli. È giustificabile dare il lavoro al bianco perché è bianco?

Alcuni sostenitori del libertarianismo affermerebbero che ogni qual volta la persona o l'istituzione che deve operare la selezione è un privato, allora è libera di scegliere chi vuole, in base a buone o cattive ragioni. In altre parole, alcune discriminazioni possono essere deplorabili, ma le persone hanno il diritto di metterle in atto. Se, tuttavia, per «giustificabile» intendiamo moralmente difendibile, allora in pochi risponderebbero di sì a tutte e cinque le domande, e sarebbe difficile comprendere perché dovrebbero farlo a meno che abbiano in mente dei falsi pregiudizi. Molti riterrebbero che due delle risposte sono immediate, mentre le altre tre sono in qualche modo più difficili.

I dilemmi più facili da risolvere sono il primo e l'ultimo. Scegliere un candidato più qualificato rispetto a uno che lo è meno è una forma di discriminazione, nel senso che dimostra la nostra capacità di distinguere fra le qualità di differenti candidati. Ma è una discriminazione perfettamente accettabile e non è neppure ciò che di solito intendiamo quando parliamo di discriminazione in contesti come quello delle assunzioni. L'esempio paradigmatico di questo tipo di discriminazioni è quello di assumere un bianco invece di un nero esclusivamente perché il primo è bianco, come nell'ultimo esempio. La ragione per cui ciò è inaccettabile è che dimostra una mancanza di corretta discriminazione. Il colore della pelle è

irrilevante riguardo all'abilità di una persona di svolgere un lavoro, quindi prendere una decisione su qualcuno basata su questo fattore mostra un'ignoranza delle basi corrette sulle quali discriminare – abilità, attitudine, titoli, e così via.

Possiamo quindi vedere subito che il problema circa la discriminazione non è se discriminare oppure no, ma su quali basi discriminare. Se lo fate su basi e fattori che comportano differenze rilevanti fra le persone, allora non è un problema. Se lo fate sulla base di differenze irrilevanti, allora agite in base a ignoranza e pregiudizio – che forse potrebbero essere la stessa cosa.

Cosa possiamo dire, allora, sugli altri tre casi? È sempre evidente dove si situa la differenza fra una scelta basata su una corretta discriminazione e una basata sul pregiudizio?

## **Pensare in termini di gruppi**

La differenza più ovvia fra gli esempi di discriminazione evidentemente accettabili e quelli evidentemente non accettabili è che i primi distinguono gli individui coinvolti in base alle loro qualità personali (titoli ed esperienza) mentre i secondi discriminano solamente sulla base dell'appartenenza a un certo gruppo umano (colore della pelle). Ciò sembra offrire un modo semplice per tracciare una linea di demarcazione tra forme giuste e sbagliate di discriminazione.

Prendiamo l'esempio dell'uomo e della donna che fanno domanda per un lavoro che richiede un grado di forza fisica di solito molto più comune negli uomini che nelle donne. Sebbene sia vero che ciascuno dei due appartiene a un gruppo umano che, in media, possiede livelli diversi di forza fisica, questa differenza in se stessa non fornisce alcuna giustificazione per scegliere l'uomo anziché la donna. La ragione è semplice: le caratteristiche del gruppo sono puramente delle medie, e una data donna può essere più forte di un dato uomo. Poiché il requisito per il lavoro è la forza, non il genere, il datore di lavoro può e dovrebbe semplicemente progettare il processo di selezione in modo da verificare la forza dei candidati e valutarli di conseguenza. Se i candidati sono pari da ogni altro punto di vista ma la donna è più forte, allora è lei che deve ottenere

il lavoro. Non c'è alcuna buona ragione per giudicarla, in quanto individuo, secondo le caratteristiche medie del suo sesso.

Questo è un punto importante. Per giustificare politiche di selezione e assunzione che distinguono fra uomini e donne, le persone spesso fanno riferimento a ricerche che pretendono di dimostrare l'esistenza di differenze reali nelle attitudini e nelle capacità degli uomini e delle donne. Ma, come John Stuart Mill sosteneva nel 1869, se queste differenze sono così forti che nessuna donna può fare un «lavoro da uomini», la discriminazione è inutile: «È del tutto superfluo vietare alle donne ciò che la loro costituzione non permette. La concorrenza è sufficiente per proibire loro tutto quel che non possono fare tanto bene quanto gli uomini, loro naturali competitori» (39). Per cui se le differenze esistono soltanto in media, ogni data donna potrebbe benissimo essere all'altezza del compito e deve quindi avere l'opportunità di dimostrarlo (e lo stesso, ovviamente, vale per gli uomini, quando sono ritenuti incapaci di svolgere «lavori da donna»).

Ma cosa fare se non vi trovate nella posizione di poter valutare i meriti di ciascun individuo singolarmente? Sarebbe allora giustificabile usare le caratteristiche tipiche del gruppo come il miglior dato disponibile per prendere una decisione? Se, ad esempio, dovete scegliere un candidato solo sulla base di una domanda scritta e non avete dati sulla sua forza fisica, sareste giustificati nel dare il lavoro all'uomo sulla base del fatto che è più probabile che sia fisicamente più forte?

Questo problema è simile a quello della scelta che si presenta al proprietario che desidera che il suo affittuario sia pulito e ordinato. Ovviamente non può sapere quanto molesti siano i suoi potenziali inquilini. Ma crede che i giovani maschi artisti di tatuaggi siano in generale meno puliti di un universitario donna di età più avanzata. Se è così, non è forse giustificato nel preferire la donna di maggiore età?

Ci sono diverse questioni che dobbiamo considerare prima di decidere come rispondere. La prima è se le supposte differenze fra i comportamenti tipici di ciascun gruppo siano o no reali. C'è un'ampia evidenza empirica sul fatto che le donne, nel complesso,

tengono le loro case più pulite degli uomini. Ciò non significa necessariamente che siano naturalmente portate a farlo: la differenza potrebbe essere il prodotto di un condizionamento sociale. Ma la differenza c'è. D'altro lato, il proprietario ha qualche prova del fatto che gli artisti di tatuaggi siano più molesti degli universitari? Probabilmente no. Questo sembrerebbe quindi essere un pregiudizio. Infatti, dal momento che gli artisti di tatuaggi hanno bisogno di mantenere il loro studio e i loro strumenti puliti, mentre è notorio che gli universitari hanno la tendenza a permettere che i loro uffici si ingombrino di carta e tazzine di caffè usate potrebbe persino essere che gli artisti di tatuaggi si rivelino inquilini migliori degli universitari.

Perciò, anche se è vero che, mediamente, sono le donne piuttosto che gli uomini a mantenere più pulite e ordinate le loro case, vi dovete ancora chiedere, date le altre informazioni di cui disponete sui potenziali inquilini, se avete o no, complessivamente, ragioni per aspettarvi che l'uno curi la casa meglio dell'altra. Nel caso in esame, la risposta probabilmente è no. Il genere è uno scarso indicatore di quanto un individuo sia ordinato e pulito, almeno quanto lo è la professione, per la quale i dati sono altrettanto inconcludenti. In più, nel caso che stiamo discutendo, il solo fatto che entrambi i potenziali inquilini siano interessati allo stesso appartamento suggerisce che essi condividano gli stessi valori circa il luogo in cui abitare.

Ora disponiamo di due ragioni del perché potrebbe essere sbagliato discriminare sulla base dell'appartenenza a un gruppo umano. La prima ci dice che è sbagliato giudicare una persona sulla base della media di un gruppo quando possiamo giudicarla per le proprie specifiche qualità. La seconda ci dice che, anche quando non possiamo giudicare una persona in base alle sue qualità specifiche, è sbagliato usare l'appartenenza a un gruppo come criterio se non si hanno indicatori sufficientemente affidabili sul probabile comportamento dell'individuo.

Ma cosa dobbiamo dire quando la differenze in media fra i gruppi sono significative e non abbiamo alcun modo di valutare le specifiche qualità individuali? Questo potrebbe essere il caso dei candidati maschio e femmina per i quali è rilevante la forza fisica ma non



abbiamo modo di valutarla. In questo caso è ragionevole usare l'appartenenza a un gruppo umano come discriminante?

In generale accettiamo che sia razionale usare differenze nette, in media, come base di scelta, anche quando sappiamo che non predicono in modo affidabile quale sarà l'esito. Ad esempio, è ragionevole scegliere di visitare un paese in un mese in cui mediamente è più caldo e secco che in un altro, anche se vi è una significativa possibilità che questa volta sia in realtà freddo e umido. Analogamente, è ragionevole ordinare un prodotto presso un'azienda che in passato ci ha fornito un servizio migliore di un'altra, anche se è possibile che il concorrente sia nel frattempo migliorato o che sarebbe comunque la scelta migliore in questo particolare caso. Quali altri criteri potremmo usare, al di là della probabilità, per fare delle scelte quando non possiamo sapere con certezza quale sarà il risultato? Se ciò è vero nel caso delle vacanze e delle lavatrici, perché non dovrebbe essere vero nel caso degli inquilini e degli impiegati?

Una risposta è che è molto importante che noi non ci fissiamo su un tipo di pregiudizi che può favorire un gruppo piuttosto che un altro. Perciò, anche se è vero che, in media, certi gruppi umani svolgono certi lavori meglio di altri, non dovremmo lo stesso discriminare sulla base dell'appartenenza al gruppo perché non dovremmo incoraggiare le abitudini che portano a giudicare gli individui sulla base di stereotipi. La forza di questo argomento dipende, credo, da quanto sono realmente significative le differenze fra i gruppi. Nel mondo reale, ci sono veramente pochi lavori per i quali sapere semplicemente se il candidato è, ad esempio, maschio o femmina, ci dice qualcosa di più sul suo essere adeguato di quanto ci direbbero esperienza, titoli e motivazioni. Perciò, usare il genere come discriminante vorrebbe dare troppo peso a ciò che, nel quadro generale, non rappresenta un fattore molto significativo. D'altra parte, non è difficile pensare a dei casi nei quali ignorare le differenze medie fra i gruppi sembrerebbe assurdo. Scegliere qualcuno molto piccolo e leggero rispetto a uno alto e robusto per un lavoro che richiede di sollevare dei pesi, ad esempio, sembrerebbe perverso. Tuttavia, la verità è che nel mondo reale queste situazioni sono rare. In quasi tutti i casi, o abbiamo la possibilità di giudicare le persone

**“ Nel mondo reale, ci sono veramente pochi lavori per i quali sapere semplicemente se il candidato è, ad esempio, maschio o femmina, ci dice qualcosa di più sul suo essere adeguato di quanto ci direbbero esperienza, titoli e motivazioni. ”**

come individui, oppure le differenze fra i gruppi non sono forti a sufficienza da giustificare il fatto di assumerle come fattori discriminanti. Tutto ciò, oltre al desiderio di perpetuare un’etica nella quale le persone non sono valutate in base alla loro appartenenza a un determinato gruppo umano, dovrebbe essere sufficiente per suggerire che in quasi tutti i casi – anche se, forse, non letteralmente in tutti – è sbagliato discriminare sulla base delle differenze fra i gruppi, anche quando queste differenze sono reali.

### **Correttivi contro le ingiustizie**

Ma c’è un’eccezione importante a questa regola? Prendiamo l’esempio dei due studenti che fanno domanda per entrare in una delle migliori università, uno proveniente da una scuola privata elitaria e l’altro da una scuola statale di un’area depressa. Ci sono ottime ragioni per ritenere che le persone raggiungano livelli migliori se frequentano le scuole migliori. Questa è, dopo tutto, una delle ragioni principali per cui i genitori sono disposti a spendere così tanti soldi per mandare i loro figli nelle scuole più accreditate. In generale, ciò significa che uno studente che si è comportato bene in una scuola scadente avrebbe quasi certamente fatto meglio in una eccellente. Se è così, perché non tenere conto di ciò quando si valutano le qualità degli studenti? Se una università vuole attrarre gli studenti migliori, non dovrebbe accertarsi di non perdere dei grandi talenti le cui capacità non sono rispecchiate accuratamente nei loro voti?

Penso che questo sia un argomento stringente. Molti non lo accettano ritenendo che discrimini ingiustamente i bambini educati

nelle scuole private come gruppo, e non sulla base dei loro meriti individuali. Ma questo non è lo stesso tipo di situazione che si ha quando semplicemente si usano le caratteristiche medie di un gruppo come criterio. Piuttosto, si tratta di usare fatti accertati riguardo gli effetti dell'ambiente sociale per valutare gli individui appartenenti a certi gruppi in modo più accurato che non basandosi solo sui risultati degli esami. I fatti circa i gruppi sono perciò utilizzati per rendere la valutazione individuale più accurata, non per rimpiazzare tale valutazione.

Ciò è diverso anche da altre forme di «discriminazione positiva». Ad esempio, talvolta le organizzazioni decidono di impiegare più donne, perché sebbene non vi siano ragioni apparenti per ritenere gli uomini più adatti delle donne per quel lavoro, ci sono molti più impiegati uomini che donne, e perciò si sospetta l'esistenza di qualche tipo di pregiudizio che necessita di essere corretto. Il modo in cui si cerca di realizzare ciò, tuttavia, può variare enormemente. Il parallelo più diretto con il caso dello studente statale si avrebbe se l'organizzazione cercasse di identificare i motivi per cui le donne perdono la competizione contro uomini che non sono più capaci (o forse lo sono meno) di loro. Potrebbe esserci uno sbilanciamento sistematico intrinseco nelle procedure di selezione, oppure i selezionatori potrebbero non essere consapevoli dei loro stessi pregiudizi inconsci, o forse la pubblicità del lavoro induce involontariamente le donne a non fare domanda. Operando dei cambiamenti e magari introducendo qualche nuova informazione, il datore di lavoro può trattare i candidati di sesso femminile in maniera differente, in modo da assicurarsi che non siano trascurati. Ad ogni modo, l'obiettivo resterebbe quello di valutare ciascun candidato per i suoi meriti.

Ma un'altra opzione è quella di introdurre semplicemente una quota e cercare di impiegare più donne, anche se non vi sono buone ragioni per ritenere che i candidati femmina selezionati siano migliori di quelli maschi respinti. Questa è una forma di discriminazione positiva effettuata su fatti riguardanti un gruppo umano nel suo complesso e non sugli individui. Può mai essere giustificata? Molti credono di no. Anche se è vero che le donne

**“ Anche se è vero che le donne sono discriminate nella competizione per ottenere un posto di lavoro, due errori non si compensano. Se è sbagliato assumere un uomo perché è un uomo è altrettanto sbagliato assumere una donna perché è una donna. ”**

sono discriminate nella competizione per ottenere un posto di lavoro, due errori non si compensano. Se è sbagliato assumere un uomo perché è un uomo è altrettanto sbagliato assumere una donna perché è una donna. Se c'è un problema di parità di trattamento, la risposta non consiste nella discriminazione positiva ma in azioni correttive: intraprendere iniziative per incoraggiare il gruppo svantaggiato a competere sulla base dei propri meriti, con ciò intendendo sia il fatto di incoraggiarli esplicitamente a fare domanda, sia rendere più facile per loro sostenere i colloqui, e così via.

Personalmente, io ritengo che i casi in cui applicare le azioni correttive siano meno frequenti di quelli in cui applicare la discriminazione positiva. Ma c'è almeno una ragione per cui dovremmo nondimeno considerare la discriminazione positiva in alcune circostanze. Il fatto è che, come gli psicologi, i sociologi e gli antropologi sanno molto bene, i pregiudizi possono essere radicati in modo molto profondo e non possono essere superati semplicemente dal ben intenzionato desiderio di trattare tutti equamente – se cerchiamo di correggere le ingiustizie sociali affidandoci al fatto che le persone compiano scelte eque, senza pregiudizio, probabilmente non andiamo incontro al successo. Ciò non implica, forse, che abbiamo un motivo che rende necessario forzare la mano ai selezionatori e ai datori di lavoro? Dicendo che si deve assumere una certa proporzione di donne, di minoranze etniche, di persone disabili e così via, possiamo abbattere i pregiudizi in maniera molto più efficace che non facendo soltanto appello a valori o principi di equità. Sebbene sulla carta queste regole possano sembrare ingiuste, talvolta possono essere il solo modo per elimi-

nare l'inevitabile ingiustizia che si produce quando gli individui sono lasciati a decidere da soli.

## Discriminare i giudizi

Avendo discusso un certo numero di scenari, quel che dovrebbe risultare chiaro è che circostanze diverse richiedono risposte diverse. Non esiste semplicemente una cosa chiamata «discriminazione» che è giusta o ingiusta. Ci sono molte forme di discriminazione e molte ragioni per discriminare, alcune buone e altre cattive, tutte dipendenti dalla particolare situazione in esame. La miglior ragione per evitare forme perniciose di discriminazione è che è ingiusto fare generalizzazioni sommarie che non tengono conto dei meriti di ciascun individuo. Sarebbe ironico se, per sostenere questo nobile scopo, gli stessi che si oppongono alle discriminazioni finissero per fare generalizzazioni sommarie che non tengono conto delle caratteristiche di ogni specifico caso.

**“I pregiudizi possono essere radicati in modo molto profondo e non possono essere superati semplicemente dal ben intenzionato desiderio di trattare tutti equamente.”**

# IL LIBERO COMMERCIO È UN COMMERCIO EQUO?

## *L'etica del commercio globale*

*Intorno all'inizio della seconda decade del XXI secolo, pochi anni dopo la più grande recessione globale dagli anni '30 del secolo scorso, le economie dei paesi occidentali o sono pericolanti o temono di ricadere nella recessione. Le discussioni sugli insuccessi dell'economia di mercato non sono soltanto confinate nelle aree marginali della sinistra, ma sono comuni anche fra i maggiori economisti e fra i politici conservatori. La questione se l'economia di mercato possa, al tempo stesso, funzionare e funzionare in modo equo si è spostata dalla periferia al centro del dibattito politico.*

«Fallimento del mercato» può significare due cose: un fallimento morale nel produrre una giusta distribuzione della ricchezza o un fallimento pratico nel funzionare in maniera efficiente. I due tipi di fallimento possono essere collegati, ma restano ben distinti, e quando chi nutre obiezioni di ordine morale verso il capitalismo si affrettava a dichiarare che quest'ultimo è, di fatto, insostenibile, quest'affermazione ha più l'aspetto di una speranza che di una diagnosi.

La caratteristica principale di un mercato completamente libero è che non vi sia nessun controllo su quanto si deve pagare per ottenere qualcosa, ivi compreso il lavoro. I prezzi sono stabiliti dalla domanda e dall'offerta. Se le persone vogliono o hanno bisogno di qualcosa, pagano per averla. Ma se si chiede un costo troppo alto, nessuno vorrà più comprare e quindi si sarà costretti ad abbassare il

prezzo. D'altra parte, se si pratica un prezzo troppo basso, tutto verrà immediatamente acquistato e si rimarrà senza più nulla da vendere, perciò si sarà naturalmente indotti ad aumentare i prezzi. Se le persone desiderano molto qualcosa ed è possibile incrementarne la produzione, allora la produzione aumenterà, dato che verrà riconosciuta come un'opportunità di realizzare guadagni. Se le persone desiderano molto qualcosa ma non è possibile incrementarne la produzione, allora quel qualcosa diventerà molto caro.

È cruciale il fatto che si sia sostenuto che il libero mercato non è soltanto efficiente, ma anche equo. Non esiste un costo «naturale» di un prodotto o di una materia prima che possa essere calcolato in qualche altra maniera. Pensiamo, ad esempio, al prezzo delle patate raffrontato a quello del caviale. Forse che l'uno è più caro delle altre perché è intrinsecamente più buono? Non credo. Scommetterei che se le patate fossero rare diventerebbero il più prezioso e caro cibo del mondo. Le patate sono buonissime, ma dato che ce ne sono in abbondanza sono anche economiche. Il caviale non è male, ma dato che è raro, il suo sapore rappresenta una novità e le persone sono disposte a pagare di più per mangiarlo meno sovente (spesso sono anche disposte a pagare solo perché è caro, naturalmente, ma questo è un altro discorso).

Potremmo pensare che il prezzo stabilito dal mercato non sia equo per due ragioni. Prima di tutto, alcuni beni sono essenziali più di altri e non può essere giusto che, se ve ne è scarsa disponibilità, un povero non possa permetterseli. Prendiamo, ad esempio, il prezzo di mercato delle medicine per combattere l'HIV e l'AIDS. Il prezzo di mercato per queste cose è troppo alto perché le persone nei paesi sottosviluppati possano permetterselo, e quindi non può essere giusto. La seconda ragione è che qualcuno può abusare di una situazione di monopolio per fissare un prezzo alto quanto si vuole per cose di cui la gente ha realmente bisogno. Se stabilisco un prezzo esagerato per una borsa firmata e qualcuno è così sciocco da comprarla, va bene così. Ma se stabilisco un prezzo troppo alto per una medicina vitale o per l'acqua potabile, le persone saranno costrette a pagarlo e io diventerò ricco sfruttando i loro bisogni. Sebbene, in teoria, possano arrivare altri concorrenti, portando così i prezzi a scendere, in pratica questo non sempre accade. In aree scarsamente

**‘ Pensiamo, ad esempio, al prezzo delle patate raffrontato a quello del caviale. Forse che l’uno è più caro delle altre perché è intrinsecamente più buono? Non credo. Scommetterei che se le patate fossero rare diventerebbero il più prezioso e caro cibo del mondo. ’**

popolate, o in ambienti chiusi come gli aeroporti, ad esempio, la gente non ha la possibilità di andare altrove a comprare. Inoltre, ci vuole del tempo perché dei concorrenti inizino l’attività e qualche volta i costi per farlo sono proibitivi.

Ci sono, tuttavia, risposte standard. In un mercato veramente libero, i monopoli saranno rari. Dove i prezzi sono mantenuti artificialmente alti, in genere è perché sono fissati dalla presenza di cartelli o di regolamenti inopportuni che impediscono ai concorrenti di avviare la loro attività. È vero perciò che i liberi mercati richiedono delle regole – non possono esserne completamente privi o altrimenti i cartelli delle imprese sfrutterebbero i consumatori. Ma necessitano di regole per essere veramente liberi, non è la libertà ad essere il problema.

Restano i casi in cui i prezzi di beni essenziali rimangono troppo alti per chi è povero. Ma queste situazioni non implicano che il sistema sia in generale viziato da errori. Potrebbe semplicemente voler dire che, in certi casi, noi, come società, vogliamo contribuire alla spesa per certi beni essenziali in nome della giustizia sociale. In altri termini possiamo pensare che il libero mercato abbia dei limiti che dobbiamo gestire, anziché sostenere che non funziona e che dobbiamo abbandonarlo. Di fatto, il primo è il modo in cui operano le democrazie occidentali liberali: ammettono il libero mercato nella maggioranza dei casi e intervengono per abbassare i costi di beni come le medicine e i trasporti pubblici.

Alcuni difensori del libero mercato pensano che ciò sia già concedere troppo. Il problema è, sostengono, che la gente considera la disuguaglianza un segno certo di ingiustizia, quando invece è solo



un segno del fatto che le persone sono libere di vivere la propria vita e perciò ne ricavano risultati differenti. Anzi, alcuni ritengono che ciò che appare come un'ingiustizia spesso è interamente giustificato.

## Difendere il libero mercato

Prendiamo solo un esempio di un'apparente ingiustizia prodotta dal capitalismo globale. Nel mondo ci sono persone che lavorano per molte ore in cambio di una piccola paga, talvolta in condizioni pericolose, antigigieniche o anche solo disagiati. Che stiano coltivando granaglie a buon mercato o confezionando costosi abiti firmati, solo una piccola frazione di quello che noi paghiamo arriva a loro. Come può ciò essere giusto?

Una risposta è che non sono schiavi: nessuno li sta costringendo a lavorare. Lo fanno di loro volontà perché giudicano che sia meglio delle alternative. Come dice Johan Norberg, autore di *In Defence of Global Capitalism*, «in una tipica nazione sottosviluppata, se potete lavorare per una multinazionale americana, percepirete fino a otto volte più del salario medio. Questo è il motivo per cui la gente fa la coda per ottenere questi lavori» (40).

Il concetto chiave in questi casi è quello di «assenso informato». Se qualcuno è indotto a prostituirsi con l'inganno, oppure gli viene detto che sarà ben pagato e in realtà riceve una miseria è un conto. Ma se accetta un lavoro in piena coscienza di quello che dovrà fare, non importa quanto pericoloso o sgradevole possa essere, non dovremmo semplicemente assumere che stia compiendo una scelta razionale sulla sua vita anziché arrovellarci sulla sua condizione?

È un argomento rassicurante, perché, se funziona, le nostre coscienze sono pulite. Ma l'idea che non vi sia alcun problema purché vi sia assenso è difettosa per molte ragioni.

La prima ragione è che le persone talvolta devono prendere delle decisioni terribili perché, in termini pratici, non hanno altra scelta. La prostituzione è un buon esempio. Sono certo che vi siano delle donne per le quali prostituirsi non è l'ultima risorsa, bensì un deliberata scelta di carriera, ma in molti casi è la disperazione a spingerle a questo passo. Ogni uomo che pensi che la prostituzione

non sia mai una forma di sfruttamento, se non quando la donna è fisicamente forzata a darsi, è certamente un illuso.

La seconda ragione è la seguente: se qualcosa di sgradevole rappresenta comunque, per qualcuno, la miglior scelta possibile, ciò non lo rende di per sé giusto, almeno non quando vi sia l'alternativa di offrire qualcosa di meglio a un piccolo o a nessun costo. Non è raro che i gestori delle fabbriche dei paesi sottosviluppati che riforniscono l'Occidente rifiutino agli operai pause sufficienti per andare ai servizi, neghino il permesso di dissetarsi o trascurino di rispettare le leggi locali o le procedure di igiene e di sicurezza – e la lista potrebbe con-

**“La scelta non è fra lavorare in un’azienda che sfrutta gli operai e lavorare con la paga e le condizioni dell’Occidente, ma è fra l’opportunità di guadagnarsi una vita decente facendo un lavoro decente e lavorare per troppe ore in condizioni misere per qualcosa che quasi non basta per sopravvivere.”**

tinuare. Perciò, che dire se il lavorare in uno di questi posti rappresenta ancora l'opzione migliore, a livello locale? Se pagando un poco di più potessimo rimuovere tutte queste sofferenze, perché non farlo? Può darsi che le persone facciano la coda per ottenere uno di questi lavori, come sostiene Johan Norberg, ma le persone fanno la coda per ogni sorta di cose se si trovano in stato di necessità. Inoltre, Norberg va fuori tema quando dice: «Se i lavoratori in Vietnam dovessero ricevere il salario medio statunitense, i datori di lavoro

non potrebbero assumerli». La scelta non è fra lavorare in un’azienda che sfrutta gli operai e lavorare con la paga e le condizioni dell’Occidente, ma è fra l’opportunità di guadagnarsi una vita decente facendo un lavoro decente e lavorare per troppe ore e in condizioni misere per un salario che quasi non basta per sopravvivere.

Affinché, operando una scelta, si sollevino completamente gli altri da ogni responsabilità nei nostri riguardi è necessario che la scelta sia davvero informata, che sia reale e non forzata e che ciò che si riceve dalle persone in conseguenza di essa sia ancora giusto in rapporto a quanto ci si può ragionevolmente aspettare. Possiamo onestamente dire che queste condizioni siano soddisfatte nel caso delle persone che lavorano in aziende che li sfruttano? Non direi proprio.

Un secondo argomento, collegato al precedente, sostiene che un lavoro come questo è comunque meglio di niente. Ad esempio, il Centro nazionale per l'analisi delle politiche (NCPA), il cui scopo è «sviluppare e promuovere alternative private alla regolamentazione e al controllo statali, e risolvere i problemi facendo affidamento sulla forza del settore privato, sulla sua competitività e intraprendenza», ha sostenuto che:

*Sebbene le condizioni di lavoro in molte aziende [sfruttatrici] siano francamente infelici, le persone scelgono di lavorare in queste aziende liberamente, sottolineano gli esperti, perché un pessimo lavoro è meglio di nessun lavoro (41).*

Perciò, non soltanto gli operai scelgono liberamente questi lavori, ma se noi non compriamo i prodotti che escono da queste fabbriche, i lavoratori coinvolti peggioreranno la loro situazione, perché i loro lavori, mal pagati, faticosi e pericolosi sono comunque meglio della totale mancanza di lavoro o delle alternative a loro disposizione.

Questo argomento ha una solida tradizione. L'articolo di Lucy Martinez-Mont *Un datore di lavoro sfruttatore è meglio di nessun datore di lavoro*, apparso su «The Wall Street Journal», è un esempio molto citato. In esso Martinez-Mont scrive:

*Bandire le importazioni di beni prodotti da aziende che impiegano lavoro infantile eliminerebbe questi posti di lavoro, aumenterebbe il costo del lavoro, porterebbe via i macchinari dai paesi poveri e aumenterebbe il loro debito. I paesi ricchi farebbero un'opera di sabotaggio verso i paesi del Terzo Mondo e negherebbero ai bambini poveri ogni speranza in un futuro migliore (42).*

Quel che dice Martinez-Mont è vero. Ma non ne segue che possiamo continuare impunemente a comprare prodotti di aziende che impiegano lavoro infantile, perché la scelta non è fra lo status quo e il bandire tali importazioni. Questo è qualcosa che molti sostenitori del «commercio equosolidale» sanno assai bene. Ad esempio, il Maquila Solidarity Network raccomanda: «Non promuovete un boicottaggio a tappeto di tutti i beni prodotti con lavoro infantile», esattamente sulla base del fatto che limitarsi a cancellare l'esistente senza sostituirlo con qualcosa di meglio finisce per danneggiare

quelli che vorremmo aiutare. Il codice fondamentale dell'Ethical Trading Initiative (ETI) proibisce «nuove assunzioni di lavoro infantile», e sottolinea che le aziende partecipanti

*devono sviluppare o partecipare e contribuire a regolamenti e programmi che si occupino di gestire la transizione di ogni bambino che si trova a lavorare in modo da consentirgli di ricevere un'educazione di qualità fintantoché non sia più un bambino.*

Il punto è semplice. Condizioni di lavoro miserevoli possono essere meglio di nulla, ma ciò non ci giustifica nel sostenere tali condizioni. L'alternativa non dovrebbe essere il nulla, ma rendere le cose migliori. Dei genitori che nutrono i propri figli con cibo scadente non possono sostenere che non dovrebbero essere criticati perché il cibo scadente è comunque meglio dell'assenza di cibo, perché esiste l'alternativa di offrire ai figli del cibo propriamente detto. Analogamente, oggi abbiamo molte alternative a quella di comprare prodotti che si basano sullo sfruttamento del lavoro, purché ci diamo la pena di fare un piccolo sforzo e di informarci riguardo ai fornitori.

Il cuore della difesa del libero mercato, tuttavia, è la tesi fattuale che i paesi sottosviluppati hanno bisogno di un mercato globale veramente libero, e non della ben intenzionata indulgenza dei *liberal*. Le aziende che producono caffè non avrebbero nessun problema a trarre benessere dai loro semi, se le avanzate economie occidentali eliminassero le tariffe all'importazione, i sussidi all'agricoltura e altre distorsioni del mercato.

Il problema principale di questo argomento è che, al presente, non c'è quel tipo di mercato completamente libero che dovrebbe esserci. Ma è veramente difficile sapere se un mercato veramente libero produrrebbe realmente il tipo di equità promesso, anche se per i non-economisti ciò sembra essere assai inverosimile.

Da un punto di vista pratico, tuttavia, la vera questione non è cosa accadrebbe se il commercio globale fosse veramente libero, ma cosa possiamo fare ora così come stanno le cose. Forse gli agricoltori nei paesi sottosviluppati starebbero meglio se i confini venissero cancel-

lati. Ma non lo sono. Perciò, nel mondo reale, la questione verte su come dovremmo comportarci di fronte alla scelta fra comprare beni in un mercato distorto che sfrutta i lavoratori e comprare prodotti che non contribuiscono a questo sfruttamento. E l'unica risposta eticamente accettabile è che non dovremmo sfruttare i produttori tanto quanto lo facciamo ora.

Ma cosa dire delle nostre scelte individuali nello status quo? Ho suggerito che dovremmo cercare di comprare prodotti che provengono dal «commercio equo». Ma alcuni economisti avanzano obiezioni dicendo che ciò distorce il mercato e in definitiva causa più danni che benefici. Ad esempio, il gruppo di esperti del libero mercato dell'Adam Smith Institute dichiara:

*Pagando prezzi più alti di quelli di mercato, [i consumatori etici] fanno sì che i loro produttori preferiti non debbano rispettare le condizioni di mercato che avrebbero imposto ad altri di tagliare la produzione in caso di un surplus mondiale. Questi continuano a impiantare ed espandere la produzione, incrementando il surplus e causando un abbassamento dei prezzi per milioni di poveri contadini.*

Questo è anche il punto toccato da Peter Griffiths sulla rivista «Prospect», dove insiste che si tratta di un punto profondamente morale:

*Qui non si tratta solo del fatto che un certo gruppo di contadini riceverà un po' di più e un altro un po' di meno significa sostenere 1,5 milioni di lavoratori del caffè pagando molto meno 25 milioni di famiglie di agricoltori – i coltivatori del caffè che non fanno parte del commercio equosolidale. Molti di questi sono produttori a livello di sussistenza, i cui redditi provenienti dal caffè sono molto bassi. Ogni diminuzione del reddito significa bambini che moriranno per malnutrizione e malaria.*

Io non sono un economista, ma faccio fatica a seguire la logica di queste posizioni. L'argomento si basa sul fatto che pagare i coltivatori del commercio equosolidale (Fairtrade) più del valore di mercato manda un certo tipo di segnale agli altri produttori, o fa cadere i loro prezzi. Ma coloro che si trovano al di fuori del sistema

del commercio equosolidale basano le loro azioni su quanto avviene nel mercato non-Fairtrade. E, in ogni caso, Fairtrade è solo una piccola porzione del mercato mondiale. Non è ancora in grado di produrre tali diffuse reazioni a catena sull'economia nel suo complesso, come fece invece il disastroso tentativo della Cambogia di diventare il maggior produttore mondiale di caffè.

Harriet Lamb, il direttore della Fairtrade Foundation, rigetta perciò l'argomento di Griffiths poiché come la maggior parte dei coltivatori di caffè, i membri dei gruppi del commercio equosolidale sono produttori su piccola scala o su livelli di sussistenza. La differenza è che possono vendere parte del loro raccolto sulle basi del commercio equosolidale: vale a dire a un prezzo minimo che copre i costi di una produzione sostenibile più una quota addizionale per lo sviluppo dell'impresa o per migliori alla comunità. Secondo Harriet Lamb, dunque:

*Invece di incoraggiarli a piantare più caffè, ciò dà loro l'opportunità di migliorare la qualità e diversificare verso altre fonti di reddito. Perciò, se il mercato Fairtrade si espande, più contadini avranno migliori possibilità di trovare la loro via di uscita dalla povertà, piuttosto che affidarsi alla carità.*

Ma, il motivo per cui rimango allibito dalle obiezioni al Fairtrade basate sulla filosofia del libero mercato è che le iniziative ispirate al commercio equosolidale sono esse stesse meccanismi di libero mercato per eccellenza. Come funziona un libero mercato? Sulla base della domanda e dell'offerta. I prezzi non sono fissati dai governi o da apposite agenzie, ma stabiliti dalle condizioni di mercato. Se una produzione diviene abbondante e la domanda si mantiene costante, i prezzi scendono. Se la domanda aumenta ma la produzione no, allora i prezzi salgono.

In un tale mercato non esistono prezzi che sono, come si dice abitualmente, «artificiosamente alti». È perché il caffè del commercio equosolidale (per restare in questo ambito) sembra avere un prezzo artificiosamente alto che fa suonare campanelli di allarme a molti economisti. Tuttavia, questo non è un premio contro il mercato ma un premio dipendente dal mercato. Il prezzo è più alto soltanto perché i consumatori vogliono pagare la parte in più per i benefici che ritengono produca. In questo senso, il premio per il commercio

equo non è diverso da qualsiasi altro premio che i consumatori decidono di pagare in un libero mercato. Anzi, è più piccolo e meno ingiustificato di molti altri. Ad esempio, le persone sono disposte a pagare un extra per un prodotto pubblicizzato da un personaggio celebre o per uno con un certo logo. Il potere dei marchi risiede largamente nel fatto che consentono ai produttori di indurre le persone a pagare di più di quello che altrimenti farebbero. Eppure non sento alcun economista protestare perché le t-shirt della Adidas sono artificialmente care e quindi distorcono il mercato.

## Libero ed equo?

Il mercato libero può essere equo. Normalmente, se io possiedo qualcosa che tu vuoi, non dovrei essere costretto a dividerlo con te per meno di quello che voglio. Dovremmo essere liberi di produrre e di vendere ciò che vogliamo. Tuttavia, ci sono certe disuguaglianze e certe asimmetrie nelle relazioni commerciali che possono rendere inique queste ultime. Uno di questi casi si verifica quando sfrutto un monopolio o mi unisco in un cartello per mantenere i prezzi artificialmente alti. Un altro, che abbiamo visto nel capitolo *Quanto dovremmo dare in beneficenza?*, si ha quando massimizzo il mio profitto assumendo lavoratori malpagati e costringendoli a lavorare in condizioni misere, quando potrei facilmente offrire di meglio senza costi significativi per me.

Perciò sembra non vi sia necessità di smantellare l'attuale sistema, ampiamente basato sulla filosofia del libero commercio, per conseguire una maggior giustizia sociale. Tutto quel che dobbiamo fare – che è in realtà molto – è di regolarlo allo scopo di limitare gli effetti dannosi dei liberi mercati, insistendo sul garantire standard minimi per i lavoratori al termine della catena produttiva e intervenendo affinché i beni essenziali che i poveri non si possono permettere siano resi loro disponibili quando possibile. Tutto ciò, forse, non è eccitante come una rivoluzione. Ma forse è possibile avere un mondo migliore operando qualche cambiamento in quello che abbiamo, anziché rimpiazzarlo con qualcosa di completamente differente.

# DOVREMMO PROTEGGERE L'AMBIENTE?

*Chiediamoci se la natura  
può essere danneggiata*

**L**a maggior parte delle controversie circa i cambiamenti climatici antropogenici (provocati dall'uomo) riguarda il se e il quanto velocemente si siano verificati. Sebbene la gran parte della comunità scientifica concordi su ciò, una minoranza significativa, che non può essere accantonata in quanto avvocato difensore dei grandi inquinatori ed estrattori di carbone, continua a insistere sul fatto che le minacce sono state esagerate.

Il dibattito, tuttavia, è essenzialmente di natura fattuale e pragmatica, e verte sulla domanda se i cambiamenti climatici siano avvenuti oppure no, se i suoi effetti saranno, nel complesso, negativi e se possiamo fare qualcosa per annullare i danni che si stanno verificando o almeno per minimizzarli. I problemi morali non sono però insignificanti: comprendono il fatto di decidere chi deve farsi carico di rimediare i danni, i ricchi o i poveri, questa generazione o quelle che verranno. Ciò nonostante, non sono al centro del dibattito.

C'è, tuttavia, anche un'altra dimensione del dibattito sull'ambiente, che si mescola a quella pratica e fattuale, spesso con il risultato di confondere le acque, rendendo limaccioso un fiume che era già notevolmente insabbiato. Chiediamoci se ci sia qualcosa di immorale



nel danneggiare l'ambiente, indipendentemente dalle conseguenze che ciò può avere per noi. Molti parlano come se fosse così. Altri usano frasi come lo «stupro della terra», la «razzia del pianeta», il «saccheggio della natura» e così via (43). Secondo questo punto di vista, l'umanità non sta solo minacciando la propria sopravvivenza, ma la vittima di questi crimini è la natura stessa, Gaia.

Ammettere oppure no che sia moralmente sbagliato offendere la natura implica una grande differenza sul modo in cui rispondiamo al pericolo del riscaldamento globale o ad altre minacce ambientali. Perciò, come possiamo dare un preciso senso a questo dilemma? Possiamo cominciare, intanto, chiedendoci: cos'è la natura?

## L'invenzione della natura

Uno degli eventi più importanti nella storia del genere umano fu, nel VI secolo a. C., la scoperta – o forse l'invenzione – della natura. Quasi tutto quello che nei tempi moderni diamo per scontato deve le sue origini a quella importante svolta nel pensiero umano.

Prima dell'avvento di un gruppo di filosofi ionici, noti come i filosofi di Mileto, non c'era distinzione fra il naturale e il soprannaturale. Se si voleva sapere perché pioveva, le intenzioni degli dèi erano altrettanto pertinenti, se non di più, del movimento delle nuvole. Così, nel *Deuteronomio*, Dio promette: «Io darò alla vostra terra la pioggia al suo tempo» se i suoi ordini verranno eseguiti o di «serrare i cieli, così che non vi sia pioggia e la terra non dia i suoi frutti», se non lo saranno (44). Nell'*Odissea*, una dea, Circe, «Un gonfiatore di vela / Vento in poppa mandò, che fedelmente / Ci accompagnava per l'ondosa via» (45). In un tale mondo, la natura aveva ancora una sua vita propria, la stessa vita del soprannaturale.

I filosofi di Mileto compresero che era possibile spiegare il corso della natura senza fare ricorso ai desideri e alle intenzioni di entità soprannaturali. Mentre il volere degli dèi rimaneva misterioso, la natura diventava indagabile. L'umanità poteva comprenderla e, fino a un certo punto, dominarla. Questa svolta concettuale rese possibili la scienza e la filosofia.

Questa intima connessione fra una corretta comprensione di cosa è la natura e la reale possibilità di conoscere il modo in cui il mondo

funziona ribalta completamente il mito moderno per cui la natura si oppone o entra in conflitto con la scienza e la tecnologia. Noi pensiamo alla natura in modo romantico come a un mondo non toccato dall'uomo, un dono che possiamo usare assennatamente o di cui possiamo abusare stoltamente. Questa visione separa la natura dalla comprensione umana, mentre la verità è che noi cominciamo a capire cos'è realmente la natura solo quando realizziamo che era un oggetto adeguato per la conoscenza umana. Perciò, non dovremmo parlare con aria sognante delle società primitive come se queste vivessero in armonia con la natura e non, invece, nell'ignoranza di essa.

Questo è il motivo per cui è fuori luogo lamentare che ogni volta che ci «trastulliamo» con la natura stiamo con arroganza «giocando ad essere Dio». Il matematico e astronomo francese Laplace raccontò a Napoleone di non avere bisogno dell'ipotesi di Dio nella sua cosmologia, ma lo stesso potrebbe essere detto per ogni teoria scientifica. Noi non giochiamo ad essere Dio quando manipoliamo la natura perché la natura è controllata da forze impersonali, non da una deità. Anche gli scienziati religiosi, i quali credono che Dio abbia creato l'Universo e stabilito le leggi scientifiche, di solito non credono che Dio tenga le redini degli eventi di momento in momento. Soltanto confondendo la distinzione fra naturale e sovranaturale possiamo pretendere che abbia un senso dire che la scienza interferisce con il divino.

Si potrebbe pensare che questa genealogia del concetto di natura sia irrilevante per gli scopi di coloro che sono preoccupati circa la relazione odierna fra l'uomo e la natura. Certamente, tutti capiamo cosa intendeva Carlo, il principe di Galles, quando, accettando la Grande Médaille della Société de Géographie, disse: «Se non capiamo che una reale sostenibilità dipende dall'accettare certi limiti alle umane ambizioni e dall'operare in armonia con i misteriosi processi della Natura, allora andiamo incontro a una catastrofe naturale e sociale di inimmaginabili proporzioni» (46). Il messaggio sembra chiaro: operiamo in armonia con il mondo naturale quando cerchiamo di cambiarlo il meno possibile e non «interferiamo» con i «misteriosi processi della Natura». Ma questa raccomandazione non regge a un esame più attento.

L'idea che dovremmo interferire con il mondo il meno possibile è priva di senso. Ogni progresso umano che sia mai avvenuto ha comportato un cambiamento nel mondo, che si trattasse di costruire un riparo artificiale, per l'agricoltura piuttosto che per riunirsi, o semplicemente di accendere un fuoco. L'enorme diminuzione nel numero delle donne che muoiono di parto e dei bimbi che muoiono per mancanza di igiene o la continua crescita della speranza di vita per chi vive nel mondo occidentale dipendono dal fatto che l'uomo ha reso il mondo diverso da come l'ha trovato. Dato il modo in cui abbiamo trasformato il mondo in cui viviamo dire che da un certo punto in poi queste trasformazioni sono immorali, mentre prima non lo erano, non solo suona antiquato ma anche concettualmente incoerente.

Cosa dire dell'idea che operare con la natura debba significare seguire il suo corso e non resistervi? Una tale nozione spiega la preferenza che molti nutrono verso i «rimedi naturali» rispetto alle medicine moderne. Il ragionamento pare essere il seguente: i trattamenti naturali si limitano semplicemente a imbrigliare il potere latente della natura, mentre le medicine moderne sembrano cercare di usurparlo.

Ma la distinzione semplicemente non funziona. Se una medicina ha successo è proprio perché controlla un potere naturale di guarigione. Nessun prodotto farmaceutico può funzionare cercando di sfidare le leggi della natura. Ogni medicina è un tentativo di opporre un potere naturale a un altro, di lottare contro una parte della natura che ci danneggia usando un'altra parte che può farci guarire. Come osserva il fisico Richard Feynman: «Per avere una tecnologia efficace, la realtà deve avere la precedenza sulle pubbliche relazioni. Perché la Natura non può essere ingannata» (47).

Allo stesso modo, ogni progresso scientifico deve rispettare la natura perché la scienza non sfida le leggi naturali: è vincolata ad esse. Non è la scienza a fare a meno della natura, ma molte forme alternative di medicina e molte teorie che si basano sull'esistenza di forze sovranaturali. Infatti, invocando «i misteriosi processi della Natura» il principe Carlo sembra riecheggiare la visione del mondo di Omero, per il quale la natura era realmente misteriosa

in quanto controllata da deità capricciose, non da leggi impersonali e prevedibili.

Ciò nondimeno è vero che molti dei problemi che il mondo deve affrontare, man mano che la natura entra sempre più sotto il nostro controllo, sono reali. Vi sono problemi gravi derivanti dall'inquinamento, dal riscaldamento globale e dalle biotecnologie. Questi problemi non sono illusori. Come può, allora, una comprensione corretta di che cos'è la natura aiutarci ad affrontare questi dilemmi?

Soltanto mediante un'idea corretta di cos'è la natura possiamo evitare false piste e concentrarci sui problemi reali. Prendiamo, ad esempio, il riscaldamento globale. Nel suo ultimo rapporto, l'International Panel on Climate Change (IPCC), la fonte più autorevole di dati scientifici su questo fenomeno, conclude dicendo che: «Negli ultimi cinquant'anni, la somma dei forzanti radiativi del sole e dei vulcani avrebbe, probabilmente, prodotto un *raffreddamento*. I fenomeni di riscaldamento osservati e i loro cambiamenti sono simulati solo con modelli che includono anche forzanti radiativi originati dall'uomo». In Africa, inoltre, per il 2020, «si stima che fra settantacinque e duecentocinquanta milioni di persone andranno incontro a crescenti problemi idrici dovuti ai cambiamenti climatici» e «in qualche paese, le rese delle colture pluviali potrebbero ridursi anche del cinquanta per cento» (48).

Questi problemi sono reali, ma difficilmente troveremo in fretta una soluzione considerandoli, essenzialmente, come una questione di contrapposizione fra uomo e natura. Infatti, questi modi errati di inquadrare il problema possono indirizzare in maniera univoca la ricerca della soluzione. Ad esempio, molti Verdi sono per temperamento avversi a ogni tipo di soluzione tecnologica. Hanno a tal punto assimilato l'abitudine a pensare al problema come se fosse solamente dovuto al nostro disprezzo per la natura che vedono come possibili soluzioni solo quelle che comportano che l'uomo «interferisca» sempre di meno con l'ambiente naturale.

Ciò è tanto più evidente nel caso delle colture geneticamente modificate (GM). I problemi, in questo caso, riguardano le minacce alla biodiversità (che aprono la questione, separata, sull'importanza della biodiversità) e alla salute dell'uomo, e i mezzi di sostentamento dei contadini e di quelli che dipendono dal loro lavoro. Questi rischi

sono quasi certamente sovrastimati. Il capo consigliere scientifico del governo britannico, Sir John Beddington, ha detto che «le colture geneticamente modificate hanno già prodotto benefici nell'incrementare la produzione e nel diminuire le perdite dovute a insetti e malattie, e globalmente stanno crescendo con una tendenza in aumento» (49). Il suo staff ha anche parlato della necessità di «abbattere le barriere ideologiche fra organico e geneticamente modificato in modo da sfruttare pienamente il potenziale combinato delle colture geneticamente modificate con i metodi tradizionali di produzione, allo scopo di raggiungere un aumento sostenibile della produzione di cibo» (50). Ma Beddington ha anche ripetutamente lamentato il fatto che non è possibile instaurare un dibattito corretto su questi problemi dal momento che le posizioni si sono polarizzate e molti sono ideologicamente contrari alle colture geneticamente modificate. Beddington è d'accordo sul fatto che vi sia una necessità vitale di valutare i rischi connessi con l'uso delle nuove tecnologie, ma questo compito non è in alcun modo reso più facile prendendo in considerazione questioni irrilevanti come il chiedersi fino a che punto l'uomo dovrebbe immischiarsi nelle faccende della natura.

Una corretta comprensione della natura, quindi, non è qualcosa che esisteva prima che la scienza e la tecnologia si mettessero a cambiare il mondo: al contrario è qualcosa che iniziò a realizzarsi quando l'uomo si rese conto che la scienza era possibile. La differenza centrale non è fra scienza, tecnologia e natura, ma fra la natura – il mondo che possiamo capire e cambiare – e il mondo sovranaturale del mito e della fantasia. Perciò è la scienza ad essere più intimamente legata con la vera idea di natura, non una mitica età dell'oro anteriore alla scienza e alla tecnologia.

### **Cosa stiamo danneggiando?**

Può sembrare ironico che, vedendo la natura come qualcosa che l'uomo può danneggiare, la gente di fatto ponga l'uomo al di fuori della natura stessa, anziché vederlo come parte di essa. Questo modo di vedere è fuorviante soprattutto perché ci incoraggia a prendere una posizione nella quale la natura gioca il ruolo della vittima e l'uomo quello dell'aggressore. Non solo io sono convinto che ciò sia sbagliato, ma ritengo si possa sostenere che sia persino impossi-

le. Noi possiamo, naturalmente, danneggiare delle particolari specie, ma non possiamo danneggiare la natura in se stessa, né la possiamo aiutare. Cercherò di spiegare cosa intendo con ciò.

Immaginiamo di trovarci in un mondo in cui, per ragioni interamente naturali, il pianeta si stia raffreddando, rapidamente. A meno di riuscire a fare qualcosa, e in breve tempo, per il 2050 una gran parte del pianeta sarà coperta dai ghiacci, rendendo impossibile praticarvi l'agricoltura. Qualcosa di simile a una vita normale sarà possibile ai tropici, ma carestie e migrazioni di massa diventerebbero realtà, con conseguenze devastanti. In una tale situazione sembrerebbero ovvie le azioni da compiere: estrarre carbone, bruciare i carburanti fossili, abbattere le foreste pluviali, indurre le vacche a produrre quanto più metano possibile, lasciar perdere la bicicletta e guidare auto ad alto consumo di gas. Un riscaldamento globale provocato dall'uomo diventerebbe un imperativo morale, non un disastro.

Ciò che questo scenario intende mostrare è che non c'è nulla di intrinsecamente immorale nel modo in cui viviamo oggi. È immorale soltanto perché, per ragioni contingenti, è avviato a rendere la vita futura molto difficile. Schiavitù, razzismo e sessismo, al contrario, sono intrinsecamente immorali. Potreste essere in grado di immaginare un qualche improbabile esperimento mentale in cui ciascuna di queste cose divenga temporaneamente necessaria, ma in questo caso avreste semplicemente dipinto uno scenario nel quale sarebbe un male un poco minore. Nell'esempio del mondo in rapido raffreddamento, invece, una grande emissione di diossido di carbonio non sarebbe un male minore – non sarebbe un male e basta!

Potreste argomentare che ciò non è vero, che tutte le cose che ho descritto sono sbagliate in se stesse. Questa è, sommariamente, una posizione «totalmente verde», ma non è una posizione approvata da molti, e non è la base sulla quale, al presente, la maggioranza delle persone giudica che le cose stanno andando male. Una tale posizione dovrebbe sostenere che l'estrazione del carbone, la distruzione delle foreste pluviali e così via sono sbagliate in se stesse. Ma perché? La risposta dovrebbe essere una qualche versione del principio secondo cui non abbiamo il diritto di distruggere elementi del pianeta, habitat naturali e così via.

Questo genere di argomenti finisce sempre per trovarsi di fronte a un dilemma. Se supponiamo che la perdita dell'habitat sia sbagliata in se stessa, ci ritroviamo con la strana conclusione che è la natura ad essere sbagliata in se stessa. Nel tempo gli habitat sono completamente cambiati e le specie si sono estinte. Ad esempio, il 99,99 per cento di tutte le specie che in passato hanno abitato il pianeta oggi sono estinte.

**«La natura non si preoccupa di quel che facciamo perché non ha pensieri né sentimenti, ma non se ne preoccuperebbe comunque neppure se ne avesse.»**

L'alternativa è che questi eventi non siano sbagliati quando accadono naturalmente, ma lo diventino quando ne affrettiamo il verificarsi o cambiamo il corso della natura. Ciò è assurdo per diverse ragioni. Prima di tutto, noi stessi siamo parte della natura, e in questo senso il modo in cui modifichiamo l'ambiente non è meno naturale del modo in cui lo fanno altre specie. E le altre specie possono davvero trasformare totalmente l'ambiente. Pensiamo a come le locuste sono in grado di distruggere migliaia di metri quadri di vegetazione.

Non serve a nulla dire che questo esempio è diverso perché, in natura, le cose evolvono in modo tale da raggiungere sempre un equilibrio. Se ciò è vero, non possiamo rendere le cose diverse da quello che sono. La natura si adatterà sempre, qualsiasi cosa facciamo. Può accadere che si adatti in una maniera che porti a ridurre la biodiversità o persino a eliminarci dalla faccia della Terra, ma in questo caso non sarebbe la natura ad essere danneggiata, ma noi stessi.

Anche se ammettiamo la fallace distinzione fra uomo e natura, perché i cambiamenti dovrebbero essere accettati quando sono naturali e non esserlo quando sono provocati dall'uomo? Le cause sembrano essere irrilevanti. Ciò che importa è se i cambiamenti in sé sono positivi o negativi, e non c'è semplicemente nessun modo per dare un senso all'idea che le cose possano essere positive o negative per il pianeta. Il pianeta semplicemente «è». Per miliardi di anni prima della comparsa dell'uomo, il pianeta esistette senza alcuna forma di vita, e probabilmente esisterà anche per altri miliardi di anni dopo che il genere umano si sarà estinto. Ben lungi dal renderci più umili,

l'idea di avere il potere di danneggiare la Terra ci rende più arroganti. Dal punto di vista metaforico della Terra (dal momento che, mancando di una coscienza, non può realmente avere un punto di vista) noi siamo al massimo un temporaneo prurito sulla superficie di qualcosa di più grande e di incomprensibilmente più duraturo di noi stessi. La natura non si preoccupa di quel che facciamo perché non ha pensieri né sentimenti, ma non se ne preoccuperebbe comunque neppure se ne avesse.

### **L'ambiente di chi?**

Ho spiegato che affrontare i problemi ambientali pensando che sia sbagliato che gli esseri umani danneggino il pianeta è fondamentalmente un errore. Ciò che è peggio, è un errore che ha potenzialmente gravi ripercussioni di ordine pratico e morale. Sarebbe grossolanamente immorale consentire alle nostre idee romantiche sulla natura di favorire l'ambiente rispetto alle persone che ci vivono. L'unica vera domanda che ci dobbiamo porre quando consideriamo gli OGM, il nucleare, il riscaldamento globale, il buco dell'ozono e ogni altro problema nel quale la natura sembra necessitare di protezione è: come ne sarà colpita la vita senziente e, in particolare, l'uomo? Il problema posto dal riscaldamento globale non è che ne soffra il pianeta, ma l'uomo, attraverso inondazioni, siccità o carestie. Sarebbe certamente sbagliato se permettessimo al nostro desiderio di salvaguardare la natura di portarci a mettere gli interessi delle piante davanti a quelli delle persone.

In questo senso, ciò che dobbiamo proteggere non è *l'ambiente*, bensì *il nostro ambiente*. Ciò che importa è mantenere il pianeta ospitale per la vita umana. Potrebbe sembrare che rispettare la natura per se stessa sia un valore che può portarci solo del bene. Ma in realtà può portarci brutalmente fuori strada.



# SIAMO RESPONSABILI DELLE NOSTRE AZIONI?

*Gli atti criminali e la capacità  
di intendere e di volere*

**S**embra essere un evidente principio di giustizia che si possa essere incolpati solo per ciò che facciamo intenzionalmente e solo sulla base di quella che si può ragionevolmente assumere sia la nostra conoscenza dei fatti nel momento in cui agiamo. Se qualcuno, in assoluta buona fede, pensa che una pistola sia un giocattolo ma, quando poi spara, uccide qualcuno, non può per questo essere ritenuto colpevole di omicidio. Se, però, non ha fatto alcun ragionevole sforzo per accertarsi se la pistola era vera o un giocattolo, allora sarà ritenuto responsabile almeno della sua ignoranza. Tuttavia, questo principio apparentemente così semplice regge davvero al confronto con la vita reale?

Domenica 29 novembre 2004 Patrick O'Dwyer si svegliò in preda a quelli che si sarebbero rivelati essere i postumi da sbronza peggiori di tutta la sua vita – e di quella dei suoi familiari. La sera precedente sua sorella Marguerite, di diciassette anni, aveva approfittato dell'assenza dei genitori e organizzato un party. Patrick si era notevolmente ubriacato, aveva vomitato, era caduto in terra e gli amici avevano dovuto metterlo a letto. Profondamente imbarazzato, era tuttavia andato a lavorare come apprendista in macelleria, come al solito.

Quella sera, dopo aver guardato per un po' la televisione insieme a Marguerite, si alzò, andò in cucina e ritornò con in mano un mar-

tello. I sei colpi che inferse alla testa di sua sorella furono descritti dal medico legale come «letali e irrimediabili». Dopo, egli tornò in cucina, prese un paio di forbici e un coltello e colpì novanta volte Marguerite al collo, al torace e alle gambe.

Tuttavia, al processo, la sua famiglia era presente per sostenerlo, e sua madre chiese al giudice di non mandarlo in prigione asserendo che «non aveva avuto alcun controllo sugli eventi di quella sera». Patrick, ciò nonostante, fu condannato a sei anni per omicidio colposo, sulla base di un'accertata diminuzione di responsabilità.

O'Dwyer aveva spiegato che quel giorno, al lavoro, si sentiva come trascinato in un altro mondo. Raccontò che, quando afferrò il martello, all'inizio la sua intenzione era quella di colpirsi alla testa. Invece, sentendosi «come se stessi guardando un video», si era avvicinato a sua sorella, che lo guardò e gli sorrise prima che egli sferrasse i colpi letali. Poi uscì a camminare, rientrò nella sua camera, scrisse «Garzone di macelleria» sulla parete con il sangue che si era cavato dal braccio con un bisturi, si colpì alla testa quattro volte con il martello e dormì fin quasi a mezzogiorno del giorno dopo. Svegliandosi, e realizzando ciò che aveva fatto, aveva cercato di annegarsi nel bagno prima di decidere di costituirsi alla polizia.

Gli psichiatri della difesa conclusero che O'Dwyer aveva sofferto di un disturbo di depersonalizzazione. I sintomi della depersonalizzazione includono la sensazione che il mondo che ci circonda non sia reale e che le nostre azioni non siano volontarie, come se ci stessi osservando dall'esterno. Spesso sono attivati da un'esperienza traumatica. A molte persone è capitato di provare sintomi di questo genere in qualche occasione, ma quando si presentano in maniera persistente o ripetuta la diagnosi psichiatrica è quella di un disturbo mentale. Nel caso di O'Dwyer, la diagnosi fu sufficiente per indurre il giudice a decidere che O'Dwyer era parzialmente, ma non del tutto, responsabile delle sue azioni. «Diminuzione di responsabilità significa esattamente quello che dice», dichiarò il giudice Paul Carney. «Riduce la responsabilità, ma non la cancella». Se avesse accolto la richiesta della madre di O'Dwyer di riconoscere che Patrick non aveva avuto nessun controllo su di sé, allora avrebbe

dovuto assolverlo per insanità mentale, considerandolo totalmente non responsabile (51).

Il caso O'Dwyer è inquietante non soltanto per le ragioni più ovvie. Se cominciate a riflettere sul perché non fu giudicato completamente colpevole è facile iniziare a scendere lungo una ripida china che porta a pensare che nessuno è mai responsabile di nulla. E se è così, allora l'etica e la moralità non diventano forse una gigantesca finzione?

## Malattia e ignoranza

Accanto alla nozione di intenzionalità ricordata prima, c'è anche un principio giuridico noto come *ignorantia juris non excusat*: l'ignoranza della legge non è una giustificazione. La legge non sarebbe applicabile se chiunque potesse dichiararsi innocente di qualsiasi imputazione affermando semplicemente di non sapere qual era la legge.

Perciò la possibilità di incolpare qualcuno richiede l'intenzionalità e la conoscenza. Ma ciò fa sorgere un problema, lo stesso che Socrate descrive nel dialogo platonico Menone. Come dice Socrate, in un modo un po' ellittico, chi sbaglia «desidera quelle cose che pensa siano un bene e che invece sono un male. Sicché se lo ignora e pensa che siano un bene è evidente che desidera il bene» (52). L'idea di base è che se io desidero compiere una certa azione e scelgo di compierla dev'essere perché penso che sia buona per me. Posso riconoscere che è illegale o che è male per gli altri, ma devo intenderla come accettabile per me, altrimenti non la desidero. Anche gli assassini devono pensare che le loro vittime meritano di essere uccise oppure devono sentirsi in diritto di sacrificarle per ottenere vantaggi più grandi. In breve, nessuno mai sbaglia consapevolmente.

Come Socrate spiega chiaramente, ciò non significa che tutto quello che scegliamo di fare sia realmente un bene. Al contrario, spesso siamo in errore. Esiste, tuttavia, un'enorme differenza sul modo in cui trattiamo chi sbaglia, perché le persone che commettono un errore non meritano di essere punite, ma necessitano di essere corrette insegnando loro cosa è giusto. La punizione è riservata alla malvagità e alla depravazione, non all'ignoranza (a meno che uno

non ne sia responsabile). Perciò, mentre può essere vero che *ignorantia juris non excusat*, sembrerebbe certamente vero che *ignorantia moralis excusat*: l'ignoranza della morale è una giustificazione.

Questo argomento può apparire meno plausibile nel caso di trasgressioni relativamente minori. Ad esempio, si potrebbe sostenere che sappiamo bene che il furto è sbagliato ma che siamo troppo tentati dalla ricompensa per rinunciarvi. Nel caso, tuttavia, di crimini veramente gravi e violenti, questo punto di vista è in realtà molto vicino al comune buon senso. Quando sentiamo storie come quella di Patrick O'Dwyer diciamo cose come «nessuno capace di intendere e di volere farebbe cose del genere» o «è malato». Infatti, ci sono certi delitti dove sembra che, per definizione, non si possa essere «a posto con la testa» se li si commette. Ma, se qualcuno soffre di un certo tipo di malattia o difetto psichico, non è colpa sua. Altrimenti dovrete anche punire un cieco per non aver seguito le istruzioni di sicurezza indicate su un segnale e aver causato un incidente.

Tenendo conto di malattia e ignoranza, dunque, sembrerebbe che ogni crimine veramente efferato possa essere spiegato in questi termini. In un modo o nell'altro, i «criminali» o non sanno quello che stanno facendo o, come ha detto la mamma di O'Dwyer, semplicemente non hanno il controllo su loro stessi. Ma, allora, questo significa che nessuno è realmente responsabile dei propri delitti?

Come ho suggerito in precedenza, l'idea che nessuno, mai, sia cosciente di sbagliare sembra negata dall'esperienza. Il motivo per cui ad alcuni filosofi può sembrare che le cose stiano in effetti così è che essi tendono a credere che la logica e i nostri effettivi processi mentali siano molto più collegati di quanto lo sono realmente. Sarebbe, infatti, un paradosso se noi volessimo sempre agire per il meglio, comprendessimo che quel che rappresenta il meglio per noi coincide con quel che è giusto, e tuttavia agissimo in modo sbagliato. Ma non è evidente che quel che rappresenta il meglio per noi sia anche ciò che è giusto, quindi non sembra esservi contraddizione nel volere ciò che riteniamo sia meglio per noi stessi pensando, nel contempo, che sia sbagliato. In più, una lezione che possiamo trarre dalla psicologia è che le nostre menti sono un vortice di credenze

e desideri in conflitto e contraddizione e che il processo che porta a prendere una decisione non è basato su una risoluzione logica di queste tensioni. Talvolta, ad esempio, il nostro lato emotivo ha il sopravvento su quello razionale, e perciò seguiamo il desiderio del momento anziché scegliere, dopo matura riflessione, ciò che riteniamo sia il meglio. Quindi, sebbene sia possibile che *talvolta* sbagliamo perché non siamo consapevoli di cosa è giusto, sembra poco plausibile sostenere che siamo *sempre* ignoranti quando agiamo contro la morale.

Il caso della malattia è più complicato. Per la legge, un verdetto di diminuzione della responsabilità per infermità mentale verrebbe emesso sulla base di una o più relazioni di psichiatri. In altre parole, la legge delega all'opinione degli esperti il compito di stabilire che cosa costituisce uno stato di malattia mentale. Sebbene sembri ovvio che difficilmente si potrebbe fare qualcosa di diverso, dal punto di vista della giustizia questa scelta è profondamente problematica. Il punto è

che le diagnosi psichiatriche sono altamente controverse. Mentre vi sono, in genere, definizioni molto precise e internazionalmente accettate per le malattie e gli infortuni fisici, la lista e i criteri diagnostici dei disturbi mentali variano e cambiano secondo i tempi e le giurisdizioni. A livello internazionale, molti prendono come guida il *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali (DSM)* dell'American Psychiatric Association. Descrivere questo documento come controverso è un eufemismo. La

sua pretesa di costituire un'autorità oggettiva è screditata dal fatto di aver incluso l'omosessualità fra le malattie psichiche sino al 1973. In ogni nuova edizione (la quinta è in corso) il numero delle patologie riconosciute aumenta e i criteri per diagnosticare molte di quelle già esistenti cambiano. Ne consegue che decidere se qualcuno soffre di una malattia mentale che diminuisce la sua capacità di operare scelte responsabili dipende in grande misura

**“Una lezione che possiamo trarre dalla psicologia è che le nostre menti sono un vortice di credenze e desideri in conflitto e contraddizione e che il processo che porta a prendere una decisione non è basato su una risoluzione logica di queste tensioni.”**

da chi viene interpellato al riguardo e quando. Non esiste una definizione semplice.

Sebbene questo metta in evidenza un problema riguardo all'uso delle diagnosi psichiatriche nell'attribuzione di responsabilità, non costituisce però un'obiezione definitiva. Dobbiamo solo accettare il fatto che la responsabilità è una questione di gradi diversi, che è esattamente quello che la legge suggerisce con l'uso del termine «diminuzione». Se così è, bisogna aspettarsi che vi siano delle aree grigie e anche qualche errore nel decidere se una persona è o no responsabile. Ciò non scredita l'idea di fondo che esista una capacità normale di fare scelte responsabili e che questa possa essere indebolita da disordini mentali.

### **Non più normali?**

Le cose diventano un po' più oscure se ci chiediamo perché si suppone che un disordine mentale ci privi della responsabilità. La risposta standard sarebbe che esiste qualcosa che chiamiamo un funzionamento cognitivo normale – normale capacità di prendere decisioni, di pensare, di riflettere, e così via – e che quando qualcuno soffre di un disturbo mentale queste funzioni non agiscono più correttamente. Spogliati della nostra capacità di pensare in modo lineare, non possiamo più essere ritenuti pienamente responsabili.

Con i progressi delle neuroscienze, ci siamo abituati a pensare a queste disfunzioni in termini di mutamenti intervenuti nel cervello, e da ciò viene lo slogan un po' comodo con il quale si fa appello a una diminuzione di responsabilità: «È stato il cervello a farmelo fare». Ma dovremmo ricordare che l'idea della diminuzione di responsabilità è precedente alla possibilità di effettuare scansioni fMRI (risonanza magnetica funzionale) e anche a tutte le altre tecnologie avanzate che ci permettono di sapere cosa sta succedendo esattamente nel cervello quando qualcuno, ad esempio, non riesce a prevedere le conseguenze o perde il senso di sé. L'indebolimento delle funzioni cognitive può essere diagnosticato semplicemente osservando e verificando il modo in cui le persone pensano, non necessita di identificarne il sostrato neuronale.

Ciò nonostante, il problema che si accompagna a ogni richiamo a una diminuzione delle funzioni cognitive come causa di mancanza

di responsabilità si manifesta meglio quando consideriamo i casi in cui tali diminuzioni sono attribuite a disfunzioni cerebrali. Ad esempio, riprendiamo il caso del disturbo della personalità sperimentato da O'Dwyer. Potrebbe essere spiegato in questi termini: si manifestò perché la sua corteccia prefrontale aveva inibito il normale insieme di risposte emotive che facilitano il tipo di comprensione empatica in grado di farci comprendere che colpire qualcuno con un martello porta a ferirlo. Sebbene questo fenomeno non sia ancora totalmente compreso, l'ipotesi che esso sia correlato con la presenza di livelli anormali di cortisolo e con una disregolazione del sistema limbico dà un'idea di cosa potrebbe essere una spiegazione più completa. Tutto ciò suona come se si attribuisse la responsabilità delle azioni di O'Dwyer ai suoi difettosi processi cerebrali, non a O'Dwyer stesso.

Ma fermiamoci un istante. Cosa succede quando qualcuno che non soffre di disturbi della personalità prende delle decisioni? Possiamo descrivere questo processo come segue: la corteccia prefrontale permette il normale insieme di risposte emotive che facilitano la comprensione empatica in un cervello operante con normali livelli di cortisolo e con un sistema limbico regolare. In questo caso, di solito, i processi cerebrali funzionali costituiscono il sostrato delle decisioni prese. Il punto critico è che possiamo descrivere il sostrato neurale di una decisione sia nel caso in cui il cervello è in uno stato normale sia quando si trova in uno stato patologico. La verità non è che in un caso «è stato il cervello a farmelo fare» e nell'altro no. Cos'altro può realizzare i pensieri se non il cervello? Sano oppure no è sempre il nostro cervello che «ce lo fa fare», se con questo intendiamo dire che ogni pensiero e ogni processo decisionale è in qualche modo dipendente dalle funzioni cerebrali (e sicuramente lo è). Sembra così che la difesa basata sull'infermità mentale ci spinga lungo una ripida china che finisce nella valle del determinismo, ossia della negazione del libero arbitrio.

Allora, perché in un caso siamo considerati responsabili e nell'altro no? Il modo in cui rispondiamo a questa domanda è cruciale. Qualcuno potrebbe sostenere che, se tutte le decisioni sono puramente il risultato di funzioni cerebrali, non c'è modo di dare un

senso all'idea che i cervelli sani siano più capaci di operare libere scelte di quelli malati. In entrambi i casi, alla fine è il cervello a produrre decisioni e azioni. Se queste sono antisociali o pericolose, dobbiamo fare qualcosa. Ma anche se ciò comporta l'imputazione legale di una persona, l'esistenza di una colpa morale finisce fuori discussione.

Non c'è una risposta facile a questa inquietante conclusione. C'è tuttavia una difficoltà. Il «compatibilismo» è il punto di vista secondo cui anche se dobbiamo riconoscere che ogni scelta che operiamo, ogni pensiero che abbiamo è, in qualche senso, il prodotto di una catena lunghissima di cause ed effetti fisici che in definitiva si svolge al livello del nostro corpo e del nostro cervello, tuttavia vi sono aspetti importanti rispetto ai quali siamo liberi. Il modo preciso in cui ciò viene sostenuto varia da teoria a teoria, ma l'impostazione generale è quella di negare l'assunto che, affinché una decisione possa dirsi libera, la sua causa debba essere una nostra scelta immotivata. Il fatto che si possano sempre ricondurre le decisioni a cause come gli eventi cerebrali, l'ereditarietà o i condizionamenti ambientali non è la morte del libero arbitrio. Ciò che importa è che la scelta sia fatta sulla base delle proprie risorse cognitive, non impedita e basate, come sono, su processi neuronali.

Da questo punto di vista, in termini neurologici, essere liberi può essere descritto come il possedere un cervello che ha una capacità di generare scelte e azioni non ostacolata da malfunzionamenti o vincoli esterni o coercizioni. A prima vista, può apparire profondamente insoddisfacente. Che sia sano oppure no, il cervello può sempre essere descritto come generatore di scelte e azioni. Il dichiararle normali, sane o non impedita da alcunché non è forse arbitrario? Non si finisce semplicemente per dire che libero significa normale?

Non del tutto. Ciò che in questo caso è rilevante è che si abbia la capacità di *autoregolarsi*. Naturalmente, se il pensiero dipende dal cervello, anche questa capacità dovrà in definitiva essere spiegata in termini neurologici. Ma qualunque sia il motore del pensiero, qualcosa deve comunque essere, anche se fosse un'anima immateriale.



**« In entrambi i casi, alla fine è il cervello a produrre decisioni e azioni. Se queste sono antisociali o pericolose, dobbiamo fare qualcosa. »**

E ciò che renderebbe un pensiero libero non sarebbe una qualche misteriosa capacità di iniziare una catena di cause da se stessa, ma l'abilità di autoregolarsi.

Così, ad esempio, consideriamo la differenza fra O'Dwyer e qualcun altro che è gravemente depresso e che, sentendosi in colpa, ha afferrato un martello con il pensiero di usarlo contro se stesso, e sente invece un improvviso impulso di usarlo per colpire la sorella. In entrambi i casi, se ci immergessimo nei loro cervelli, ciò che vedremmo sarebbero neuroni che si eccitano in regioni cerebrali diverse. Niente ci direbbe che uno era libero mentre l'altro non lo era. Ma c'è una differenza cruciale. Le eccitazioni neurali che avvengono nel cervello di una persona depressa sono tali per cui la mente è ancora in grado di accorgersi di ciò che sta accadendo, di rendersi conto che è sbagliato e di fermarsi. Incoraggiamento, punizioni, letture di filosofia morale e altre cose del genere possono tutte determinare una differenza nelle decisioni del sistema di autoregolazione. Per O'Dwyer, nulla di tutto questo fu vero. Egli aveva perso la cruciale capacità di autoregolarsi.

Perciò, nonostante l'area grigia fra ordine e disordine mentale, sembra esserci una ragione difendibile del fatto che la legge prevede la diminuzione di responsabilità. Dare a questa il nome di malattia o di semplice disfunzione dovrebbe comportare una differenza nel modo in cui trattiamo i criminali.

Ho premesso che questo è soltanto un tentativo di risposta e certamente si dovrebbe dire molto di più per renderla completa. Ma, in ogni caso, sembra essere l'unico tipo di risposta generale che promette di poter superare l'obiezione che è sempre il cervello a farci fare le cose e che, perciò, nessuno è mai responsabile. Il libero arbitrio dovrebbe essere inteso non in qualche forma estrema tale

**«Noi attribuiamo la responsabilità alle persone perché farlo rafforza la capacità umana di autoregolarsi.»**

libero arbitrio, questo dev'essere di un qualche tipo più limitato, una capacità di autoregolare il nostro comportamento. Nel ritenere le persone responsabili delle loro azioni, il punto non è pensare che avrebbero potuto fare qualcosa di diverso o che i processi cerebrali non spieghino in definitiva ciò che hanno fatto. Noi attribuiamo la responsabilità alle persone perché farlo rafforza la capacità umana di autoregolarsi. Può darsi che questo non assomigli molto a quello che le persone hanno in mente quando pensano a cosa significa essere liberi e responsabili. Ma forse non è un male, se quello che hanno in mente è in realtà vago, nel migliore dei casi, o incoerente, nel peggiore.

da comportare che possiamo fare qualsiasi cosa vogliamo, non motivata dal cervello, dal corpo, dall'ereditarietà e dall'ambiente. Infatti, sarebbe difficile persino immaginare cosa potrebbe essere un simile libero arbitrio. Piuttosto, se possediamo un

# CHE COS'È UNA GUERRA GIUSTA?

*Giusto e sbagliato in un conflitto armato*

**C**osa fa la differenza fra una guerra giusta e una che non lo è? Caso pressoché unico in filosofia, per rispondere a questa domanda esiste un quadro teorico che è ampiamente, se non universalmente, condiviso. Ancor più notevole è il fatto che le basi della Teoria della Guerra Giusta siano rimaste praticamente uguali a quelle articolate per la prima volta da San Tommaso d'Aquino nel XIII secolo (53).

Il 7 ottobre 2001, l'America, il Regno Unito e l'Australia lanciarono i primi raid aerei della campagna militare in Afghanistan. Lavorando al fianco del Fronte Afgghano Unito (anche noto come Alleanza del Nord), lo scopo dell'operazione Enduring Freedom era quello di rovesciare il regime talebano che, nelle parole dell'allora primo ministro britannico Tony Blair, «ospitava e sosteneva» i terroristi di al-Qaeda.

«Nessuno dei leader coinvolti in questa azione vuole la guerra», disse Blair quel giorno. «Ma sappiamo che, talvolta, per salvaguardare la pace si deve combattere. [...] Lo facciamo soltanto quando la causa è giusta. Questa causa è giusta». Dall'altra parte dell'Atlantico, la sua controparte George W. Bush diceva ai militari uomini e donne: «La vostra missione è stabilita; i vostri obiettivi sono chiari; il vostro scopo è giusto».

Circa diciotto mesi più tardi, il 20 marzo 2003, Blair si trovava di nuovo a parlare alla nazione per annunciare l'inizio di una guerra. «Martedì notte ho dato l'ordine alle forze britanniche di prender parte a un'azione militare in Iraq». Ma, fra le differenze tra questo annuncio e quello che riguardava l'Afghanistan, c'era il fatto di riconoscere che questa campagna militare era assai più controversa. Barack Obama, ad esempio, che ereditò entrambe le campagne quando si installò alla Casa Bianca nel 2009, si era opposto alla guerra in Iraq ma aveva sostenuto quella in Afghanistan. Fra i democratici, quella in Iraq divenne nota come «la guerra sbagliata» e quella in Afghanistan come «la guerra giusta». In entrambi i casi, i principi invocati per difendere o per attaccare l'uso dell'azione militare erano fondati sulla Teoria della Guerra Giusta.

## I principi

Sebbene la Teoria della Guerra Giusta (JWT, dall'inglese Just War Theory) sia spesso citata al singolare, non vi è in realtà alcuna versione canonica dei suoi principi cardine. Versioni differenti aggiungono o omettono certe clausole o le sviluppano in maniera diversa. Ciò nonostante, vi sono alcuni principi che rappresentano il nocciolo della teoria comune a tutte le sue versioni. Questi principi sono suddivisi in due categorie. Quelli dello *jus ad bellum* concernono le ragioni (*jus*) per impegnarsi in una guerra (*bellum*), mentre quelli dello *jus in bello* riguardano la condotta morale in tempo di guerra.

I criteri centrali dello *jus ad bellum* sono: 1) Ci deve essere una giusta causa, intendendo con ciò che l'intervento sia richiesto per proteggere vite umane da un imminente e grave pericolo. L'esempio più evidente di una tale causa è l'autodifesa. 2) Ci deve essere un'intenzione giusta, intendendo di solito, con ciò, il porre fine alle uccisioni e il ristabilimento della pace. Una giusta causa non implica necessariamente delle giuste intenzioni. Una nazione, ad esempio, può sfruttare il fatto che vi è un grave pericolo per la vita come pretesto per ampliare il proprio territorio. Questo significherebbe attribuire un'intenzione sbagliata a una causa giusta. 3) La guerra deve essere intrapresa da un'autorità legittima e competente. 4) Deve esserci

una buona probabilità di successo, altrimenti le inevitabili perdite di vite umane sarebbero sprecate. 5) La guerra deve essere sempre l'ultima risorsa. 6) L'uso della forza militare deve essere proporzionato. Se un enorme esercito invasore è impiegato in una missione che una dozzina di soldati avrebbe potuto compiere, la guerra non può dirsi giusta.

Una volta che la guerra ha avuto inizio, devono essere seguiti i principi dello *jus in bello*. Qui i principi più importanti possono essere raggruppati sotto due titoli. 1) Tutte le azioni devono rispettare un'opportuna distinzione fra combattenti e non-combattenti. Possiamo ritenere incluso in ciò anche il trattamento umano dei prigionieri di guerra. 2) Ogni singola azione di guerra deve essere proporzionata. Ciò significa usare la forza minima richiesta dalle necessità militari. Significa anche evitare azioni *malum in se*, ossia «cattive in se stesse», come lo stupro, l'uso di armi i cui effetti non possono essere controllati, la tortura e così via.

Riassumendo, possiamo definire i principi chiave della guerra giusta come segue:

<i>Jus ad bellum</i>	<i>Jus in bello</i>
Giusta causa	Rispetto dei non-combattenti
Giusta intenzione	Forza minima
Autorità legittima	
Probabilità di successo	
Ultima spiaggia	
Proporzionalità	

A prima vista, questi principi appaiono essere tanto ragionevoli quanto capaci di fornire una sorta di lista di parametri rispetto ai quali verificare se una guerra può dirsi giusta. Ma, riflettendoci, potremmo osservare che la vera ragione per cui questo elenco appare così adeguato è che nessuno dei criteri indicati è abbastanza specifico da poter fornire un test davvero efficace. Le guerre in Iraq e in Afghanistan illustrano molto bene questo fatto.

## Guerra giusta in Afghanistan?

Consideriamo allora prima di tutto come furono usati i criteri della Teoria della Guerra Giusta per giustificare la guerra in Afghanistan. Nella suo discorso del 7 ottobre 2001, le ultime parole di Tony Blair affermano in maniera molto diretta che la prima delle condizioni della JWT era rispettata: «Questa causa è giusta». Prima aveva fornito le sue ragioni per questo, che erano:

*La rete di al-Qaeda minaccia l'Europa, Regno Unito compreso, e in realtà ogni nazione nel mondo che non condivide le loro fanatiche visioni. Perciò abbiamo un interesse diretto ad agire in nostra autodifesa per proteggere le vite dei cittadini britannici.*

Riguardo il secondo criterio, l'intenzione, quel giorno stesso, rivolgendosi al popolo americano, George W. Bush aveva detto: «Queste azioni accuratamente mirate sono studiate per far cessare l'uso dell'Afghanistan come base operativa dei terroristi, e per attaccare la capacità militare del regime talebano». Egli, inoltre, rivendicò la legittimazione dell'autorità, indicandola nell'ampio sostegno internazionale e dicendo: «Siamo sostenuti dal volere collettivo del mondo». Ed espresse certezza sul fatto che la missione avrebbe avuto successo: «La pace e la libertà prevarranno».

Sia Bush che Blair espressero molto chiaramente che nessun'altra opzione era possibile e che questa era l'ultima risorsa. «Sono passate più di due settimane da quando fu dato l'ultimatum ai talebani affinché consegnassero i terroristi o affrontassero le conseguenze di un loro rifiuto», disse Blair. «È chiaro, al di là di ogni dubbio, che i talebani non lo faranno». E, sebbene vi fossero inevitabilmente dei pericoli, Blair insisté sul fatto che questa guerra su larga scala era proporzionata ai rischi che avrebbero affrontato.

*Il mondo comprende che sebbene vi siano naturalmente dei pericoli nell'agire come facciamo [...] i pericoli nel non agire sono molto, molto più grandi – la minaccia di altri atti di violenza, le minacce alle nostre economie, la minaccia alla stabilità del mondo.*

Entrambi i leader, inoltre, offrirono garanzie sul fatto che la loro condotta nella imminente guerra avrebbe rispettato le condizioni dello *jus in bello*. Furono particolarmente incisivi nel sottolineare il loro desiderio non soltanto di proteggere i non-combattenti, ma di aiutarli attivamente. «Mentre colpiremo gli obiettivi militari, lanceremo anche cibo, medicine e beni di prima necessità per gli uomini, le donne e i bambini affamati e sofferenti dell'Afghanistan», disse Bush. E infine, entrambi enfatizzarono la natura «mirata» di tutti gli attacchi, riconoscendo, perciò, l'imperativo di impiegare solo forze proporzionate al bisogno.

Chi era in disaccordo con la guerra non poté, perciò, pretendere che i leader ignorassero i requisiti della Teoria della Guerra Giusta. Al contrario, essi li toccarono tutti esplicitamente. Forse fu per l'apparente fondamentale correttezza della causa – il fatto che i talebani proteggessero al-Qaeda rappresentava una minaccia reale per i cittadini americani e britannici, una minaccia che aveva già prodotto dei morti l'undici settembre – che la campagna ricevette un così ampio sostegno iniziale. Molti, inoltre, accettarono che le intenzioni fossero quelle dichiarate, al contrario di quanto era accaduto con la Prima guerra del Golfo, quando la gente sospettò che l'emergere di una giusta causa – la liberazione del Kuwait – fosse un pretesto per arraffare petrolio.

Il motivo per cui c'è ancora spazio per mettere in discussione la legittimità della guerra è semplicemente il fatto che molte, se non tutte, delle ragioni addotte dai leader per sostenere la correttezza della campagna militare sono aperte a obiezioni. Fu davvero un'azione proporzionata, da ultima risorsa e con un'elevata probabilità di riuscita? Questa è una domanda la cui risposta non è chiara neppure oggi, quando, con il senno di poi, possiamo vedere cos'è realmente accaduto. Sono morti approssimativamente 400 soldati britannici e 1500 americani, insieme a circa 15000 civili (sebbene le cifre su questi ultimi dati siano tutt'altro che definitive). Inoltre, il costo finanziario della guerra è difficile da quantificare, ma anche Barack Obama stima la cifra complessiva, per gli Stati Uniti, in circa mille miliardi di dollari. Sebbene gli scopi degli Stati coinvolti sembra siano stati raggiunti, nel momento in cui le forze

**«Quando la posta in gioco è così alta, bisogna rischiare, anche se non possiamo dire che con ogni probabilità avremo successo.»**

occidentali si preparavano a lasciare il paese non era affatto chiaro che una pace sostenibile si fosse stabilita sul territorio, né che i piani dei tablebani fossero stati sabotati, se non temporaneamente. E sulla domanda se si fosse veramente raggiunta l'ultima spiaggia, Blair stesso riconobbe, all'inizio della campagna, che «allo stato presente non siamo a conoscenza di nessuna credibile minaccia al Regno Unito».

Si potrebbe sostenere che la sola mancanza di chiarezza sul fatto che questi criteri di JWT siano stati o meno soddisfatti implica che, in sostanza, non lo sono stati. Affinché una guerra sia giusta, bisogna essere in grado di rispondere a ciascuna delle domande poste da JWT con un netto sì. Con una posta in gioco così alta, «forse» o «penso di sì» non è abbastanza. Perciò, anche se le cose dovessero funzionare nel migliore dei modi, resta comunque sbagliato iniziare un conflitto i cui esiti sono così incerti.

D'altra parte, si può altrettanto giustamente sostenere che, quando la posta in gioco è così alta, bisogna rischiare, anche se non possiamo dire che con ogni probabilità avremo successo. Nessuno poteva essere sicuro, ad esempio, nel 1939 che gli Alleati avrebbero prevalso sul Terzo Reich. Ma molti sarebbero d'accordo nel dire che valeva la pena provarci: semplicemente perché, di fronte a un male così grande, rinunciare non era un'opzione accettabile.

Perciò, JWT non fornisce una risposta sicura sulla correttezza di una guerra, neppure quando la maggioranza delle persone ritiene che fu giustificata. E diviene ancor meno capace di fornire un'autorevole giustificazione nel caso di campagne militari molto più controverse.

## **Guerra giusta in Iraq?**

Sebbene la guerra in Iraq abbia incontrato molti più oppositori negli elettorati dei paesi coinvolti, sia George W. Bush che Tony Blair fornirono giustificazioni per legittimarla che rispondevano



a tutti i criteri della Teoria della Guerra Giusta. Come prima e più importante ragione, Bush, il 20 marzo 2003, annunciando l'inizio dell'azione militare, disse al popolo americano che vi era una giusta causa per entrare in guerra: «Disarmare l'Iraq, liberare il suo popolo e difendere il mondo da un grave pericolo». Si preoccupò, anche, di sottolineare che questa ragione forniva l'unica e vera motivazione per condurre l'azione militare. «Non abbiamo altre ambizioni in Iraq se non quelle di rimuovere una minaccia e di restituire al suo popolo il controllo di quel paese», disse. In Gran Bretagna, Blair ripeteva le stesse cose, sostenendo: «Non ho mai considerato come nostra giustificazione, per questa azione, un cambio di regime». Blair ribadiva: «Dobbiamo agire nei termini stabiliti dalla risoluzione 1441 [dell'ONU]». Fu questa risoluzione a dare all'azione la sua legittima autorità, «la nostra base legale», come si esprime Blair.

Come per la guerra in Afghanistan, Bush espresse fiducia nel fatto che l'azione avesse un'alta probabilità di successo dicendo: «Porteremo la libertà agli altri e prevarremo». Entrambi i leader sapevano che molte persone erano convinte che quella non fosse l'ultima chance e Blair, in particolare, desiderava contrastare quella opinione. «L'impazienza non è stato il nostro errore», aveva detto al Parlamento due giorni prima. «La verità è che la nostra pazienza avrebbe dovuto esaurirsi settimane, mesi, anni or sono» (54).

Quando annunciò che le forze britanniche avevano iniziato le loro manovre, Blair spiegò, inoltre, perché l'uso di una forza sovrastante era tuttavia proporzionato alla gravità del pericolo:

*Se i terroristi dovessero ottenere che queste armi vengano prodotte e vendute nel mondo, il massacro che infliggerebbero alla nostra economia, alla nostra sicurezza, alla pace mondiale andrebbe oltre ogni nostra più vivida immaginazione. La mia valutazione, come primo ministro, è che questa minaccia è reale, in aumento e di una natura totalmente differente da ogni minaccia convenzionale alla sicurezza cui la nostra nazione abbia mai dovuto far fronte in precedenza.*

Come era accaduto diciotto mesi prima in Afghanistan, entrambi i leader colsero l'occasione per garantire che anche la condotta delle forze armate nel corso della guerra sarebbe stata giusta. «Voglio che gli americani e il mondo intero sappiano che le forze coalizzate metteranno in campo ogni sforzo per evitare a civili innocenti di essere danneggiati», disse Bush, anche se l'avversario Saddam Hussein «ha posizionato truppe irachene ed equipaggiamenti in aree civili, nel tentativo di usare uomini, donne e bambini innocenti come scudo per il suo esercito». L'azione sarebbe stata determinata ma proporzionata. «Ora che il conflitto è iniziato, l'unico modo per limitare la sua durata è quello di applicare una forza decisiva», disse.

Ma, il fatto che sia Bush che Blair abbiano fatto esplicito appello ai criteri JWT, non significa che questi siano stati realmente rispettati. Nel caso dell'Iraq, i dubbi più gravi riguardavano la giustizia della causa e il fatto che la guerra fosse davvero l'ultima risorsa. Come abbiamo visto, Bush aveva riassunto la giusta causa come la necessità di «disarmare l'Iraq, liberare il suo popolo e difendere il mondo da un grave pericolo». Ma, come si scoprì, l'Iraq non aveva bisogno di essere disarmato semplicemente perché non disponeva di quelle armi di distruzione di massa che molti credevano avesse. Ciò non significa che la guerra sia stata necessariamente avviata sotto false premesse. Quando Blair, il 20 marzo 2003, disse: «Gli ispettori dell'ONU dicono che grandi quantità di veleni chimici e biologici, come l'antrace, il gas nervino e l'iprite rimangono non giustificati in Iraq», non c'è ragione di credere che non l'abbia fatto in buona fede. «Non giustificati» non significa, naturalmente, «presenti», ma Blair argomentava che non ci si poteva permettere di affrontare un tale rischio. Ancora una volta, sembra un punto cruciale stabilire se è necessario che ciascuna delle domande poste dalla JWT riceva come risposta un inequivocabile «sì», o se invece è sufficiente una valutazione delle evidenze. Questi dubbi sulla necessità di disarmare l'Iraq, ovviamente, conducono a dubbi su quanto fosse realmente necessario operare un'invasione per «difendere il mondo da un grave pericolo», perché suggeriscono che il pericolo, dopo tutto, non fosse poi così grave. E tutto ciò rende assai meno convincente l'idea che l'azione militare fosse davvero l'ultima risorsa.

Uno degli aspetti più controversi nel dibattito sulla guerra contro l'Iraq riguarda fino a che punto il suo intento sia stato quello di «liberare il suo popolo». Prima di tutto, qualunque cosa noi pensiamo di questo obiettivo, non sembra essere uno di quelli in grado di legittimare un'interferenza esterna. Ad esempio, è chiaro che la risoluzione 1441 dell'ONU non autorizza l'azione

militare su questa base. E neppure lo standard JWT contempla questa fra le giuste cause, a meno che non vi sia un imminente e grave pericolo per i cittadini di un paese. A ciò potrebbe essere opposto il fatto, tuttavia, che ci sono stati diversi interventi militari da parte di potenze esterne – in particolare nell'ex-Jugoslavia e in Sierra Leone – ampiamente sostenuti come guerre giuste e che tuttavia non sembrano rispettare i criteri della JWT né dal punto di vista della causa né del fatto che la legittima autorità sia fornita dal diritto internazionale. Ciò vuol dire che queste guerre, in fin dei conti, non erano davvero moralmente giustificate o che JWT non riesce a spiegare tutti i casi in cui una guerra può dirsi giusta?

Ci sono anche gravi dubbi sul fatto che l'azione fosse proporzionata e con una probabilità di successo sufficientemente elevata. Iraq Body Count stabilisce che il numero dei civili morti a causa del conflitto è superiore a 100000, un numero simile a quello fornito da altre stime attendibili (55). Più di 4400 soldati statunitensi sono morti nel conflitto, insieme ad altri 300 appartenenti alle forze della coalizione, fra cui quasi 200 britannici. Si è pagato un prezzo proporzionato ai benefici? Naturalmente, molti pensano di no. Ma deve essere chiaro che semplicemente non c'è una risposta diretta e fattuale a questa domanda. Gli iracheni stessi, la popolazione più colpita, non sono concordi su questo punto. Nonostante tutti gli orrori, e con il senno di poi, molti non sceglierebbero di riavvolgere il nastro della storia e vedere che cosa sarebbe successo se Saddam Hussein non fosse stato costretto a lasciare il potere. Altri, invece, pensano che il prezzo pagato sia ovviamente troppo alto.

**«Uno degli aspetti più controversi nel dibattito sulla guerra contro l'Iraq riguarda fino a che punto il suo intento sia stato quello di «liberare il suo popolo».»**

Come per l'Afghanistan, indipendentemente da come la pensiamo su ciò che è realmente accaduto, si potrebbe ancora argomentare

**‘Rimaneva sempre aperta la possibilità che tutto si risolvesse in un pantano, una sanguinosa guerra civile, o la sostituzione di un regime mostruoso con un altro.’**

che l'incertezza su quale sarebbe stato il risultato è già da sola un motivo per ritenere che dichiarare la guerra fu ingiustificato. La fiducia nel fatto che la missione avrebbe avuto successo era certamente mal riposta. Rimaneva sempre aperta la possibilità che tutto si risolvesse in un pantano, una sanguinosa guerra

civile, o la sostituzione di un regime mostruoso con un altro.

Deliberatamente o no, sia Bush che Blair giustificarono entrambi gli interventi militari in termini che sembrano presi direttamente dalla Teoria della Guerra Giusta. Ma, in almeno uno di questi due conflitti, l'opinione prevalente sembra essere che la guerra non fu giustificata affatto. Ciò è possibile perché la Teoria della Guerra Giusta fornisce niente più che un insieme cruciale di considerazioni: non fornisce criteri precisi mediante i quali valutare se una guerra è realmente giusta. C'è sempre la necessità di un'interpretazione, tanto dei principi quanto dei fatti in gioco in quel momento. In più, non possiamo considerare la Teoria della Guerra Giusta come se fosse impressa autorevolmente e per sempre su tavole di pietra. Se ciò che è giusto sembra contraddire o non essere previsto dalla Teoria della Guerra Giusta, non possiamo assumere che debba essere la teoria a prevalere.

# LA TORTURA È SEMPRE INACCETTABILE?

*Come fermare una bomba  
che sta per esplodere*

*L'argomento in favore della tortura è spesso considerato un chiaro esempio di argomento utilitarista: sacrificando gli interessi di una singola persona colpevole, si salvano le vite di molti innocenti. Il bilancio dei costi e dei benefici in termini di benessere, felicità o qualsiasi altro bene si voglia usare come misura ultima per valutare la giustezza di un'azione riporterebbe chiaramente un sostanziale guadagno. Una simile giustificazione può funzionare?*

È l'11 settembre 2001 e gli americani sono incollati ai televisori allibiti da ciò che stanno vedendo. La notte precedente, l'FBI ha arrestato diciannove uomini che erano in procinto di lanciare un attacco terroristico senza precedenti che avrebbe causato al paese decine di migliaia di morti. Le foto mostrano Mohamed Atta, Waleed al-Shehri, Wail al-Shehri e sette altri mentre vengono portati via dall'aeroporto internazionale Logan di Boston sotto la custodia della polizia. Incredibilmente, il loro piano prevedeva di dirottare degli aeroplani e di usarli come missili, facendoli schiantare contro le torri gemelle del World Trade Center a New York. Altri arresti sono stati effettuati all'aeroporto internazionale Newark, in New Jersey, e all'aeroporto internazionale Dulles, Washington DC, dai quali i cospiratori intendevano dirottare e far precipitare gli aeroplani, rispettivamente, sulla Casa Bianca e sul Pentagono.

Le immagini passano al presidente George W. Bush, il quale ha convocato una conferenza stampa nella scuola elementare E. Booker

nella contea di Sarasota, Florida. Egli ringrazia i servizi segreti per aver sventato il piano che, se fosse stato messo in atto, avrebbe lasciato orfani molti bambini come quelli a cui lui si stava accingendo a leggere una storia.

In questa storia alternativa, la quarantanovenne Maria Rose Abad, vice presidente di Keefe, Bruyette & Woods, non è il primo nome nella lista di 2977 vittime dell'undici settembre, e il ventinovenne Igor Zukelman non è l'ultimo. Piuttosto sono due delle tante persone che, guardando le notizie, provano la terribile sensazione di essere stati vicini alla morte.

Ma questa non è semplicemente una storia di vite salvate e di dolore evitato. Appena ventiquattr'ore prima, l'FBI sapeva soltanto che era stato pianificato un attacco terroristico in grande stile da qualche parte negli Stati Uniti e che l'uomo che avevano catturato, Khalid Sheikh Mohammed, sapeva esattamente in cosa consisteva questo piano. Ma, a meno che egli avesse rivelato la verità in tempi molto rapidi, non avrebbero potuto fare nulla per prevenirlo. In molti, quindi, e fra questi forse anche le famiglie di Abad e Zukelman, sono perciò felici che gli investigatori abbiano ignorato la Convenzione di Ginevra e la Convenzione delle Nazioni Unite contro la tortura e altri trattamenti o punizioni crudeli, inumani o degradanti. A loro parere, un possibile omicida plurimo avrebbe patito alcune ore terribili, ma migliaia di persone innocenti avrebbero avuto salve le loro vite e a decine di migliaia di amici e parenti sarebbero stati risparmiati un indicibile shock e il lutto.

Questa è una versione di uno dei più famosi esperimenti mentali in filosofia morale: lo scenario della «bomba che sta per esplodere», nel quale l'unico modo per ottenere velocemente informazioni in grado di salvare vite umane è la tortura. Il «Cosa succede se...?» dell'esperimento è inteso a sfidare l'idea che la tortura sia sempre sbagliata, in ogni circostanza, una posizione assolutista che è sancita nel diritto internazionale. Tuttavia, quando è presentata nel contesto di casi come la «bomba che sta per esplodere», molti trovano difficile giustificare una proibizione senza eccezioni. Se veramente, l'undici settembre, torturando Khalid Sheikh Mohammed avessimo potuto salvare tutte quelle vite umane, non sarebbe stata semplice-

‘ A loro parere, un possibile omicida plurimo avrebbe patito alcune ore terribili, ma migliaia di persone innocenti avrebbero avuto salve le loro vite e a decine di migliaia di amici e parenti sarebbero stati risparmiati un indicibile shock e il lutto. ’

mente una forma di schizinosità morale non farlo? I responsabili dell’FBI avrebbero davvero mantenuto le mani candide rifiutandosi di far ricorso alla tortura, o la verità è, piuttosto, che non avrebbero più potuto lavare via dalle loro mani il sangue delle vittime dell’undici settembre?

## L’argomento in favore della tortura

Una critica all’argomento secondo cui la tortura potrebbe essere giustificata dai suoi effetti benèfici è che tale argomento si basa essenzialmente sulla probabilità: quando vi è una probabilità schiacciante in favore del fatto che un corso degli eventi avrà un esito migliore di un altro, dovremmo seguire il primo. Ma, se tutto ciò che è necessario per bilanciare il dolore è che questo produca dei risultati positivi nel lungo termine – anche se la tortura ordinaria provocasse più sofferenza del previsto, il calcolo utilitarista potrebbe essere usato per giustificare la tortura ogni volta in cui sembra possa salvare qualche vita, non soltanto quando è la sola speranza di salvarne molte. Questo, tuttavia, non sarebbe davvero un argomento contro la tortura. Si tratta semplicemente di portare l’argomento a favore della tortura alle sue logiche conclusioni. Se queste non vi piacciono, allora dovete mostrare perché l’argomento è sbagliato. La vostra sensazione di disagio non è una confutazione.

Una risposta comune fra le persone convinte dalla logica dell’argomento utilitarista ma disturbate dalle sue conclusioni sostiene che la tortura in realtà non funziona, cosicché i casi ipotetici nei quali invece sembra funzionare non siano decisivi. I fatti sono cruciali per questo dibattito morale. Dato che l’argomento utilitarista funziona su base probabilistica, se è improbabile che dalla tortura si ricavano

informazioni accurate, allora l'argomento morale per usarla ne viene indebolito, mentre se la tortura è un mezzo efficace per ottenere informazioni accurate, allora l'argomento utilitarista a favore del suo uso ne esce rafforzato.

Quindi, tutto ciò funziona? È veramente difficile, per un osservatore imparziale, capire perché molti di questi rapporti sembrano soffrire di quello che gli psicologi chiamano un «bias di conferma»: la tendenza a dar peso ai fatti che confermano la propria opinione e a ignorare o sottovalutare quelli contrari. Se cercate di valutare opinioni più imparziali, sfortunatamente queste non sono unanimi. L'ex capo del servizio segreto britannico MI5 Eliza Manningham-Buller è contro la tortura su basi morali, per cui non ha interesse a discutere della sua efficacia. Ma ha dichiarato: «Non è sempre vero che la tortura produce false informazioni e nei fatti è evidente che la tortura può contribuire a salvare delle vite umane, ma non credo sia questo il punto» (56). D'altro canto, Ali Soufan, un ex investigatore dell'FBI, testimone di «interrogatori avanzati» (che l'amministrazione degli Stati Uniti non considera tortura, ma molti critici sì), ha detto ripetutamente che «è inefficace e dannosa per la sicurezza nazionale» (57).

Se l'efficacia non è il punto, come sostiene Manningham-Buller, cosa lo è? Come abbiamo già visto, molti credono che alcune cose siano in sé sbagliate e che non diventino giuste solo perché possono essere usate per ottenere un fine desiderabile. Ma è interessante notare che non è questo l'argomento usato da Manningham-Buller contro la tortura. Sebbene dica che non ritiene si tratti «di qualcosa che è giusto, lecito o morale fare», quando mette sostanza nelle sue obiezioni, anche queste fanno perno sulle conseguenze: vi sarebbero effetti negativi più ampi e duraturi che non l'immediato risparmio di vite umane. Dice:

*Credo che l'acquisizione di vantaggi nel breve termine, attraverso la tortura dell'acqua o altre forme di maltrattamento, sia un profondo errore e faccia perdere agli Stati Uniti l'autorità morale e parte della diffusa simpatia di cui avevano goduto nel mondo dopo l'undici settembre. E sono fiduciosa di conoscere la risposta alla domanda se la tortura abbia reso il mondo un posto sicuro. Non lo ha fatto.*



Altri hanno proposto argomenti simili, sostenendo che fa guadagnare simpatie ai gruppi terroristici e mina la capacità dello Stato che la pratica di occupare il livello più alto della scala morale.

Questa è una versione di quel tipo di argomento consequenzialista più sottile che abbiamo visto nel capitolo *Il fine giustifica i mezzi?* Come tale è ancora basato sulla valutazione di costi e benefici. Non c'è nulla qui che riguardi l'essere la tortura intrinsecamente sbagliata. Molti trovano che ciò sia disturbante. Anche se un argomento basato sulla logica consequenzialista concludesse che sia inconcepibile una situazione nel mondo reale in cui la tortura sia accettabile, il fatto di non escluderla *in linea di principio* sembra essere sbagliato. Certamente, si pensa, la moralità di questo problema non può ridursi semplicemente a chiedersi se sia o no una soluzione efficace.

Una linea di pensiero che suggerisce che in effetti non lo sia segue una delle definizioni di tortura usate nel diritto internazionale: «Un trattamento crudele, inumano o degradante». Con minore o maggiore enfasi, ciascuna di queste parole suggerisce un'inaccettabilità non condizionata dalle circostanze. «Crudele», ad esempio, significa che infligge un dolore o una sofferenza non necessari, oppure per il dolore e la sofferenza in sé, e non perché richiesti per raggiungere un qualche scopo. Tali azioni devono per forza essere sbagliate. Possiamo accettare che qualche volta sia possibile provocare deliberatamente il dolore fisico come mezzo per raggiungere qualche scopo più importante, come ad esempio accade quando amputare senza anestetico è l'unico modo per prevenire l'avanzare della cancrena. Tali azioni non saranno mai qualificate come crudeli, tuttavia, poiché la crudeltà consiste nell'infliggere più sofferenza di quanto è giustificato.

Un comportamento «degradante» apparirebbe, inoltre, sempre sbagliato, dato che implica la riduzione di qualcosa a uno status più basso di quello che gli compete. Un paziente può sentirsi umiliato e degradato se diviene incontinente e incapace di badare a se stesso, avendo bisogno di essere lavato da altri. Ma non accuserebbe le persone incaricate di assolvere questo compito di umiliarlo o degradarlo. Diremmo così solo se agissero in modo da esacerbare senza motivo il senso di umiliazione provato dal paziente. Come

«crudele», «degradante» è un termine che implica un eccesso e perciò è, per definizione, sbagliato.

Infine «inumano» implica un trattamento senza una possibile giustificazione. È una parola che evoca l'ingiunzione kantiana di «agire in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro sempre e a un tempo come fine, e mai semplicemente come mezzo» (58). Ciò non dovrebbe sorprendere, dal momento che Kant è il filosofo morale di riferimento della tradizione deontologica, che ritiene che la correttezza o meno delle azioni sia indipendente dalle loro conseguenze.

Sembra, quindi, che un «trattamento crudele, inumano o degradante» sia per sua natura sbagliato, indipendentemente dal fatto che possa portare più benessere e felicità o meno. Ma questa potrebbe essere una verità più linguistica che morale. Se usate termini che implicano immoralità, allora è ovvio che applicarli a qualcosa equivale a dichiarare che questo qualcosa è sbagliato. Ma ciò significa soltanto che la vostra descrizione comprende anche un giudizio morale, non che il giudizio morale nasca semplicemente dalla considerazione dei fatti. In alternativa, possiamo definire la tortura in un modo che non presuma l'essere giusto o sbagliato e quindi chiederci se possa mai essere moralmente giustificata. O possiamo definirla in modo che sia sbagliata per definizione e quindi chiederci se una certa forma di «interrogatorio avanzato» debba o no essere ritenuta tortura. Ciò che non possiamo fare è aggirare la questione definendo qualcosa in modo tale da dover essere necessariamente immorale e quindi pretendere che ciò ponga fine alla discussione.

Coloro che difendono la tortura in casi, ad esempio, come quello di Khalid Sheikh Mohammed nell'immaginario pre-undici settembre negherebbero che sia crudele o degradante sulla base del fatto che queste parole non devono riferirsi al dolore fisico o all'umiliazione patiti dalla persona ma all'intenzione di colui che applica la tortura. Dal momento che il suo scopo è quello di ricavare informazioni, niente di più e niente di meno, si sosterebbe che il trattamento non è crudele, poiché applica solo la quantità di dolore che si rende necessaria, e neppure degradante, perché

non è importante quanto si senta umiliato l'interrogato, trattandosi soltanto di un effetto prevedibile, ma non intenzionale. E riguardo la pretesa che la tortura sia inumana, questa può essere rigettata come pura retorica, un mezzo per esprimere il fatto che qualcosa è oltraggioso senza di fatto dare alcuna informazione su che cosa è supposto essere oltraggioso. Infatti, l'accusa potrebbe essere ribaltata: non è forse «inumano» restare inattivi e lasciare che persone innocenti vengano uccise per lo scrupolo di non far soffrire una persona colpevole?

Ciò riflette una più ampia obiezione all'idea che la tortura sia intrinsecamente sbagliata. La perplessità riguarda il fatto che noi potremmo essere troppo preoccupati di non sporcarci le mani e non abbastanza di assicurarci che la giustizia prevalga. La tragedia della tortura consiste proprio nel fatto che ci costringe a fare cose che normalmente non avremmo mai immaginato, perché la necessità di farle è sovrastante. C'è un genere di «autoindulgenza morale», come spiega Bernard Williams nei suoi ultimi scritti, nel rifiutarsi di fare cose sgradevoli che sono tuttavia necessarie per raggiungere un bene più grande (59). Se ciò è vero, allora è concepibile che talvolta vi sia la necessità di umiliare qualcuno, anche di trattarlo come qualcosa di meno di un essere umano, se questo è l'unico modo per salvare vite umane innocenti.

**«Non è forse «inumano» restare inattivi e lasciare che persone innocenti vengano uccise per lo scrupolo di non far soffrire una persona colpevole?»**

Un punto leggermente diverso – o forse un modo alternativo di vedere lo stesso punto – è riconoscere l'esistenza di quelle che potremmo definire tragedie morali. Queste sono situazioni nelle quali non possiamo evitare di fare qualcosa di sbagliato, e il meglio che possiamo fare è scegliere il male minore. Per cui forse è inevitabile che la tortura sia degradante, dato che implica la capacità di piegare la volontà di una persona. Ma per quanto sia orribile umiliare una persona, ciò è preferibile al vedere la gente esplodere in mille pezzi. Questo è un modo per accettare la tesi deontologica secondo cui alcune azioni sono sbagliate in se stesse, e tuttavia insistere sul fatto che talvolta siamo nella necessità di scegliere il male minore. Nel

caso della tortura, la scelta potrebbe essere fra omettere di intervenire per proteggere vite innocenti e trattare qualcuno in maniera inumana. Entrambe le cose potrebbero essere sbagliate, ma comunque scegliate di agire dovete fare o l'una o l'altra. E, messi di fronte a una scelta di questo genere, può essere meglio degradare una persona che condannarne a morte di più.

## Mai dire mai

Potreste pensare che la discussione fin qui sia stata piuttosto sbilanciata, che gli argomenti contro la tortura si siano rivelati più deboli di quelli a favore. Dato che molte ottime persone si oppongono alla tortura, e più spesso che no senza eccezioni, ciò sembrerebbe dare una visione distorta del consenso morale su questo tema. In realtà, dal mio punto di vista, è proprio per poterci validamente opporre alla tortura nel mondo reale che dobbiamo essere spietati nella nostra disamina degli argomenti che cercano di affermarne l'assoluta proibizione.

Per esprimere la mia preoccupazione in termini più generali credo che modi fuorvianti di pensare l'etica dal punto di vista teorico possano diventare controproducenti quando dobbiamo metterla in pratica. Uno di questi errori riguarda la predilezione, priva di fondamento, che nutriamo per *sempre e mai*. Sembra che abbiamo bisogno di regole morali e che, in più, le regole non siano tali se ammettono delle eccezioni. Io penso che entrambe queste assunzioni siano false. Non sono convinto della necessità di avere regole morali. Tutto quel che ci serve per fare la cosa giusta è la capacità di riconoscere quali sono i fattori moralmente rilevanti in una data situazione e l'intelligenza e la volontà di valutarli. Ma ogni situazione è diversa, per cui nessuna regola può catturare ogni concepibile realizzazione.

La ragione per cui sembra naturale credere che ci siano delle regole morali è che esistono indubbiamente quelli che potremmo definire *paradigmi morali*. Non è una coincidenza che circostanze simili ci portino allo stesso tipo di giudizio morale. Perciò l'omicidio, l'infedeltà, il furto e così via sono quasi sempre sbagliati. Ma ciò non stabilisce regole come «l'omicidio è sbagliato» e certamente non significa che tali azioni siano sbagliate in quanto violano una qual-

che regola morale. In questo senso, le regole morali sono più simili alle leggi di natura che alle leggi scritte nei codici: descrivono delle regolarità che si riscontrano in natura e non prescrivono delle regolarità cui dovremmo conformarci.

La ricerca mal indirizzata di regole morali prive di eccezioni, perciò, ci porta ad attribuire troppa importanza a situazioni immaginarie per le quali non si possono applicare gli schemi abituali. Ci preoccupiamo che l'inaccettabilità della tortura possa in qualche modo venire incrinata dalla possibilità di concepire casi straordinari nei quali potrebbe essere ammissibile. Ma la sua inammissibilità non dipende dal fatto che vi sia una regola assoluta contro di essa. Segue piuttosto da quello che, in pratica, quasi sempre comporta.

L'uso degli esperimenti mentali in filosofia morale può esacerbare questi problemi, e aggiunge ben poco. Più spesso che il contrario, gli esperimenti mentali sono ideati nello specifico intento di trovare un contro-esempio a un principio generalmente accettato. Ciò è ritenuto importante perché ci stimola a rifiutare o ad affinare il principio. E può essere utile, ma solo fintantoché ci ricordiamo che la cosa su cui stiamo riflettendo è soltanto un tentativo di catturare ciò che diversi casi individuali hanno in comune. Se ci accorgiamo che un principio non si adatta ai casi nei quali è supposto possa applicarsi, questo non significa necessariamente che non abbiamo più motivo per ritenere che le situazioni che ricadono sotto il principio siano sbagliate.

Ma ciò che forse è più fuorviante riguardo agli esperimenti mentali è che eliminano gli spessi strati di contesto che rendono la vita reale così difficile e individuale. Essi cercano deliberatamente di astrarre dal mondo reale ma, a causa di ciò, saranno sempre inaffidabili nell'applicare, al mondo reale stesso, le conclusioni che ne traiamo.

Così, nel caso della tortura, vorrei dire che la questione se essa sia sempre e necessariamente sbagliata è una pericolosa divagazione. Se crediamo che, come dato di fatto, non possiamo pensare a un

“ **Le regole morali sono più simili alle leggi di natura che alle leggi scritte nei codici: descrivono delle regolarità che si riscontrano in natura e non prescrivono delle regolarità cui dovremmo conformarci.** ”

solo caso in cui essa sia giustificata, allora abbiamo ogni ragione per stabilire regole e leggi che ne vietino l'uso. Noi creiamo leggi e inculchiamo abitudini che ci servono per la gran maggioranza del tempo, e usiamo la nostra capacità di porci domande per gestire le eccezioni che possono presentarsi. Può darsi che venga un giorno in cui qualcuno avrà ragione nel valutare che, in una data circostanza, la tortura è l'unica cosa giusta da fare. Sapere che questa è una possibilità non ci esime dal prendere una ferma posizione contro la tortura, così come sapere che potrebbe essere necessario un giorno tentare di saltare un profondo crepaccio non è una ragione per saltar giù da ogni dirupo che incontriamo sulla nostra strada. C'è un detto: i casi difficili producono leggi cattive. Forse i casi difficili possono produrre anche una cattiva morale.

# COSA PUÒ DIRCI LA SCIENZA SULLA MORALE?

*Cosa ci dicono i fatti sui valori*

*Il bene non è un elemento collocato in qualche punto della tavola periodica, fra l'attinio e il torio. La giustificazione non ha né massa né velocità. La malvagità non cresce se non in senso metaforico. Tutto questo è ovviamente vero. E perciò potrebbe sembrare altrettanto ovvio che se vogliamo estendere la nostra conoscenza sulla morale è inutile rivolgersi alla scienza.*

Tuttavia, da quando esiste la scienza c'è anche qualcuno che ha creduto di poterla estendere a spiegare l'etica come si spiega l'elettronica. E queste persone sembrano essere cresciute di numero negli anni più recenti. Prendiamo, ad esempio, lo scienziato Sam Harris, che ha sottotitolato uno dei suoi libri *Come la scienza determina i valori umani*. Non ha usato «ci aiuta a capire» o «è rilevante per», ma «determina». Infatti, egli sostiene che «l'etica dovrebbe essere considerata una branca non sviluppata della scienza». Secondo Harris, fenomeni come il modo in cui pensiamo o il modo in cui, nel cervello, le intenzioni nascono e innescano azioni che hanno effetti sugli altri «esauriscono ciò che possiamo ragionevolmente intendere con termini come "bene" e "male"» (60).

Harris non è l'unico a nutrire grandi speranze nel contributo che la scienza può dare alla morale. Oggi c'è un'intera linea di ricerca, nota come etica evuzionista, la quale afferma, secondo Michael

Ruse, che «la morale non è un qualcosa di etereo là fuori, come la matematica (ammesso che ciò sia vero per la matematica). È un fenomeno propriamente umano e ciò significa che è un fenomeno evolutivo in senso darwiniano» (61). Più specificamente, «è un adattamento che ci rende animali sociali sofisticati» (62).

Alcuni si spingono fino a dire che la scienza dimostra che la morale è un'illusione. Il filosofo della scienza Alex Rosenberg sostiene che è lo scientismo il modo corretto di intendere il mondo e che non si può evitare la conclusione nichilista «che l'idea stessa di “moralmente ammissibile” è assolutamente priva di senso» (63).

Tuttavia, vi sono fautori altrettanto appassionati del punto di vista opposto. Come dice il biologo Stephen Jay Gould:

*La scienza non può dirci nulla sulla moralità delle azioni. Vale a dire che la potenziale scoperta, da parte degli antropologi, che l'omicidio, l'infanticidio, il genocidio e la xenofobia possono aver caratterizzato molte società umane, possono essere sorte preferenzialmente in certe situazioni sociali, possono essere state benefiche da un punto di vista evoluzionista in certi contesti non offre nessun tipo di sostegno all'asserzione morale che ci dovremmo comportare in una tale maniera (64).*

Per Gould e per molti altri, la scienza e la morale sono distinte per la stessa ragione per cui lo sono la scienza e la religione. Scienza e religione hanno autorità su due differenti «magisteria» del pensiero. La scienza, dice Gould, si occupa del «dominio empirico: di cosa è fatto l'Universo (fatti) e perché funziona in questo modo (teorie). Il magistero della religione si estende sulle questioni ultime del significato dei valori morali. Questi due magisteri non si sovrappongono, né comprendono sotto di sé tutte le ricerche» (65). Analogamente, il fisico John Polkinghorne e il matematico Nicholas Beale sostengono che «la scienza si occupa delle domande: “Come?”, “Secondo quale processo le cose accadono?”. La teologia si occupa di domande quali: “Perché?”, “C'è un significato e uno scopo in quello che accade?”» (66). In entrambi i casi quel che è vero per l'etica è vero per la religione: opera nel mondo dei valori, cosa che la scienza non fa.



Perciò, da un lato abbiamo quelli che sostengono che la scienza non ha nulla da dire sull'etica, perché la scienza si occupa dei fatti e l'etica dei valori. Dall'altro, abbiamo quelli che sostengono che la scienza può spiegare completamente – forse persino eliminare – tutto quel che riguarda la morale. Quale dei due punti di vista è quello giusto?

### Dall'«è» al «dovrebbe»

Quelli che credono in una netta separazione fra scienza e morale spesso fanno appello a una distinzione concettuale che occupa un posto centrale nella filosofia moderna: quella tra *è* e *dovrebbe*, tra *fatti* e *valori*. David Hume fu il primo a renderla esplicita. Egli descrive il modo in cui stava leggendo ciò che gli appariva essere una lineare narrazione di fatti:

*Poi, tutto a un tratto, scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e non è incontro solo proposizioni che sono collegate con un deve o un non deve.*

Egli descrive questo passaggio come «impercettibile», ma:

*È necessario che [...] si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile, ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti (67).*

Il punto principale è semplice e al tempo stesso importante. Dal solo fatto che le cose *sono* in un certo modo non segue mai che *debbano essere* in quel modo. Ad esempio, il fatto che in molte culture si creda che la circoncisione femminile (o mutilazione genitale, come gli attivisti che la contrastano ritengono sarebbe più corretto chiamarla) sia moralmente giusta, non significa che lo sia davvero. Il fatto che le persone credono in certi valori non dimostra che dovrebbero farlo. Analogamente, se scopriamo che l'infedeltà maschile surrettizia è voluta nel quadro di una strategia efficace per aumentare le probabilità di sopravvivenza dei suoi geni, questo di per sé non implica che sia moralmente giusta. Solo perché qualcosa è naturale non vuol dire automaticamente che sia un bene, come le persone che vanno in giro mangiando i funghi selvatici che raccolgono indiscriminatamente ben presto scoprono a loro spese.

Pertanto, se volete sostenere la tesi che un certo fatto scientifico ci dice qualcosa riguardo a ciò che dovremmo fare, dovete fornire qualche valida ragione per compiere il salto dalla *descrizione* alla *prescrizione*. E, molto spesso, ciò non viene fatto da parte di coloro che sostengono che la scienza ha qualcosa da dire sulla morale. Prendiamo, ad esempio, Sam Harris. Il suo argomento fondamentale consiste in questo: «Significati, valori, morale e una vita buona devono collegarsi a fatti circa il viver bene di creature dotate di coscienza – e, nel nostro caso, devono dipendere, per mezzo di una legge, da eventi reali e da stati del cervello umano» (68). Se garantiamo ciò, allora Harris sostiene che «deve esserci una scienza della morale, che si riesca o no a svilupparla» (69).

Ci sono almeno tre ragioni del perché questo è, come minimo, discutibile. Prima di tutto, egli riconosce che l'argomento si basa sull'ipotesi di accettare che la morale debba «collegarsi a fatti circa il viver bene di creature dotate di coscienza». «Collegarsi» è in realtà un legame troppo debole per i suoi scopi. Di fatto egli intende che i giudizi su cosa è giusto e cosa è sbagliato sono *determinati* puramente sulla base di quanto contribuiscono ad aumentare o diminuire il viver bene individuale. Questa è certamente un'ipotesi credibile ed è anche chiaro che alcune teorie morali, in particolare quelle consequenzialiste, la approvano. Harris ha anche un argomento a favore. Ma non è un argomento scientifico. E questo non dovrebbe sorprendere, perché non si tratta di un principio *scientifico*. Non si può stabilire che «moralità = star bene con se stessi» è vero nello stesso modo in cui possiamo stabilire che «forza = massa × accelerazione» è vero. Ma, se il giudizio morale fondamentale che sta alla base di tutta l'argomentazione di Harris non è determinabile dalla scienza, allora non può esserlo neppure la morale nel suo complesso.

In secondo luogo, anche se consentiamo che il fatto di vivere bene sia la base della moralità, «vivere bene» non è un termine trattabile in modo scientifico. Anche potendo misurare cose come la felicità, l'intensità del piacere e del dolore e così via, questi dati da soli non ci dicono se una persona sta vivendo una

buona vita oppure no. La ragione è semplice: non vi è una chiara evidenza empirica su quanto il vivere bene dipenda dal sentirsi bene, dal proprio giudizio su quanto valga la pena viverla, dal far del bene agli altri, e così via. Le componenti del vivere bene sono controverse, e persone ragionevoli possono essere in disaccordo su quali siano le più importanti. Se ciò è vero, la scienza non può determinare quale fra due persone stia vivendo meglio o che cosa sia necessario fare per massimizzare la bontà della propria vita.

Il terzo problema riguardo la tesi di Harris spiega perché l'intero progetto è mal concepito. L'argomento portato avanti da Harris fa perno sul fatto che vivere bene «deve dipendere, per mezzo di una legge, da eventi reali e da stati del cervello umano». Questo è sicuramente vero. Non possiamo provare un singolo pensiero o sensazione senza che accada qualcosa nel nostro cervello situato nel (e parte del) mondo fisico. Tuttavia, dal fatto che la moralità abbia una base neurale non segue che possa essere determinata su basi neurologiche. Si tratta semplicemente del livello sbagliato di descrizione. A livello neurale non ci sono cose giuste e cose sbagliate. Allo stesso modo delle sensazioni, del pensiero, dei giudizi, della musica e di tutte le altre cose che rendono ricca una vita cosciente, la moralità può ben basarsi solo su neuroni in eccitazione. Ma è una *proprietà emergente* di questi processi fisici. Detto in altro modo, si manifesta solo quando i componenti fisici sono sistemati e funzionano nel modo corretto. Se si scende al livello delle parti costituenti, il fenomeno scompare. E ciò significa che se lo cercate al microscopio elettronico, di nuovo, scompare. La moralità si può soltanto vedere, e a maggior ragione comprendere, in rapporto all'essere umano nella sua interezza, anche se accettate il fatto che alla base non vi siano altro che strutture di molecole, come per ogni altra cosa dell'Universo.

**“ Anche potendo misurare cose come la felicità, l'intensità del piacere e del dolore e così via, questi dati da soli non ci dicono se una persona sta vivendo una buona vita oppure no. ”**

Questa è la stessa ragione, fra l'altro, per cui anche Rosenberg è in errore. La sua idea chiave è che «i fatti fisici determinano tutti i fatti», intendendo con ciò che, in definitiva «tutti i processi che si svolgono nell'Universo, a livello atomico, macroscopico o mentale, sono processi puramente fisici che coinvolgono fermioni e bosoni interagenti gli uni con gli altri» (70). Di nuovo, ciò può essere vero, ma tutto quel che significa è che la moralità non entra nel quadro al livello base della descrizione. Ciò non vuol dire che non sia reale o che non emerga quando i fermioni e i bosoni sono sistemati nella maniera incredibilmente complicata e intricata che è necessaria per dare vita a creature come noi.

### **Cosa ha da dire la scienza**

Sarebbe sbagliato, tuttavia, pensare che, dal momento che autori come Rosenberg e Harris pretendono troppo da quello che la scienza può dirci sulla morale, da essa non possa venire alcun utile contributo. Ci sono scienziati e filosofi della scienza che hanno visioni meno ambiziose. Uno di questi è Patricia Churchland, che lavora sul confine fra neuroscienze e filosofia. Churchland rifiuta il punto di vista di Harris, ma ciò non significa che pensi che le neuroscienze non abbiano nulla a che vedere con l'etica. Ben lungi da ciò (71).

Churchland ritiene che i problemi morali siano essenzialmente «problemi di soddisfacimento di vincoli», vale a dire ricerca di soluzioni a conflitti che emergono quando le persone devono convivere con risorse limitate. Tuttavia, quando comincia a cercare tali soluzioni, dice: «Non penso che le neuroscienze non abbiano nulla da dire su queste cose». Ciò su cui hanno qualcosa da dire è la «piattaforma neurale» sulla quale tali processi di decisione e di ricerca di soluzioni si svolgono. Questa piattaforma neurale è

*la base della socialità, il circuito implementato che ci fa voler stare con gli altri, e talvolta ci fa sacrificare i nostri interessi per questo, e che ci fa sentire male se veniamo esclusi o ostracizzati e ci fa invece godere della compagnia degli altri e del senso di soddisfazione che viene dalla cooperazione (72).*

Tuttavia, non si potrà mai determinare quali dovrebbero essere i nostri valori morali esclusivamente dalla comprensione di questa piattaforma, perché «al di là della piattaforma comune, emergono pratiche sociali molto diverse fra loro, e queste sono influenzate da molte cose», comprese la storia, la cultura e le condizioni ecologiche. Questo lavoro sulla base comune, però, può indirizzare e arricchire la nostra comprensione morale aiutandoci a capire meglio come funziona davvero il pensiero in campo etico. In breve, Churchland ritiene che il ragionamento morale sia un modo alquanto misterioso di trovare soluzioni ai problemi posti dai vincoli che devono essere soddisfatti, e che abbia davvero poco da spartire con il ragionamento fatto di passi logici all'interno di una deduzione. «Chi pensa che la deduzione sia ciò che, davvero, ci fa vivere su questa Terra? [...] Intendo dire che io opero una deduzione forse due volte alla settimana, non di più».

Un analogo bisogno di comprendere le basi scientifiche dell'etica, senza per questo ridurre la morale alla scienza, è illustrato dal dibattito su evoluzione e moralità. Il consenso generale emerso fra gli psicologi evoluzionisti riguarda il fatto che tutti gli elementi chiave della moralità – senso di giustizia, volontà di cooperare, sensi di colpa o di vergogna, il desiderio di punire i tradimenti, e così via – possono essere emersi dalle esigenze degli esseri umani di lavorare insieme per massimizzare le possibilità individuali di trasmettere i propri geni. Bontà e altruismo sono, in realtà, semplicemente dei mezzi volti allo scopo di perpetuare geni egoisti.

Tutto questo può essere vero e io stesso ne sono convinto. Ma nel pensare a cosa ne consegue dobbiamo stare attenti a non cadere nella «fallacia genetica», che consiste nel confondere cosa è vero riguardo le origini con ciò che è vero riguardo la giustificazione. Un semplice esempio è dato dall'evidenza scientifica che sta dietro la relazione tra il fumo e il cancro al polmone. È opinione diffusa che i primi scienziati a riconoscerla siano stati i medici nazisti del Terzo Reich. Ma la conclusione non è confutata dalle sue origini naziste. Viene mantenuta o abbandonata in base al fatto di essere vera oppure no, non in base alla provenienza delle prove a suo favore. La stessa distinzione fra origine e giustificazione ci dice che, qualsiasi

cosa si possa scoprire circa le origini di altruismo e moralità nell'evoluzione dei geni egoisti, non necessariamente ci dirà qualcosa riguardo la loro attuale giustificazione.

Questo punto è così importante perché molti credono che ciò che l'origine dell'etica ci dice sulla giustificazione della moralità è che non ve ne è alcuna. L'evoluzione *demistifica* la moralità: descrive

**«La moralità e un «paravento» o un'«illusione» che copre una realtà più scura e atavica. Ma il fatto che l'evoluzione sia responsabile di qualcosa del genere è ben lontano dall'essere un'indiscutibile realtà scientifica.»**

quello che noi pensiamo, in genere, in termini di alti principi come se in realtà non implicasse altro che l'azione di certe forze biologiche volte ad assicurare la sopravvivenza della specie. La moralità è un «paravento» o un'«illusione» che copre una realtà più oscura e atavica. Ma il fatto che l'evoluzione sia responsabile di qualcosa del genere è ben lontano dall'essere un'indiscutibile realtà scientifica.

Janet Radcliffe Richards spiega questo punto con ammirevole lucidità distinguendo fra spiegazioni riduzioniste e demistificatrici. Una spiegazione riduzionista «descrive un insieme di fenomeni riferendoli a un livello di spiegazione più fondamentale e che usa una terminologia molto diversa» (73). La psicologia evoluzionista è riduzionista in quanto «spiega le nostre caratteristiche mentali ed emotive nei termini del valore dato alla sopravvivenza dei geni». Ciò non significa, tuttavia, che dobbiamo concludere che le nostre caratteristiche mentali ed emotive non sono reali. «È una spiegazione a un livello diverso», dice Radcliffe Richards, «e spiegare il ruolo evolutivo della generosità non è lo stesso che mostrare che la generosità non è reale, così come spiegare che l'acqua della bottiglia è un aggregato di atomi di idrogeno e ossigeno non vuol dire mostrare che non sia realmente acqua».

Una spiegazione demistificatrice, al contrario, descrive un insieme di fenomeni riferendoli a un livello più fondamentale di spiegazione in modo tale da rendere obsoleta una precedente teoria. L'evoluzione, talvolta, è una spiegazione demistificatri-

ce. Nella maniera più ovvia: dato che fornisce ragioni naturali per l'emergere di un apparente disegno dell'Universo, di fatto indebolisce gli argomenti per credere che questo disegno sia reale. Ciò che appare come un disegno è in realtà la selezione naturale operante su mutazioni casuali. Le spiegazioni evoluzioniste della moralità sarebbero demistificatrici, ad esempio, se spiegassero l'altruismo in modo tale da «individuare una ragione egoistica operante al di sotto di azioni apparentemente altruistiche». Ma, dice Radcliffe Richards, non fanno nulla del genere. Non dicono nulla sui motivi delle nostre azioni, perché non stanno considerando i nostri motivi attuali, bensì le loro origini evolutive.

### **Indirizzare sì, determinare no**

Chiaramente, si potrebbe dire molto di più, tanto a favore quanto contro Harris, Rosenberg, Churchland e Radcliffe Richards, così come per altri protagonisti di questo dibattito su larga scala. Ma questo breve abbozzo dovrebbe rendere chiaro almeno il terreno della contesa. Il modo in cui Harris lo descrive rivela il disaccordo fra coloro che sostengono che i fatti non hanno nulla da dirci sui valori e quelli che accettano che la scienza stabilisca delle verità sul modo in cui le nostre menti funzionano. Se fosse questo il modo in cui sono tracciate le linee sul campo di battaglia, allora noi ci troveremmo dal lato di Harris e di altri che la pensano come lui. Tuttavia, la maggioranza di quelli che vogliono limitare notevolmente ciò che la scienza può dirci sulla morale non lo fa perché nega la nostra natura fisica o perché ideologicamente impegnata nel mantenere un'area di ricerca indipendente dalla scienza. Tutti dovrebbero poter accettare che i fatti indirizzano i nostri valori e che le false credenze sul mondo fisico possono portare ad avere un'etica erronea.

Come Rosenberg sottolinea a proposito dei nazisti, «furono le loro convinzioni *fattuali*, ampiamente false, circa gli ebrei, i rom, i gay e i comunisti, combinate con un nocciolo morale che condividevano con altri, a condurre alla catastrofe morale del Terzo Reich» (74). Fatti scientifici circa la non esistenza di superiorità razziali o di genere sono cruciali negli argomenti a favore dell'u-

**‘ Tutti dovrebbero poter accettare che i fatti indirizzano i nostri valori e che le false credenze sul mondo fisico possono portare ad avere un’etica erronea. ’**

tanti conseguenze morali, specialmente se porta le persone a diventare scettiche circa la realtà della moralità.

guaglianza. Ciò che gli scettici verso una resa della morale alla scienza obiettano è il fallimento nel riconoscere le differenze fra spiegazioni demistificatrici e riduzioniste, fra spiegare ed eliminare, fra origini e giustificazione, tra fatti e valori. Questo fallimento è razionale, non morale, ma potrebbe avere impor-



# LA MORALITÀ È RELATIVA?

## *La variabilità dei codici morali*

*N*oi viviamo in un mondo che apprezza le regole individuali e nel quale il consumatore è re. Ma, se la libertà e le preferenze individuali sono di importanza suprema e «una regola va bene per tutti» non è uno slogan che piace dovremmo allora accettare che la moralità sia variabile quanto i gusti in fatto di cibo e vestiti? Non potrebbe essere che ciò che è giusto per voi sia sbagliato per me? O questa è semplicemente la strada che porta all'anarchia morale?

Ci sono persone che hanno delle vite così brevi e traumatiche, che anche quelli che credono che l'Universo sia governato da un amorevole creatore mettono in dubbio la propria fede. Una di queste fu una bambina, Victoria Climbié. Nata in Costa d'Avorio, si trasferì con la sua prozia Marie-Thérèse Kouao per essere educata a Parigi e, in seguito, entrambe si spostarono a Ealing, Londra. Nessuno sa con precisione quando, ma a un certo punto i parenti ai quali era stata affidata iniziarono ad abusare di lei. Il rapporto sulle circostanze della sua morte comprende dettagli raccapriccianti su cosa la povera ragazza ha dovuto patire. Fu «costretta a dormire nel bagno», «legata in un sacco di plastica nera nel tentativo di impedirle di sporcare il bagno» e «costretta a mangiare allungando la faccia verso il cibo, come un cane». Fu «picchiata regolarmente» sia da Kouao che dal suo compagno Carl Manning, che testimoniò che Kouao colpiva abitualmente Victoria «usando una varietà di oggetti» fra i quali «una scarpa, un martello, un attaccapanni e un cucchiaino di

legno da cucina» (75). Il risultato di tutto ciò fu inevitabile. Come si esprime freddamente il rapporto della Commissione per la salute della Camera dei Comuni, «Victoria Climbié morì nel reparto cure intensive del St. Mary Hospital di Paddington (Londra) il 25 febbraio 2000, all'età di otto anni e tre mesi. La sua morte fu causata da ferite multiple originate da mesi di trattamenti pervertiti e di abusi» (76).

Casi come questi talvolta sono usati come una rapida e apparentemente decisiva risposta a chi sostiene che la morale è relativa: ciò che è giusto per qualcuno è sbagliato per altri e viceversa. Ma chiunque concorderebbe nel dire che Victoria Climbié fu trattata male, punto. L'idea che possa essere «giusto per qualcuno» è grottesca. Ma questo non è

**Le persone spesso non si sentono in grado di condannare nulla di ciò che viene fatto in un'altra comunità per paura di apparire moraliste, imperialiste o semplicemente razziste.**

il motivo principale per cui il caso Climbié è particolarmente pertinente nel dibattito sul relativismo. Ciò che lo rende un importante esempio è che il relativismo morale può aver contribuito alla sua morte.

Immersi nel denso rapporto investigativo di Lord Lammy si trovano alcuni indizi su come ciò potrebbe

essere accaduto. Quando l'assistente sociale Lisa Arthuworrey venne a sapere che Victoria «stava sull'attenti» davanti a Kouao e Manning, «realizzò che questa relazione era tipicamente riscontrabile in molte famiglie afro-caraibiche, perché il rispetto e l'obbedienza sono caratteristiche molto importanti del codice familiare di quelle popolazioni». Lammy, inoltre, riporta che «il pastore Pascal Orome mi disse che aveva attribuito le potenziali preoccupazioni circa il comportamento di Victoria al fatto che era appena arrivata dall'Africa».

In entrambi i casi, Lammy individua il problema chiave nel fatto che le persone coinvolte fecero assunzioni false e infondate su come la gente si comporta presso altre culture. Ma c'è un problema più profondo nel fatto che «le norme e i modelli culturali di comportamento possono variare considerevolmente tra le diverse comunità

e anche tra le diverse famiglie». In altre parole, le persone spesso non si sentono in grado di condannare nulla di ciò che viene fatto in un'altra comunità per paura di apparire moraliste, imperialiste o semplicemente razziste. Come il dr. Mary Rossiter raccontò agli inquirenti:

*Ero consapevole del fatto che, essendo bianca, avevo il dovere di essere sensibile al modo di sentire delle persone di ogni razza ed estrazione, sia da un punto di vista clinico che professionale. Forse qualche assistente sociale riteneva di saperne più di me sui bambini neri.*

Non è forzare la verità, in questo caso, dire che la credenza diffusa che le persone di una comunità non abbiano titolo per giudicare i valori di un'altra può aver contribuito a far sì che le autorità non siano state opportunamente allertate da certi fatti evidenti su come Victoria veniva trattata.

Questa conclusione scandalizzerebbe quelli che credono nel relativismo e lo associano a virtù quali la tolleranza e il rispetto per la diversità e per le scelte individuali. Al contrario, si presume che credere nell'assolutezza della morale – cioè che certe cose semplicemente sono sbagliate per tutti – sia oppressivo, arrogante e autoritario.

D'altra parte, ci sono anche quelli che credono fortemente che il relativismo sia alla radice di molti dei mali moderni, in quanto lascia le persone prive di «reali valori» che li guidino, a parte il loro egoistico interesse. Forse non sorprende il fatto che i leader religiosi siano fra i membri più attivi di questo campo. Papa Benedetto XVI, ad esempio, citando le lettere di San Paolo agli Efesini ha detto che:

*Il lasciarsi portare «qua e là da qualsiasi vento di dottrina» appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costruendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie (77).*

Il Papa usò ancora la frase «dittatura del relativismo» cinque anni più tardi, dicendo che «minaccia di oscurare l'immutabile verità sulla natura dell'uomo, il suo destino e il suo bene ultimo» (78).

## Va bene tutto?

Cos'è allora, realmente, questo relativismo? Ed è permissivo e pericoloso o tollerante e benefico? Relativismo si oppone ad assolutismo. Una concezione assolutista dell'etica sostiene che la verità e i principi morali valgono per tutte le persone e in ogni epoca, in tutte le circostanze che sono simili negli aspetti rilevanti. Ad esempio, se l'omicidio è sbagliato, allora è sempre sbagliato. Non può essere permesso al fine di ottenere un bene più grande o perché l'omicida vive in una cultura che glorifica l'omicidio. Analogamente, se la mutilazione dei genitali femminili è sbagliata, è sempre sbagliata, e il fatto che qualche

**«Una concezione assolutista dell'etica sostiene che la verità e i principi morali valgono per tutte le persone e in ogni epoca, in tutte le circostanze che sono simili negli aspetti rilevanti.»**

cultura la pratichi non significa che sia giusta in quella cultura: significa semplicemente che quella cultura istituzionalizza una pratica moralmente sbagliata.

L'assolutismo sembra essere implicato dal principio della universalizzabilità, che sostiene che è nella natura dei giudizi morali il fatto che, se diciamo che un'azione è sbagliata in una situazione A, allora dobbiamo al tempo stesso essere

pronti a dire che sarebbe sbagliata in ogni altra situazione che assomiglia ad A sotto gli aspetti moralmente rilevanti.

Il relativismo rigetta tutto ciò, sostenendo che «ciò che è giusto per una persona può non esserlo per un'altra» e che «non c'è una maniera oggettiva per determinare cosa è giusto e cosa è sbagliato». Ma da questo non segue che «va bene tutto». Intanto, dobbiamo ricordare che il relativismo può presentarsi in forme diverse. La morale può essere relativa alla cultura, all'individuo, all'epoca storica, alla specie o alle circostanze. Ma dire che è relativa non significa necessariamente dire che è relativa a *qualsiasi cosa*. Ad esempio, se siamo relativisti culturali, allora potrebbe essere vero che l'adulterio è sbagliato in una cultura e giusto in un'altra, ma ciò non vuol dire che «va bene tutto», perché sarebbe *davvero* sbagliato in una cultura e giusto nell'altra.

Consideriamo, per analogia, la questione se l'acqua sia *realmente* un solido, un liquido o un gas. La domanda è in parte assurda. La risposta è relativa alla temperatura e alla pressione dell'aria. In alcune situazioni l'acqua è un liquido, in altre un solido e in altre ancora un gas. Eppure, non abbiamo difficoltà a comprendere che l'acqua è *davvero*, in circostanze diverse, ciascuna di queste cose fra loro incompatibili. Allo stesso modo, dalla tesi che una pratica è giusta in una determinata circostanza e sbagliata in un'altra, non segue il fatto che tale pratica non sia *realmente* giusta o sbagliata in ciascuna circostanza.

«Ciò che può essere giusto per una persona può non esserlo per un'altra» non rappresenta dunque l'assurda pretesa che i giudizi morali non abbiano alcuna influenza reale. Ma ciò è vero? Ci sono molte ragioni per credere che spesso lo sia. Immaginiamo due differenti paesi. In uno è scortese stringere la mano a un anziano, nell'altro è maleducato non farlo. Inoltre, mentre in una cultura insultare una persona è visto come una grave mancanza morale, nell'altro gli insulti sono in generale presi poco sul serio e flemmaticamente. Se sia o no giusto stringere la mano a un anziano è, perciò, relativo. Quel che sarebbe giusto fare per qualcuno in una data cultura sarebbe sbagliato nell'altra. La differenza non è soltanto spiegata facendo appello a un principio assoluto e condiviso – che insultare è sbagliato – perché le due culture differiscono anche sul quanto seriamente sono considerati gli insulti. E nemmeno è una semplice questione di etichetta, perché il modo in cui vi comportate potrebbe colpire seriamente il viver bene mentale degli altri.

Prendiamo un altro esempio. Janet è fiduciosa, ottimista e ha molti risparmi. Alice è timida, pessimista, quasi senza denaro e ha due figli. Entrambe lavorano per la stessa azienda ma in reparti differenti, e l'azienda ha necessità di licenziare una persona per reparto. Ma il capo sa che, mentre Janet se la caverebbe e si riprenderebbe in fretta, Alice verrebbe ridotta in uno stato miserevole e senza denaro, dal fatto di venire licenziata. Per questa ragione, egli decide che, sebbene Janet e Alice siano gli impiegati con i rendimenti peggiori nei rispettivi reparti, userà il rendimento, come criterio decisivo di scelta, solo nel reparto

di Janet. Anche non concordando con la sua conclusione, credo che diremmo che il capo si sta comportando moralmente, nel suo tentativo di decidere cosa è giusto relativamente a ciascun caso individuale.

Non penso sarebbe difficile trovare molti altri esempi simili. Messo di fronte a questi controesempi, l'assolutista ha due opzioni: o negare che i due casi debbano essere trattati differently, oppure sostenere che l'assolutismo consente delle differenze. Credo che la prima strategia sia molto avventata, dal momento che vi sono certamente dei casi nei quali il principio «una sola regola vale per tutti» si dimostra essere assurdo. Perciò, cosa dire della seconda? Può l'assolutismo essere reso abbastanza flessibile da consentire il tipo di varianti, dipendenti dalle circostanze, che è richiesto da una morale sofisticata?

### **Assolutamente relativo**

Un modo per sostenere che l'assolutismo possiede la flessibilità necessaria a gestire le differenti richieste che ci vengono dalla moralità in diverse circostanze è quello di sostenere che dietro ogni caso in cui apparentemente la morale è relativa c'è, in realtà, un più fondamentale principio morale assoluto.

Ad esempio, non potrebbe essere che il principio morale assoluto sia «agisci in modo da generare la più grande felicità per il più grande numero di persone», come credono gli utilitaristi? Seguire questa regola potrebbe significare stringere la mano in una cultura e non farlo in un'altra; o licenziare la persona meno efficiente in una situazione ma non in un'altra. O cosa pensiamo di un altro possibile candidato ad essere una regola morale ultima: «Fa' agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te»? Come vorremmo essere trattati potrebbe dipendere da quali sono le convenzioni culturali nelle quali ci riconosciamo, o da quanto siamo capaci di reggere le difficoltà, cosicché, di nuovo, risultano enormi differenze in ciò che è realmente giusto o sbagliato.

Questa strategia presenta due problemi. Prima di tutto, se è corretta, allora non conserva il genere di assolutismo richiesto da molti assolutisti, ma permette, invece, l'enorme spettro di

variazioni nelle regole morali difeso dal relativista. Quindi, ciò che potrebbe essere dimostrato è che, dopo tutto, il relativismo contiene un elemento di assolutismo, o che l'assolutismo contiene un elemento di relativismo. Infatti, potremmo concludere che i termini «relativista» e «assolutista» sono di scarsissimo aiuto, dato che la vera impostazione morale combina elementi di entrambi.

Ma questa soluzione potrebbe non funzionare comunque. Dopo più di duemila anni di sforzi per trovare un principio morale che sottenda tutti gli altri, ancora non abbiamo raggiunto il consenso su quale esso sia. L'evidenza empirica, dunque, è a favore del fatto che un tale principio non esista. Possiamo individuare molte cose che sono rilevanti per la moralità: la felicità, il rispetto, la parità e così via. Ma è impossibile dire che vi è un principio dominante, dal quale possono essere derivate tutte le altre regole morali. In epoche diverse, in posti diversi e per persone diverse, le priorità morali cambiano. Così come i bambini, i ragazzi, gli adulti e gli anziani richiedono di essere trattati in maniere diverse, altre variazioni nella condizione umana richiedono differenti risposte morali. Questa è, credo, la verità che rende un certo tipo di relativismo inevitabile.

### **Assoluto flessibile**

Gli assolutisti possono avere un'altra risposta per l'apparente necessità di variazioni nelle regole morali. Ricordiamo che l'assolutismo dice che se qualcosa è sbagliato in una situazione, allora lo è anche in ogni altra situazione simile rispetto a tutto ciò che è moralmente rilevante. I casi considerati per la stretta di mano e per Janet e Alice, tuttavia, differiscono dal punto di vista morale. Perciò, non è coerente con l'assolutismo trattare questi casi in maniera diversa?

**‘ Possiamo individuare molte cose che sono rilevanti per la moralità: la felicità, il rispetto, la parità e così via. Ma è impossibile dire che vi è un principio dominante, dal quale possono essere derivate tutte le altre regole morali. ’**

Tutto questo sembra essere convincente, ma l'assolutista non ha forse concesso troppo? Perché se «differenze rilevanti da un punto di vista morale» comprende fatti che riguardano la cultura, gli individui, le circostanze e così via, non è semplicemente un altro modo per dire che la moralità è relativa alla cultura, agli individui e alle circostanze? Il relativismo non è semplicemente l'accettare che ci sono così tante «differenze moralmente significative» fra le varie situazioni che tentare di definire «principi morali assoluti» diviene futile?

Se il relativista in questo modo sembra essere sorprendentemente ragionevole, anziché anarchicamente folle, forse è perché di solito il relativista viene ritratto solo nella sua forma più grottesca e pantomimica. La versione del relativismo che viene di solito presentata è una caricatura a fumetti, dove una persona, posta di fronte a un dilemma morale, semplicemente scrolla le spalle, incapace o disinteressato a emettere un qualsiasi giudizio. Un tale assoluto relativista ha in effetti messo da parte la morale, come immediatamente riconosciamo. Il problema è che tali relativisti da fumetto sono rari. Anziché come relativisti, sono meglio descritti dal termine «moralmente scettici».

Gli individui moralmente scettici ritengono che nessun vero giudizio morale sia possibile. Possono crederlo per una varietà di ragioni. Ad esempio, possono sostenere che non vi sono cose come i fatti morali, e allora se non vi sono fatti che riguardano l'etica, non possiamo dire nulla di vero o di falso riguardo a tali questioni. Oppure, potrebbero sostenere ogni genere di teorie «paravento», secondo le quali la moralità è soltanto un rivestimento attraente che nasconde una sgradevole realtà: ad esempio, ciò che consideriamo essere un bene è semplicemente ciò che conviene ai potenti, ciò che ci fa sentire meglio o quel che ci siamo abituati a credere. Dovrebbe essere chiaro che i relativisti non sono affatto moralmente scettici. Essi credono alla possibilità di emettere giudizi morali e al fatto che questi abbiano un senso, ma negano abbia alcun senso descrivere questi giudizi come assoluti.



## Relativismo religioso

Una ragione piuttosto diversa per sostenere che l'etica è e deve essere assoluta è quella di ritenere che sia e debba essere fondata sul divino. Dio dà le regole morali, e le regole divine si applicano a tutto, indipendentemente dall'epoca e dal posto. Il problema in questo caso è che, in realtà, si hanno ragioni per credere che Dio, se esiste, è il più grande relativista di tutti.

Poniamo, ad esempio, che voi siate cristiani. Nel *Levitico* si trova ogni sorta di regole, stabilite da Dio, che oggi suonano bizzarre e che i cristiani non si sentono più obbligati a rispettare. Queste includono la pena di morte per gli omosessuali e per i figli che non rispettano i genitori, il divieto di mangiare lepri e calamari, proibizioni che riguardano il tagliarsi la barba, e l'approvazione della schiavitù. La maggioranza dei cristiani ritiene, tuttavia, che il *Nuovo Testamento* sostituisca il *Vecchio* e che queste regole non debbano più essere applicate. Tutto questo porta a credere che, per ordine divino, quello che era sbagliato per gli antichi Israeliti non lo sia più per i cristiani moderni. A me ciò appare come una chiara combinazione del relativismo con la credenza che il volere divino sia alla base dell'etica.

Sotto diversi aspetti questo non deve sorprendere, dato che molti hanno sostenuto che il punto debole della teoria del comandamento divino – l'idea che sia Dio a ordinare ciò che è giusto e ciò che è sbagliato – consiste nel lasciare aperta la possibilità che Dio possa ordinare che quello che oggi è sbagliato domani diventi giusto e viceversa (si veda il prossimo capitolo su questo tema). I testi cristiani sembrano indicare che questo è esattamente quello che il loro Dio ha fatto.

Molti sostengono il punto di vista secondo cui Dio si manifesta alle genti in maniere diverse e che, perciò, non è vero che una sola delle religioni del mondo è quella giusta e le altre sono sbagliate, ma che tutte sono giuste nel loro proprio modo di essere. Ma, di nuovo, dato che religioni diverse possono richiedere comportamenti morali diversi ai loro adepti, se molte religioni sono vere, Dio deve essere un relativista, dato che chiede cose diverse agli ebrei, agli indù, ai sikh, ai musulmani, ai cristiani e ai membri delle altre religioni.

La cosa strana è che spesso ho riscontrato che le persone credenti sono decisamente favorevoli all'idea che, cambiando le circostanze, Dio possa richiedere comportamenti differenti a popoli diversi, in posti e tempi diversi. Ma queste stesse persone sono scandalizzate dall'idea del relativismo, come si vede nell'omelia del papa.

### **Non c'è una misura che va bene per tutti**

Ben lungi dal lasciarci senza la possibilità di una morale, ci sono invece ragioni importanti a favore di un tipo di relativismo che prenda sul serio i giudizi morali e non porti inevitabilmente al permissivismo del *laissez-faire*. Questo, tuttavia, non è il genere di relativismo che si è insinuato nella cultura generale; tale «relativismo indolente» termina i suoi ragionamenti là dove in realtà dovrebbero iniziare: nell'accettare la variabilità dei giudizi morali. Ciò che il caso di Victoria Climbié mostra sono i pericoli di questo genere semplicistico di relativismo, che sospende il giudizio nel nome della tolleranza e del pluralismo. Un relativismo più impegnativo è possibile.

Tutto questo non vuol dire, naturalmente, che il relativismo morale sia la posizione corretta. Non è quanto si è sostenuto sin qui. Ma anche se, in definitiva, dovessimo decidere di rifiutare il relativismo, ne trarremmo comunque una lezione: è possibile, e certamente qualche volta necessario, accettare che ciò che è giusto e ciò che è sbagliato può variare significativamente secondo le circostanze, e non dovremmo aver paura di ogni posizione morale nella quale sia previsto che ciò accada (79).

# SENZA DIO, TUTTO È PERMESSO?

## *Il legame fra morale e religione*

**C**ome per molti degli altri «detti» famosi, la persona a cui è attribuito «Senza Dio, tutto è permesso», in realtà non l'ha mai detto esattamente con queste parole. Non importa: la frase coglie l'idea espressa da Mitya Karamazov nei Fratelli Karamazov di Dostoevskij molto meglio dell'originale. E, ciò che è ancora più importante, racchiude un'idea persuasiva e ampiamente diffusa: senza Dio non c'è moralità.

Nel mondo attuale, fatto di gente con molte fedi e nessuna, raramente accusiamo persone con differenti visioni del mondo di essere prive di moralità. Gli atei sono l'eccezione a questa regola. Il papa, ad esempio, ha suggerito più di una volta l'idea che se la moralità non è data da Dio allora non può avere nessun'altra fonte, e certamente non una umana. Nella sua seconda enciclica, scrisse: «La pretesa che l'umanità possa e debba fare ciò che nessun Dio fa né è in grado di fare è presuntuosa e intrinsecamente non vera». Non soltanto falsa, ma pericolosa:

*Che da tale premessa siano conseguite le più grandi crudeltà e violazioni della giustizia non è un caso, ma è fondato nella falsità intrinseca di questa pretesa, [perché] solo Dio può creare giustizia (80).*

È ritornato su questi temi, pochi anni dopo, durante una visita di stato nel Regno Unito. Alla presenza della Regina, disse:

*Mentre riflettiamo sui moniti dell'estremismo ateo del XX secolo, non possiamo mai dimenticare come l'esclusione di Dio, della religione e della virtù dalla vita pubblica conduce in ultima analisi a una visione monca dell'uomo e della società e pertanto a «una visione riduttiva della persona e del suo destino».*

Inoltre, ciò che rendeva queste osservazioni più acute è il fatto che si trovassero nello stesso paragrafo contenente anche una nota riguardo a «una tirannia nazista che aveva in animo di sradicare Dio dalla società» (81).

Gli atei sono al tempo stesso confusi e offesi da tali commenti. Ritengono che l'idea che il rifiuto dell'esistenza di Dio debba essere intrinsecamente amorale o immorale sia uno dei più gravi equivoci dei nostri tempi. Non stupisce perciò che le organizzazioni ateiste abbiano spesso sottolineato i loro valori morali positivi nelle cam-

**«L'idea che Dio possa decretare che tutto ciò che pensavamo fosse sbagliato è in effetti giusto, e viceversa, sembra prendersi gioco della serietà dell'etica.»**

pagne per farsi conoscere al pubblico. L'American Humanist Association, ad esempio, usava lo slogan «essere buoni per amore della bontà» opposto all'essere buoni perché Dio potrebbe punirti se non lo sei. Analogamente, la Humanist Society of Scotland adottò lo slogan «bontà senza Dio» (in inglese «Good without God»).

Che le asserzioni sui due lati del contendere si contraddicano è chiaro abbastanza. Perciò, chi ha ragione? Ci può essere moralità senza Dio?

## **Un antico dilemma**

Quando questo problema viene discusso, tutti siamo concordi nel ritenere che la sua presentazione originaria, e forse ancora la migliore, si trovi nel dialogo platonico *Eutifrone*. Il protagonista, Socrate, pone un semplice dilemma: «Il santo, proprio perché è santo è amato dagli dèi, oppure è santo perché è amato da essi?». Platone visse in un'epoca con molti dèi. Per rendere la domanda più pertinente al dibattito contemporaneo è opportuno sostituire «buono» a «santo» e «Dio» a «dèi». Potremmo anche pensare a quello che Dio

ordina, piuttosto che a quello che Egli ama. La questione allora diventa: Dio ordina ciò che è buono perché è buono, o le cose sono buone soltanto perché Dio le ordina?

La seconda opzione descrive la dottrina nota come teoria del comandamento divino: le azioni sono rese giuste o sbagliate solo per decreto divino, e non sono giuste o sbagliate in loro stesse. Si può trovare una chiara esposizione di questa tesi nelle opere del filosofo medievale William Ockham, che scrisse di atti come «il disprezzo, il furto, l'adulterio e simili» che

*Dio può compierli senza che ciò comporti alcun male. E potrebbero anche essere compiuti meritoriamente da qualcuno sulla Terra se ciò avvenisse in esecuzione di un comando divino, come in effetti ora accade che i loro opposti cadano sotto il comando divino (82).*

Questo colpisce molti di noi come un pensiero bizzarro e problematico. L'idea che Dio possa decretare che tutto ciò che pensavamo fosse sbagliato è in effetti giusto, e viceversa, sembra prendersi gioco della serietà dell'etica. Rende il bene e il male, in definitiva, arbitrari. Può essere corretta una simile idea? Pensiamo agli atti più malvagi, ad esempio una tortura sadica. Come potrebbero diventare un bene soltanto perché Dio decide che lo sono?

Dobbiamo per forza rifiutare l'idea che le cose siano buone soltanto perché Dio ordina che sia così e invece optare per l'altra possibilità: Dio ordina ciò che è giusto perché è giusto. Ma se ciò è vero, allora l'essere giusto è una proprietà che, evidentemente, le cose possiedono indipendentemente dal volere divino. Il fatto che Dio ordini qualcosa non lo rende giusto. Piuttosto, il contrario: è già giusto in sé ed è per questo che Dio lo ordina. E questo sembra compatibile con un Dio veramente morale, un Dio che vuole che agiamo in un certo modo perché questo è il bene, e non un megalomane per il quale il volere che facciamo qualcosa è di per sé un'ottima ragione per ordinarci di farla. Spesso Dio è descritto come il «padre» degli uomini, ma non certo come un padre tirannico che pretende dai suoi figli un'obbedienza cieca e senza ragioni.

In filosofia, gli argomenti decisivi sono rari, per non dire inesistenti. Tuttavia, molti ritengono che il dilemma di *Eutifrone* in Platone si avvicini, per quanto la filosofia può farlo, a definire un problema una volta per tutte. Questo non vuol dire che non vi siano persone che pensano che la teoria del comandamento divino non possa rimettersi in piedi, correggersi e vincere. Un modo in cui si sostiene possa riuscirci è argomentando che, poiché la bontà è essenzialmente una proprietà di Dio, e non è da esso indipendente, il dilemma è mal posto. Qualcosa è bene perché Dio la ordina, ma ciò che Dio ordina non è arbitrario, perché Egli è la bontà in sé.

Ciò non pare funzionare, tuttavia, perché il dilemma sembra potersi riproporre: la natura di Dio è buona perché è buona o è buona perché Dio è buono? Insistere che non si possa porre la questione perché Dio e il bene non possono essere separati sembra voler aggirare il problema. Il concetto stesso di montagna, ad esempio, implica l'idea di una grande altezza. Perciò non possiamo parlare di una montagna che non sia alta. Ma il concetto di altezza è separabile da quello di montagna per il fatto che possiamo applicarlo anche ad altre cose. Perciò possiamo chiederci: è l'essere una montagna ciò che rende alta una certa parte di territorio o, al contrario, è l'essere alta che fa sì che quella parte di territorio sia una montagna? La risposta corretta in questo caso è la seconda: una montagna è tale in virtù del fatto di essere alta; l'altezza non è definita da quello che è una montagna. Usando la stessa logica, anche se Dio è buono per definizione, possiamo ancora chiederci se è attraverso l'essere buono che Dio è buono per definizione o se è per l'essere una proprietà di Dio che la bontà è quello che è.

Ne segue che la tesi che l'idea di bontà richieda un'idea di Dio sembra essere falsa. Infatti, la bontà deve essere comprensibile indipendentemente dall'idea di Dio, altrimenti perde tutta la sua forza morale. Il bene non può essere semplicemente ciò che Dio ordina e perciò deve esserci qualcos'altro. Ma cosa?

### **In cosa consiste il bene**

Si ritiene normalmente che il dilemma di *Eutifrone* mostri qualcosa di importante circa l'indipendenza dell'etica da Dio. Ma, si potrebb-

be sostenere che mostra qualcosa in più: l'indipendenza dell'etica da *qualsiasi cosa*. L'idea è semplice. L'etica deve essere indipendente dal volere di Dio o altrimenti diviene arbitraria. Ma, se è indipendente da Dio allora certamente deve avere in qualche senso una propria verità oggettiva.

Dimentichiamoci di Dio per un momento e pensiamo solamente alla rettitudine delle persone. Chiamiamolo il «dilemma di Anthropro», il dilemma così come si presenta per (pro) gli uomini (anthro): le persone rette devono scegliere certe azioni perché sono giuste, o tali azioni sono giuste perché le persone rette le scelgono? La seconda possibilità sembra anche più assurda dell'idea che le azioni siano giuste perché Dio le ordina. La risposta è, certamente, che le persone rette scelgono determinate azioni perché sono quelle giuste. Ma ciò sembrerebbe voler dire che la verità dei giudizi morali è indipendente dalle scelte e dalle azioni umane. E questo implica che la moralità è oggettiva.

C'è, tuttavia, un elemento ipotetico in questo argomento. Tutto quel che mostra è che se ci sono cose come le persone rette, allora la moralità deve essere oggettiva e indipendente dalle scelte umane. Perciò, piuttosto che dimostrare che la moralità è oggettiva, il dilemma diviene tale se consideriamo il modo in cui ci poniamo di fronte a uno dei dibattiti cruciali intorno alla natura della moralità: o esistono davvero persone rette e scelte giuste, nel qual caso la moralità è oggettiva; o altrimenti la moralità non è oggettiva, ma il prodotto di scelte arbitrarie operate dagli esseri umani. E quest'ultima ipotesi suggerirebbe che se un'etica oggettiva non esiste, allora tutto è permesso.

Il dilemma di Eutifrone si è così trasformato in qualcosa in grado di mettere in difficoltà tanto i pensatori laici quanto quelli religiosi. Molti filosofi morali atei sono convinti che la morale *non* sia oggettiva. Infatti, trovano difficile persino immaginare cosa questo vorrebbe dire. In quale senso i valori morali possono avere un'esistenza indipendente e oggettiva? Non ci sono «dovrebbe» o «deve» nelle leggi della fisica. In un Universo naturalista, non esiste un luogo celeste dove le regole sono incise in tavole di pietra. In breve, i principi morali non sembrano poter avere un'esistenza indipendente e oggettiva.

Nonostante ciò, molti di quelli che rifiutano l'idea di una moralità oggettiva credono tuttavia che l'etica sia reale e abbia influenza su di noi. Come può essere così? Ci sono molte risposte possibili, ma in generale è perché la morale non ha un unico fondamento. Piuttosto emerge dalla confluenza di certi fatti, desideri, sentimenti e bisogni. Tra i *fatti* possiamo includere osservazioni come: la sofferenza è spiacevole, le persone vogliono evitarla e anche gli animali la provano; non vi sono differenze moralmente significative fra persone la cui pelle è di diverso colore; e la ricchezza o il talento di una persona hanno molto a che fare con la sua fortuna. Fra i *desideri* vi sono quelli di vivere una vita libera da false illusioni, di non essere ipocrita e di essere apprezzato per buone ragioni. I *sentimenti* comprendono la preoccupazione empatica per la sofferenza degli altri e il piacere nel farli sentire meglio. E i *bisogni* includono la necessità di vivere in pace gli uni con gli altri, con la possibilità di fidarsi e di cooperare.

Se mettiamo insieme tutte queste cose, possiamo vedere assai prontamente come emerga qualcosa di simile alla moralità. Dati i semplici fatti e i nostri desideri, sentimenti e bisogni, abbiamo buone ragioni per approvare la giustizia, per essere equi e onesti nel trattare con le altre persone, per mostrare compassione, per non uccidere gli innocenti, e così via. Questi quattro fattori, presi insieme, costituiscono una guida per la moralità che è qualcosa di più di un egoismo illuminato, sebbene anche questo sia parte dell'insieme e anche se molto spesso fare la cosa giusta sia meglio per se stessi che non farla, almeno nel lungo periodo.

Tutto ciò non sembra però risultare in una moralità «oggettiva». Ha delle componenti oggettive, in quanto i fatti oggettivi vi giocano un ruolo, così come i bisogni, che abbiamo per il solo fatto di essere umani. Ma, dato che coinvolge anche sentimenti e desideri cessa immediatamente di essere una prova di una base totalmente oggettiva dell'etica. Se qualcuno, ad esempio, dice che semplicemente non vuole interessarsi dei suoi consimili o che non si preoccupa della loro sofferenza, non c'è modo di dimostrargli oggettivamente che deve invece desiderare diversamente o che i suoi sentimenti sono difettosi.



Dato ciò, dovrebbe ora essere ovvio che il «dilemma di Anthropro» è basato su quella che è una falsa o per lo meno una fuorviante dicotomia: la scelta fra una moralità oggettiva e una puramente arbitraria. Dire che una scelta è arbitraria significa che è basata su istinti o preferenze personali, senza vincoli. Potrebbe altrettanto facilmente essere completamente diversa. Ora, in quale senso la moralità che emerge dai fatti, dai desideri, dai sentimenti e dai bisogni è arbitraria? Soltanto nel senso che non vi è una forza esterna o un principio che ci costringe a scegliere i valori che scegliamo. Se veramente volessimo decretare che «il disprezzo, il furto, l'adulterio e simili» sono ammissibili, allora, come il Dio di Eutifrone, potremmo farlo. In *questo* senso l'etica è arbitraria e, senza Dio, tutto è permesso.

Ma non è in questo modo che molti di noi intenderebbero il termine «arbitrario». La nostra moralità non è capricciosa, ma è basata su certi fatti circa la natura umana e sulla nostra necessità di cavarsela, insieme con desideri e sentimenti che mantengono la loro validità anche se non hanno la solidità di semplici fatti. Perciò, se ci chiediamo, ad esempio, se sia giusto amare non c'è un argomento, oggettivo e razionalmente vincolante per dire che lo è. Nonostante ciò, possiamo comprendere i benefici che vengono dall'amore, così come i suoi svantaggi, e possiamo capire che vi sono buone ragioni perché le persone lo desiderino e nessuna buona ragione per cui qualcuno voglia distruggerlo. Una persona che volesse privare gli altri dell'amore non sarebbe perciò colpevole di un errore logico, ma ci sarebbero buone ragioni per dire che saremmo nel giusto nel cercare di impedirglielo. E dal momento che noi di fatto seguiamo certe regole e le approviamo attraverso le leggi e la pressione sociale, anche senza Dio molte cose non sono permesse.

Ciò può sembrare facile da seguire e da comprendere, eppure molti continuano a credere che l'etica, a meno che abbia delle basi totalmente oggettive, deve essere soggettiva. L'errore sta, io credo, nel vedere le categorie costituite dai termini soggettivo e oggettivo come le alternative di una scelta esclusiva. È molto più veritiero, e utile, vederle nei termini spiegati da Thomas Nagel in *Uno sguardo da nessun luogo*. Per Nagel, l'oggettività non è assoluta ma rappresenta

una distinzione di grado. Il nostro punto di vista è tanto più oggettivo quanto meno dipende dalle «specificità della posizione e della composizione degli individui nel mondo» (83). È difficile, e forse impossibile, dare un senso all'oggettività in un altro modo, perché non c'è semplicemente nessuna possibilità per gli esseri umani di acquisire una conoscenza che sia completamente indipendente dalla nostra costituzione e posizione nell'Universo.

Intesa in questa maniera, si capisce come sia possibile avere una morale più soggettiva della biologia molecolare, ad esempio, ma più oggettiva dei gusti musicali. Il timore per la soggettività in etica è dunque esagerato. Non c'è nessun problema se nel pensiero morale vi è una componente soggettiva – come potrebbe essere altrimenti? Diventa un problema solo se lasciamo che l'elemento soggettivo prenda il sopravvento, abbandonando le cose al capriccio degli individui o all'accidente storico delle pratiche sociali correnti.

Se tutto ciò fornisce una soluzione al «dilemma di Anthropro», si può dire lo stesso per il dilemma di Eutifrone? Sì e no. Se Dio non fosse vincolato dalla morale oggettiva, sarebbe verosimile che le sue scelte fossero arbitrarie non più di quanto lo sarebbe per le nostre. Come per noi, non ci sarebbe nulla a impedirgli di invertire tutti i valori morali, ma avrebbe buone ragioni per non farlo. Dio non farebbe le sue scelte a caso, ma sulla base di fatti, desideri, sentimenti e bisogni.

Ma il punto cruciale di Eutifrone sarebbe ancora valido: non abbiamo bisogno di un Dio che calcoli ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Questo non vuol dire che l'esistenza di Dio non faccia differenza per la moralità. Prima di tutto, c'è un senso per cui l'esistenza di un certo tipo di divinità renderebbe certe cose non permesse, ed è quello per cui gli uomini sarebbero puniti se le facessero. Ma questo non è quello che si intende di solito con «permesso». Senza un'effettiva forza di polizia, non è che *tutto è permesso*, ma *nulla è imposto*.

Secondo, se ci fosse un Dio, avremmo ogni ragione per ritenere che saprebbe giudicare meglio di noi cosa è giusto e cosa no. Perciò, se in più credessimo di avere accesso alla sua guida, saremmo giustifi-

cati nel seguirla. Tuttavia, data l'ambiguità della maggior parte dei testi religiosi e il grande disaccordo su cosa esattamente Dio vuole da noi, in pratica questa è una piccola perdita. Non possiamo sapere con certezza cosa Dio ritiene che sia giusto per noi e quindi siamo costretti in ogni caso a tornare a fare affidamento sul nostro stesso giudizio.

Dunque, ci sono svantaggi nella moralità senza Dio, nel fatto di non avere garanzie che la giustizia sia in definitiva corretta, e non possiamo appoggiarci agli insegnamenti religiosi come a un genere di guida, imperfetta ma forse utile, sul come vivere. Nondimeno, dire che la moralità senza Dio perde qualcosa non è lo stesso che dire che la moralità è perduta. Possiamo, infatti, agire bene anche senza Dio, per il bene in se stesso. E, come spero questo libro abbia illustrato, possiamo trovare aiuto lungo il cammino nelle ricche risorse della filosofia morale.

# TUTTI I DILEMMI MORALI POSSONO ESSERE RISOLTI?

## *I limiti dell'etica*

*In tema di morale, come in molte altre situazioni difficili della nostra vita, vogliamo risposte, e le desideriamo talmente che spesso preferiamo una risposta netta con una debole giustificazione piuttosto che accettare una buona giustificazione del perché non esiste una risposta netta. Accettare una mancanza di risposte in etica è particolarmente difficile, dal momento che a molti di noi sembra che ci debba per forza essere un modo per sapere qual è la cosa giusta da fare. Ma è così?*

Alla fine di *Cuore di tenebra*, di Joseph Conrad, il protagonista, Marlow, incontra la fidanzata in lutto di Kurtz, l'uomo che era disceso nella barbarie della giungla e le cui ultime parole erano state «Che orrore! Che orrore!». La ragazza impressiona Marlow come una che «dell'età matura aveva la capacità di essere fedele, di credere, di soffrire». Nonostante ciò, quando scopre che Marlow si trovava con Kurtz quando questi morì e raccolse le sue ultime parole, lo implora: «Le ripeta. Voglio, voglio qualcosa, qualcosa con cui vivere». Egli restò in silenzio, ricordando le parole che Kurtz aveva detto. «L'oscurità intorno a noi le stava ripetendo in un sussurro ostinato, in un sussurro che sembrava gonfiarsi minaccioso, come il primo mormorio di un vento che si alza».

«L'ultima parola, per aiutarmi a vivere», pregò. «Non capisce che io lo amavo, lo amavo, lo amavo!».

Qual era la cosa giusta da fare? Raccontare la bugia che le avrebbe dato «qualcosa con cui vivere» e che non sarebbe mai stata scoperta, o rivelare la verità, e lasciarla a confrontarsi con essa, anche se le avrebbe distrutto le sue confortanti illusioni?

Un dilemma profondamente diverso è il seguente. La tragica ascesa di Joe Simpson e Simon Yates, nel 1985, ai 6344 metri del Siula Grande, sulle Alpi peruviane, è stata resa immortale nel bel libro di Simpson, *La morte sospesa* e nell'altrettanto avvincente film dallo stesso titolo. L'episodio cruciale del libro arriva quando Simpson, che già si trovava con una gamba rotta, viene calato lungo la parete nord della montagna per mezzo di una corda lunga circa novantadue metri. Anche questo tentativo va male, e Simpson si trova a penzolare nel vuoto di un dirupo. Yates teneva la corda, ma non poteva tirare su Simpson, e con la sua gamba rotta e le mani congelate, Simpson non poteva arrampicarsi da solo. Dondolando appeso alla corda, Simpson rompe gli indugi e urlò a Yates che «o sarebbe morto sul posto o sarebbe stato trascinato giù dal peso del suo corpo».

Sulla parete, Yates ricorda di aver pensato: «Il coltello! Il pensiero mi arrivò dal nulla. Certo, il coltello. Fallo, e fallo in fretta» (84). Era la cosa giusta da fare? Tagliare la fune e condannare alla morte il suo compagno di scalata?

Questi due dilemmi morali sono molto diversi sotto vari aspetti. Ciò che hanno in comune è che le alternative offerte sono incredibilmente difficili. Ma è così perché in entrambi i casi non c'è una risposta facile o semplicemente perché non c'è affatto una risposta? In altri termini, ci sono dilemmi morali che non sono soltanto difficili ma addirittura irrisolvibili?

## Ci deve essere una risposta

Perché un dilemma morale abbia una soluzione, devono essere soddisfatte due condizioni. La prima è che i principi morali devono avere un certo genere di oggettività. «Un certo genere» è deliberatamente vago, perché può non essere necessario che

siano oggettivi nel senso completo del termine: cioè nel senso di esistere indipendentemente dal pensiero umano e dalla cultura. Tutto quel che è richiesto è che vi siano standard condivisi per distinguere reali differenze fra principi morali che sono validi e altri che non lo sono. Se non ci sono queste differenze, i dilemmi morali non possono avere delle soluzioni corrette, perché non ci sarebbe un metro con cui misurare se una scelta è migliore di un'altra.

Questa oggettività, tuttavia, non è sufficiente da sola a rendere risolvibili tutti i dilemmi morali. Ciò che deve verificarsi è anche che i principi morali siano ordinabili in un qualche tipo di gerarchia, in modo che sia sempre possibile decidere quale principio deve prevalere in caso di conflitti. Ad esempio, nel caso di *Cuore di tenebra*, c'è un conflitto fra compassione e verità. È possibile che entrambe siano oggettivamente forme di bene ma, a meno che vi sia qualche fatto rilevante che permetta di dare priorità all'una sull'altra, il solo fatto di riconoscerne l'oggettività non può risolvere il dilemma. Nel caso de *La morte sospesa*, i principi in contesa sono la necessità di fare ciò che con maggior probabilità è utile al bene di tutte le persone coinvolte e il dovere di fare tutto quel che si può per proteggere la vita di un amico, qualcuno a cui avete legato (in questo caso letteralmente) il vostro destino imbarcandovi insieme in una pericolosa avventura.

Potreste essere capaci di cavarvela con meno di una totale oggettività, in questi casi, perché, in pratica, ciò di cui abbiamo bisogno per costruire una gerarchia di principi è quel che talvolta viene chiamato un consenso «intersoggettivo». Se, ad esempio, tutti concordiamo sul fatto che il diritto alla vita prevale sul diritto a proteggere la proprietà dai furti, allora è chiaro che qualcuno che si trovi di fronte alla scelta tra lasciare che un ladro fugga o fermarlo con una pallottola, sarebbe nel giusto scegliendo la prima opzione e sbaglierebbe scegliendo la seconda. Potremmo ancora chiedere, con spirito filosofico, «sì, ma questi principi sono oggettivi?». Ma questa è soltanto un'osservazione interessante da un punto di vista teorico. Il dilemma è risolto se pensiamo che la gerarchia sia basata su principi oggettivi o intersoggettivi. L'intersoggettività, quindi, può

essere pensata come «un tipo di oggettività» in quanto fornisce una base per i giudizi morali che trascende le preferenze degli individui o dei piccoli gruppi, pur senza raggiungere le vette della piena indipendenza dalle credenze umane.

Le perplessità riguardo all'oggettività dei valori morali non sono quindi necessariamente un serio problema nel costruire la gerarchia di valori che serve nel risolvere tutti i dilemmi. Tuttavia, ve ne sono molti altri. Prima di tutto c'è il problema del grado di specificità richiesto per costruire questa gerarchia. Prendiamo, ad esempio, i valori della verità e della compassione. Certamente, è ben difficile che chiunque pensi che entrambi sono importanti creda anche che uno dei due prevalga *sempre* sull'altro. Perciò, molto dipende dalla particolare situazione e da quanto salienti sono in essa questi elementi. Ad esempio, non nasconderemmo un'importante verità solo per evitare a qualcuno un piccolo disagio, e sarebbe invece pura malignità rivelare una verità banale e, tuttavia, in grado di causare molta infelicità.

Ciò significa che non possiamo semplicemente ordinare i principi morali in tutta generalità in una gerarchia di importanza. Dovreste come minimo essere disposti a declassare ogni principio secondo la gravità del tipo di situazioni cui si applica. Raggruppare ogni tipo di comportamento sbagliato in categorie alle quali attribuire un certo valore negativo sembra non solo impossibile, ma anche mal studiato. Non possiamo attribuire valori a tipi di azione e poi trattare ogni singolo caso attraverso un algoritmo morale che ci dica qual è la più importante. Anche se tipi differenti di azione avessero oggettivamente livelli diversi di gravità morale, ordinarli secondo il tipo richiederebbe un certo grado di approssimazione, rendendo inaccurato ogni calcolo basato su di essi. L'unico ordine veramente oggettivo ordinerebbe ogni azione individualmente. Perciò, piuttosto che esserci una gerarchia di principi morali, ci sarebbe un tabellone di tutte le azioni con una dimensione morale.

**« Non possiamo semplicemente ordinare i principi morali in tutta generalità in una gerarchia di importanza. »**

Ci sono due problemi principali con questa teoria. Il primo è relativo a *come potremmo mai sapere* dove si trovano su una tale tabella due azioni che vogliamo confrontare. Credere che un fatto rilevante vi sia ma che non si possa sapere qual è, ci mette sulla stessa barca di chi semplicemente crede non vi siano fatti rilevanti da conoscere. Può fare qualche differenza nelle vostre opinioni morali, o in un contesto accademico, quando si sta realmente cercando di dare un senso alle domande su che cos'è la morale e su come funziona. Ma quando ci interessa la filosofia morale come uno strumento per i giudizi pratici, queste distinzioni teoriche non hanno alcuna importanza. Quando si tratta di risolvere un dilemma, ci si trova a dover fare affidamento sulla propria capacità di giudizio piuttosto che sulla meccanica applicazione di regole.

Tuttavia, molti direbbero che il problema non è soltanto quello di non poter conoscere le posizioni nella gerarchia, ma che *nessuna gerarchia è neppure teoricamente possibile*. Se la vostra visione dell'etica è qualcos'altro rispetto al credere nell'esistenza di verità morali oggettive e assolute è difficile immaginare come la morale potrebbe generare giudizi con questo grado di precisione. Non è semplicemente possibile adottare questo tipo di approccio attuariale alla morale.

La sfida più radicale alla nozione di una gerarchia di comportamenti sbagliati, tuttavia, viene dal pluralismo morale. Isaiah Berlin ha offerto una difesa veramente chiara e convincente di cos'è realmente il pluralismo, in un saggio scritto poco prima della sua morte (85). La tesi centrale, quasi banale nella sua semplicità, è che «esiste una pluralità di valori che gli uomini possono e devono ricercare, e questi valori possono differire». Perciò, ad esempio, alcuni sono in grado di apprezzare la contemplazione solitaria, altri la socievolezza. Alcuni apprezzano le costrizioni dell'ascetismo, altri una ricerca edonistica del piacere.

Fin qui tutto bene – ma cosa importa? Le persone apprezzano cose diverse, ma ciò non ci dice nulla su quello che dovrebbero apprezzare o su cosa sia giusto. Ciò che spiega il pluralismo e lo differenzia dal relativismo è come queste differenze di valori sono intese. Berlin dice: «Io credo che questi valori siano oggettivi – nel senso che la



loro natura e il fatto di inseguirli sono parte di cosa vuol dire essere un essere umano, e questo è un dato oggettivo». L'oggettività nasce perché «il numero dei valori umani, dei valori che io posso inseguire pur mantenendo la sembianza umana, il mio carattere umano, è finito».

Il punto cruciale è che dire che le persone apprezzano cose diverse non significa che ogni cosa può avere un reale valore oggettivo. Ad esempio, non è una legittima preferenza umana apprezzare lo sterminio di un gruppo etnico o la sottomissione delle donne. Perciò Berlin dice:

*Non dico «A me piace il caffè con il latte e a te piace senza; io sono a favore della gentilezza e tu preferisci i campi di concentramento» – ciascuno con i propri valori che non possono essere né superati né integrati. Credo che questo sia falso [...] ed è per questo che il pluralismo non è il relativismo – i diversi valori sono oggettivi, parte dell'essenza dell'umanità piuttosto che creazioni arbitrarie delle fantasie soggettive degli uomini.*

Dal momento che c'è questa pluralità, diventa chiaro, come Berlin dice in un altro saggio «che i valori possono entrare in conflitto – questo è il motivo per cui le diverse civiltà sono incompatibili». Ma non soltanto le civiltà. «I valori possono facilmente entrare in conflitto anche nell'animo di un singolo individuo; e da questo non segue che, se ciò accade, allora l'uno deve essere vero e l'altro falso». E ciò significa che la speranza in una gerarchia di valori oggettiva che ci permetterebbe di risolvere tutti i dilemmi morali è fallace.

*Questa collisione di valori è l'essenza di ciò che essi sono e di ciò che noi siamo. Se ci viene raccontato che queste contraddizioni saranno risolte in qualche mondo perfetto, nel quale tutte le cose buone possono essere armonizzate in principio, allora dobbiamo rispondere, a coloro che ci dicono ciò, che il significato che essi danno alle parole, che per noi denotano il conflitto dei valori, non è il nostro (86).*

Berlin presenta un argomento convincente per la coerenza di questa impostazione. Ma che ragioni abbiamo per credere che

sia quella giusta? Qui abbiamo uno di quei casi in cui penso che non arriveremo a una conclusione costruendo un argomento, ma ponendo, invece, una scrupolosa attenzione ai fatti rilevanti della realtà. E, per me, l'esempio più chiaro che ci permette di fare ciò è quello di raffrontare il valore dell'individualismo con la comunità. Sappiamo che ci sono dei vantaggi nel vivere in comunità chiuse, ma anche degli svantaggi, ad esempio, in termini di conformismo. Allo stesso modo, l'individualismo ha i suoi vantaggi ma anche i suoi costi, in termini di perdita di sostegno da parte della comunità. Dal momento che le persone sono diverse per temperamento e che sia gli individui che le culture hanno bisogni differenti in momenti diversi, possiamo davvero dire che il valore degli uni sia semplicemente superiore a quello delle altre? Credo che basti osservare la natura umana per accorgersi che non è così. L'individualismo e la comunità sono

due valori reali che vanno in direzioni opposte e semplicemente non è vero che uno sia superiore all'altro.

**«I valori possono facilmente entrare in conflitto anche nell'animo di un singolo individuo; e da questo non segue che, se ciò accade, allora l'uno deve essere vero e l'altro falso.»**

Questo potrebbe sembrare un punto di vista pessimista, perché ci condanna a convivere con valori fra loro incompatibili. Ma lungi dall'essere una fonte inevitabile di conflitto, Berlin crede che il pluralismo offra la possibilità di una pacifica coesistenza fra persone

con valori diversi. La ragione per cui ciò è possibile è che tutti i valori legittimi sono radicati nella natura umana, generalmente condivisa. «Se sono un uomo o una donna con una sufficiente immaginazione (e devo esserlo), posso entrare in un sistema di valori che non è il mio, ma che, tuttavia, è qualcosa che posso concepire gli uomini inseguano pur restando umani, pur restando creature con le quali io posso comunicare, con le quali ho qualche valore comune» (87). Perciò, per la stessa ragione per cui non tutti i dilemmi morali possono essere risolti, tutte le differenze morali ragionevoli possono ancora essere comprese e, quindi, è in qualche modo possibile convivervi.

## La scelta finale

Quindi, come risolverebbero i rispettivi dilemmi il Marlow di Conrad e il compagno di scalata di Simpson, Simon Yates? Yates era legato in cordata a Simpson, che penzolava sopra un crepaccio. Se avesse tagliato la fune, Simpson sarebbe caduto e quasi certamente morto. Se non lo avesse fatto, in breve tempo sarebbe stato tirato giù ed entrambi sarebbero rimasti uccisi. Yates ricorda: «Mi chinai di nuovo, e questa volta toccai la fune con la lama del coltello. Non fu necessaria nessuna pressione. La corda era così tesa che esplose al tocco della lama».

Il dilemma si incentra su valori in competizione, quello di fare ciò che è meglio per tutti quelli coinvolti e quello di sostenere un amico. Ma in questo caso sembra ci fosse una soluzione, se non oggettiva, almeno intersoggettiva. Per quanto angosciante fosse la scelta, Yates ebbe ragione nel tagliare la fune. Simpson, che incredibilmente sopravvisse, ha sempre accettato il fatto che Yates abbia fatto la cosa giusta. Anche mentre era appeso alla corda pensava: «Non dovrebbe morire per me».

Questo caso incredibile dimostra quanto i dilemmi possano essere acuti, possano nascere da un genuino conflitto di valori, possano non esserci fatti oggettivi in base ai quali un valore debba prevalere sull'altro e, ciò nonostante, vi siano soluzioni migliori e soluzioni peggiori. Ma cosa dire invece del dilemma di Marlow in *Cuore di tenebra*? Marlow deve decidere se rivelare le ultime parole di Kurtz – «Che orrore! Che orrore!» – alla fidanzata di lui, o darle «qualcosa con cui vivere». Alla fine Marlow dice: «L'ultima parola che ha pronunciato è stata... il suo nome».

«Lo sapevo, ne ero certa!» la ragazza replicò, piangendo. Marlow non aveva potuto decidersi a dirle la verità – «Sarebbe stato troppo tenebroso, decisamente troppo tenebroso...» – anche se la bugia, in un primo momento, gli sembrava essere un affronto alla realtà. «Ebbi l'impressione che sarebbe crollata la casa, prima che potessi fuggire, che il cielo mi sarebbe caduto sulla testa. Ma non accadde nulla. Il cielo non cade per così poco».

Marlow fece bene? Penso non ci sia nessun modo per stabilirlo. Non c'è nessuna legge universale che dice come stanno le cose

in questo caso, il che è uno dei motivi per cui il cielo non cadde sulla testa di Marlow. Tuttavia, possiamo ancora trovare buone ragioni per entrambe le risposte e possiamo ritenere che uno dei due scenari prevalga sull'altro. La mancanza di una soluzione oggettivamente giusta per un dilemma non è una ragione per rinunciare a rifletterci su. Anzi, può essere una ragione per pensarci di più. Se Berlin ha ragione e il pluralismo si trova alla radice di molti conflitti di valori risolvibili, allora i dilemmi sono realmente utili per farci prestare attenzione a quali sono precisamente i valori che vogliamo affermare e per i quali vogliamo vivere.

Presi insieme, questi due dilemmi racchiudono molto di ciò che è importante riguardo all'etica. Se stiamo cercando risposte nette, regole oggettive in senso stretto, allora penso che cercheremo invano. Se pensiamo che tutti i dilemmi possono essere risolti, allora rimarremo delusi. Ma, se accettiamo il fatto che possiamo fare scelte morali migliori, scelte con esiti realmente migliori, pensando con chiarezza e prestando scrupolosa attenzione a ciò cui realmente diamo valore, allora c'è una ragione per la filosofia morale. La scelta finale è sempre nostra, e soltanto noi possiamo esserne responsabili. E assumerci questa responsabilità richiede, credo, di riservare all'etica il giusto tempo e la riflessione che essa merita.

# NOTE

## Introduzione

- (1) L. Saad, *Fewer Americans Down on US Moral Values*, «Gallup.com», 25 maggio 2011, [www.gallup.com/poll/147794/Fewer-Americans-Down-Moral-Values.aspx](http://www.gallup.com/poll/147794/Fewer-Americans-Down-Moral-Values.aspx)
- (2) «BBC Press release», 7 settembre 2007, [www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2007/09\\_september/07/questions.shtml](http://www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2007/09_september/07_questions.shtml)

## Esiste una Regola d'oro?

- (3) I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 14; trad. it., *Fondamenti della metafisica dei costumi*, La Nuova Italia, Firenze 1931, pp. 83-85.
- (4) J. Searle, *Rationality in action*, The MIT Press, Cambridge 2001, pp. 158-161; trad. it., *La razionalità dell'azione*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- (5) Per una versione più completa dei miei argomenti, si veda J. Baggini, *Morality as a Rational Requirement*, «Philosophy», 77(301), 2002: 447-453.

## Il fine giustifica i mezzi?

- (6) «Fox News», 4 settembre 2011.
- (7) R.P. Newman, *Truman and the Hiroshima Cult*, Michigan State University Press, East Lansing (MI) 1995.
- (8) D. Anderson, *Nuclear Power: The End of the War Against Japan*, «BBC», [www.bbc.co.uk/history/worldwars/wwtwo/nuclear\\_01.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/worldwars/wwtwo/nuclear_01.shtml)

## Il terrorismo può mai essere giustificato?

- (9) T. Honderich, *After the Terror*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003, p. 151.
- (10) Per il resoconto dato da Honderich del caso Oxfam, si veda [www.ucl.ac.uk/~uctytho/ATTOxfam1.html](http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/ATTOxfam1.html)
- (11) J. Bentham, *A Fragment on Government* (1776), Cambridge University Press, Cambridge 1988; trad. it. *Un frammento sul governo*, Giuffrè, Milano 1990.
- (12) T. Honderich, *Humanity, Terrorism, Terrorist War*, Continuum, London 2006, p. 60.
- (13) J. S. Mill, *Utilitarianism* (1863), Oxford University Press, Oxford 1998, cap. 2; trad. it., *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999.
- (14) T. Honderich, *Terrorism for Humanity*, trascrizione rivista di una lezione (2004), [www.ucl.ac.uk/~uctytho/terrforhum.html](http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/terrforhum.html)

## È giusto favorire parenti e amici?

- (15) Attribuito a Bentham da J.S. Mill in *Utilitarianism* (1863); trad. it., *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999.
- (16) A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, A. Millar, London 1759, parte I; trad. it., *Teoria dei sentimenti morali*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995.

**Quanto dovremmo dare in beneficenza?**

- (17) T. Geoghegan, *Toby Ord: Why I'm giving £1m to charity*, «BBC News Magazine», 13 dicembre 2010, [www.bbc.co.uk/news/magazine-11950843](http://www.bbc.co.uk/news/magazine-11950843)
- (18) S. Rustin, *The Saturday Interview: Toby Ord and Bernadette Young on the joy of giving*, «The Guardian», 24 dicembre 2011.
- (19) O. O'Neill, *Lifeboat Earth*, riedito in W. Aiken, H. LaFollette (a cura di), *World Hunger and Moral Obligation*, Prentice Hall, Upper Saddle River (NJ) 1977.
- (20) P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, «Philosophy and Public Affairs», 1(1), 1972: 229-243.
- (21) P. Singer, *The Life You Can Save*, Random House, New York 2009; trad. it., *Salvare una vita si può*, Il Saggiatore, Milano 2009.
- (22) «LV Adviser Centre», [www.lv.com/adviser/working-with-lv/news\\_detail?articleid=2183108](http://www.lv.com/adviser/working-with-lv/news_detail?articleid=2183108)
- (23) J. Baggini, *Out of Side, Out of Mind*, «Independent», 3 maggio 2010.

**Le leggi sulla droga sono moralmente incoerenti?**

- (24) D.J. Nutt, *Equasy: An Overlooked Addiction with Implications for the Current Debate on Drug Harms*, «Journal of Psychopharmacology» 23(1), 2009: 3-5.
- (25) D.J. Nutt, L.A. King, L.D. Phillips, *Drug Harms in the UK: A Multicriteria Decision Analysis*, «The Lancet», 376(9752), 2010: 1558-1565.

**Gli animali hanno diritti?**

- (26) P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- (27) J. Bentham, *Anarchical Fallacies; Being and Examination of the Declarations of Rights Issued During the French Revolution*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2 (1843).
- (28) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Clarendon Press, Oxford 1996, capitolo 17 in nota; trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, p. 422.
- (29) D. Kahneman, *Thinking Fast and Slow*, Allen Lane, London 2011, pp. 379-380.

**L'aborto è omicidio?**

- (30) *Esodo* 20:13.
- (31) D. E. Wildman, M. Uddin, G. Liu, L. I. Grossman, M. Goodman, *Implications of Natural Selection in Shaping 99.4 per cent Nonsynonymous DNA Identity between Humans and Chimpanzees: Enlarging Genus Homo*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 100(12), 2003: 1781-1788.
- (32) Department of Health & Social Security, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology*, direttore Mary Warnock (Her Majesty's Stationary Office, 1984).
- (33) *Giobbe* 1:21.

**L'eutanasia dovrebbe essere legale?**

- (34) «BBC News», 12 maggio 2002, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/health/1983457.stm>

- (35) «Judgement – The Queen on the Application of Mrs Dianne Pretty (Appellant) v Director of Public Prosecutions (Respondent) and Secretary of State for the Home Department (Interested Party)», House of Lords, 29 novembre 2001 (UKHL 61).
- (36) J. Boswell, *Life of Johnson*, Oxford University Press, Oxford 1970, pp. 496 e 735; trad. it., *Vita di Samuel Johnson*, Adelphi, Milano 2008.

### **Il sesso è un problema morale?**

- (37) P. Singer, *Practical Ethics*, II ed., Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 2; trad. it., *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989.
- (38) Si veda F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (1886) e *On the Genealogy of Morals* (1887); trad. it., *Al di là del bene e del male e Genealogia della morale*, a cura di G. Colli e M. Montinari, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo 2, Adelphi, Milano 1968.

### **Ci sono casi in cui discriminare è giusto?**

- (39) J.S. Mill, *The Subjection of Women*, 1869, <http://feminism.eserver.org/history/docs/subjection-of-women.txt>; trad. it., *Sulla servitù delle donne*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2010.

### **Il libero commercio è un commercio equo?**

- (40) J. Norberg, intervista rilasciata nel settembre 2003 a N. Gillespie. In N. Gillespie, *Poor Man's Hero*, «Reason», dicembre 2003.
- (41) National Center for Policy Analysis, Month in Review, Trade June, 1996.
- (42) L. Martinez-Mont, *Sweatshops Are Better than No Shops*, «Wall Street Journal», 25 giugno 1996.

### **Dovremmo proteggere l'ambiente?**

- (43) Ad esempio, F. Osborn, *Our Plundered Planet*, Little, Brown & Co., Boston 1948; E. Rogers, *Plundered Planet*, NCEC, New York 1974; P. Collier, *The Plundered Planet*, Oxford University Press, Oxford 2010; trad. it., *Il sacco del pianeta*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- (44) *Deuteronomio* 11:14-17.
- (45) Omero, *Odissea*, Libro XI.
- (46) Carlo, Principe di Galles, Discorso del 6 febbraio 2003, [www.princeofwales.gov.uk/speechesandarticles](http://www.princeofwales.gov.uk/speechesandarticles)
- (47) R. Feynman, *Personal Observations on Reliability of Shuttle*, in *Report of the Presidential Commission on the Space Shuttle Challenger Accident*, NASA, 1986, vol. 2, appendice F.
- (48) *Climate Change 2007: Synthesis Report*, Intergovernmental Panel on Climate Change, [www.ipcc.ch/publications\\_and\\_data/ar4/syr/en/contents.html](http://www.ipcc.ch/publications_and_data/ar4/syr/en/contents.html)
- (49) J. Beddington, *Global Food System Faces Challenges*, «Bite», 6, 2011.
- (50) *Foresight: The Future of Food and Farming*, Final Project Report, The Government Office for Science, London 2011, p. 92.

### **Siamo responsabili delle nostre azioni?**

- (51) S. Griffith, *Judge Rejects Mother's Plea That Her Son Had «No Control»*, «Irish Independent», 19 giugno 2007.
- (52) Platone, *Menone*.

**Che cos'è una guerra giusta?**

- (53) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologicae, Second Part of the Second Part, Treatise on the Theological Virtues Question, 40: Of War (1265-1274)*; trad. it., *Summa Theologicae*, San Paolo, Torino 1999.
- (54) Commons Hansard Debates, vol. 401, part. 365, text for Tuesday, 18 marzo 2003, [www.parliament.uk](http://www.parliament.uk)
- (55) «Iraq Body Count», [www.iraqbodycount.org](http://www.iraqbodycount.org)

**La tortura è sempre inaccettabile?**

- (56) E. Manningham-Buller, *The Reith Lectures 2: Security*, «BBC Radio Four», 13 settembre 2011, [www.bbc.co.uk/programmes/b014fcyw](http://www.bbc.co.uk/programmes/b014fcyw)
- (57) A. Soufan, *My Tortured Decision*, «New York Times», 22 aprile 2009.
- (58) I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; trad. it., *Fondamenti della metafisica dei costumi*, La Nuova Italia, Firenze 1931, p. 133.
- (59) B. Williams, *Utilitarianism and Moral Self-Indulgence*, in *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 40-53; trad. it., *La sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987.

**Cosa può dirci la scienza sulla morale?**

- (60) S. Harris, *The Moral Landscape: How Science Determines Human Values*, Bantam, London 2010, p. 4; trad. it., *Il paesaggio morale: come la scienza determina i valori umani*, Einaudi, Torino 2012.
- (61) M. Ruse, *Evolutionary Ethics – Part V*, «The Chronicle of Higher Education Brainstorm Blog», 28 settembre 2011, <http://chronicle.com/blogs/brainstorm/evolutionary-ethics-part-v>
- (62) M. Ruse, *Evolutionary Ethics – Part IV*, «The Chronicle of Higher Education Brainstorm Blog», 15 agosto 2011, <http://chronicle.com/blogs/brainstorm/evolutionary-ethics-part-iv>
- (63) A. Rosenberg, *The Atheist Guide to Reality*, W.W. Norton, New York 2011, pp. 97-98.
- (64) S. J. Gould, *Rock of Ages: Science and Religion in Fullness of Life*, Vintage, New York 2002, p. 66.
- (65) S. J. Gould, *Rock of Ages*, cit., p. 6.
- (66) J. Polkinghorne, N. Beale, *Questions of Truth*, Westminster John Knox Press, Louisville 2009, p. 7.
- (67) D. Hume, *A Treatise of Human Nature (1739)*, Libro III, parte I, sezione I; trad. it., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- (68) S. Harris, *The Moral Landscape*, cit., p. 6.
- (69) S. Harris, *The Moral Landscape*, cit., p. 28.
- (70) A. Rosenberg, *The Atheist Guide to Reality*, cit., pp. 20-21.
- (71) P. Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*, Princeton University Press, Princeton 2011; trad. it., *Neurobiologia della morale*, R. Cortina, Milano 2012.



- (72) J. Baggini, *Interview with Patricia Churchland*, «The Philosopher's Magazine», 57(2), 2012.
- (73) J. Radcliffe Richards, *Human Nature after Darwin*, Routledge, London & New-York 2000, pp. 179-80.
- (74) A. Rosenberg, *The Atheist Guide to Reality*, cit., pp. 105-106.

### La moralità è relativa?

- (75) Lord Lammy, *The Victoria Climbié Inquiry*, HMSO, London 2003.
- (76) House of Commons Health Committee, *The Victoria Climbié Inquiry Report*, Sixth Report of Session 2002-2003 (The Stationary Office, June 2003).
- (77) Omelia del Cardinale Joseph Ratzinger, Preside del Collegio dei Cardinali, Messa per l'elezione del Sommo Pontefice, Basilica di San Pietro, 18 aprile 2005, <http://magisterobenedettoxvi.blogspot.it/2007/08/santa-messa-pro-eligendo-romano.html>
- (78) Omelia di Sua Santità Benedetto XVI, Bellahouston Park - Glasgow, 16 settembre 2010, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi)
- (79) Buona parte di questo capitolo è stata adattata da J. Baggini, *Who's Afraid of Relativism?*, «Dialogue», 34, aprile 2010.

### Senza Dio, tutto è permesso?

- (80) Papa Benedetto XVI, *Spe Salvi*, Enciclica del 30 novembre 2007, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/index\\_it.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/index_it.htm)
- (81) Papa Benedetto XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, Palazzo di Holyroodhouse, Edinburgh, 16 settembre 2010, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100916\\_incontro-autorita\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100916_incontro-autorita_it.html)
- (82) W. Ockham, *Opera philosophica et theologica*, vol. 5, a cura di G. Gál et al., The Franciscan Institute, New York, 1967-1968.
- (83) T. Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 5; trad. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988.

### Tutti i dilemmi morali possono essere risolti?

- (84) J. Simpson, *Touching the Void*, Pan Books, London 1989, pp. 86-87; trad. it., *La morte sospesa*, Vivalda, Torino 1992.
- (85) I. Berlin, *My Intellectual Path*, in *The Power of Ideas*, Princeton University Press, Princeton 2001, pp. 1-23; trad. it., *Il potere delle idee*, Adelphi, Milano 2003.
- (86) I. Berlin, *The Pursuit of the Ideal*, «New York Review of Books», 45(8), 1998; trad. it., *Sulla ricerca dell'ideale*, Morcelliana, Brescia 2007.
- (87) I. Berlin, *My Intellectual Path*, cit., pp. 1-23.

# INDICE ANALITICO

## A

Abad Maria Rose, 150.  
 abitudini, 31.  
 aborto, 73-81;  
   e religione, 80-81;  
   e sacralità della vita, 74-75;  
   e scala del fenomeno, 73;  
   e tracciare linee, 78-81;  
   e valore della vita umana, 75-78.  
 abuso di droghe, legge sull', 55.  
 Adam Smith Institute, 117.  
 adulterio, 67.  
 Advisory Council on the Misuse of Drugs (ACMD), 54-55.  
 aeroplano dirottato, scenario dell', 15-16, 18-19, 22-23.  
 Afghanistan, guerra in, 139-140, 142-144, 148.  
 African National Congress, 34.  
 Agente Arancio, 32.  
 alcol, 61-62.  
 Alleanza del Nord (Fronte Afghano Unito), 139.  
 al-Qaeda, 30, 139, 142-143.  
 altruismo, 42-43, 165-167.  
 ambiente, protezione dell', 120-128;  
   *si veda anche* natura.  
 American Humanist Association, 180.  
 American Psychiatric Association, 133.  
 amore, 185.  
 Anderson Duncan, 16.  
 animale, etica, 64.  
 animali, diritti degli, 63-64, 68-72.  
 Anthropro, dilemma di, 183, 185-186.  
 Aristotele, 96.  
 Arthuworrey Lisa, 170.  
 assenso informato, 113-114.  
 assolutismo, 172, 174-177;  
   e relativismo, 174-175.  
 ateisti, 180.  
 Atta Mohamed, 149.

atti criminali e capacità di intendere e di volere, 129-138.  
 autodifesa, 140.  
 autoregolazione, 137.  
 azioni correttive, 108.

## B

Beale Nicholas, 160.  
 Beddington Sir John, 125.  
 bene, il, 159, 182-187;  
   e il dilemma di Anthropro, 183, 185-186;  
   e il dilemma di Eutifrone, 180-183, 186-187.  
 Benedetto XVI, 171, 179-180.  
 beneficenza, 45-53;  
   argomento a favore dell'obbligo, 46-51;  
   e il dovere di un commercio equo, 52-53;  
   e responsabilità, 51-52;  
   Giving Pledge, 45.  
 benevolenza, 43.  
 Bentham Jeremy, 28-29, 37, 39-41, 65, 70.  
 Berlin Isaiah, 192-194, 196.  
 bias di conferma, 152.  
 Bibbia, 74, 80, 86.  
 Bingham Lord, 84-85, 87.  
 Blair Cherie, 25-26.  
 Blair Tony, 139-140, 142-146, 148.  
 Bolivia, 61.  
 «bomba che sta per esplodere», scenario della, 150-151.  
 bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, 16-18, 22.  
 Budda, 6.  
 buono e cattivo, 93-94.  
 Buffett Warren, 45.  
 Bush George W., 139, 142-146, 148-149.

## C

Cambogia, 118.  
 cancro al polmone e fumo, 165.  
 capitalismo, 110, 113.  
 Carney Justice Paul, 130.  
 carattere, 95.  
 caratteriali, tratti incoraggiati dalla promiscuità sessuale, 95-98.

carità, organizzazioni di, 49, 51.  
 Carlo, principe di Galles, 122-123.  
 Centro nazionale per l'analisi delle politiche (NCPA), 115.  
 cervello, e responsabilità delle proprie azioni, 134-138.  
 Chavez Hugo, 25.  
 Cheney Dick, 15-16, 18-19.  
 Churchland Patricia, 164-165.  
 climatici, cambiamenti, 120.  
 Climbié Victoria, 169-171, 178.  
 cocaina, 61.  
 comandamento divino, teoria del, 177, 181-182.  
 commercio, 51, *si veda anche* libero commercio.  
 commercio globale, etica del, 110-119.  
 compatibilismo, 136.  
 comunità, 194.  
 Confucio, 6.  
 Conrad Joseph, *Cuore di tenebra*, 188-190, 195-196.  
 consequenzialismo, 17-21, 24, 30-31, 94, 153;  
   e terrorismo, 28-30;  
   misto, 28-29;  
   negativo, 28;  
   positivo, 28.  
 Convenzione delle Nazioni Unite contro la tortura, 150.  
 Convenzione di Ginevra, 150.  
 Convenzione europea per i diritti dell'uomo, 83-85, 90.  
 cooperazione, 42-43.  
 corride, abolizione delle, 64.  
 Corte Suprema Austriaca, 63.  
 crack, 61.  
 crudeltà, 153.  
 cultura, incoerenza della, 60-62.

## D

degradante, 153-155.  
 demistificatrice, spiegazione, 166.  
 deontologica, etica, 17-21, 24.  
 depersonalizzazione, disturbo di, 130.  
 determinismo, 135.  
 Diamond Jared, *Il terzo scimpanzé*, 76.  
 Dichiarazione di Indipendenza Americana, 65, 68.

- dilemma di Anthropro, 183, 185-186.
- dilemma di Eutifrone, 180-183, 186-187.
- dilemmi morali, soluzioni dei, 188-196.
- diminuzione della responsabilità, 130-131, 133-134, 137.
- Dio, 20, 80-81, 93, 121-122, 177-187.
- diritti, 64-67;  
degli animali, 63-64, 68-72;  
e responsabilità, 68-69;  
legali, 64-65;  
naturali, 65-67.
- diritti umani, legge sui (1998), 83.
- discriminazione, 100-109;  
basata sull'appartenenza a un gruppo, 102-106;  
correttivi contro le ingiustizie, 106-109;  
positiva, 107-109;  
razziale, 100, 102-103.
- dolore, 12, 32-33, 70-71;  
e diritti degli animali, 70-72;  
minimizzazione, del, 20, 28.
- doppio effetto, principio del, 88-89.
- Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, 179.
- dovere, 18, 20;  
distinzione fra responsabilità e, 46-47.
- Dresda, bombardamenti alleati su (1945), 27.
- droga, leggi sulla, 54-62.
- E**
- ecstasy, 55, 61-62.
- efficacia, 49.
- embrione umano, ricerche sull', 77.
- empatia, 49;  
come base ultima dell'etica, 41-42;  
e Regola d'oro, 14.
- Enduring Freedom, operazione, 139;
- equasy* (sindrome da dipendenza equina), 54-55;
- equosolidale, commercio, 52-53;  
libero commercio come, 110-119;  
sistema del, 117-118.
- eroina, 61.
- Ethical Trading Initiative (ETI), codice fondamentale dell', 116.
- etica, limiti dell', 188-196.
- eutanasia, 58, 82-90;  
e moralità, 85-88;  
e principio del doppio effetto, 88-89;  
e religione, 86;  
e sacralità della vita, 86-87.
- Eutifrone, dilemma di, 180-183, 186-187.
- evoluzione e moralità, 165-167.
- evoluzionista, etica, 43, 159-160.
- evoluzionista, psicologia, 42, 166.
- F**
- fatti, distinzione tra valori e, 161-164, 167-168.
- Fairtrade Foundation, 118.
- Fecondazione Umana e l'Embriologia (HFE), legge sulla (1990), 77.
- Feynman Richard, 123.
- fiducia, 95, 97.
- filantropia, *si veda* carità.
- fini giustificano i mezzi, 15-24, 28, 30.
- Fronte Afgano Unito (Alleanza del Nord), 139.
- fumo e cancro al polmone, 165.
- futuro, imprevedibilità del, 31.
- G**
- Gates Bill e Melinda, 45.
- genetica, fallacia, 165-166.
- geneticamente modificate (GM), colture, 124.
- genitori, 35-37, 39.
- gerarchia di valori, 190-194.
- Gesù, 6, 38.
- Gheddafi Muhammar, 27.
- Giappone, 60.
- giochi, teoria dei, 97.
- giuridico, positivismo, 56-57, 59-60, 83, 85.
- giurie, 57-58.
- giustizia, 56-57, 60, 179, 187.
- giustizia sociale, 112, 119, 129, 133.
- Giving Pledge, 45.
- Golfo, guerra del, 143.
- governo, 55-56.
- Gould Stephen Jay, 160.
- Greci, antichi, 93.
- Griffiths Peter, 117-118.
- Guerra Giusta, Teoria della (JWT), 139-148;  
*e jus ad bellum*, 140-141;  
*e jus in bello*, 140-141, 143;  
e l'Afghanistan, 139-140, 142-144, 148;  
e l'Iraq, 140, 144-148.
- H**
- Harris Sam, 159, 162-164, 167;  
*Come la scienza determina i valori umani*, 159.
- Hiroshima, 16-18, 22.
- Honderich Ted, 25-26, 28-29, 34.
- Humanist Society of Scotland, 180.
- Hume David, 42, 161.
- Hutcheson Frances, 42.
- I**
- ignorantia juris non excusat*, 131-132.
- ignoranza e criminalità, 131-133.
- imperativo categorico, 6, 20.
- individualismo, 194.
- infedeltà, 94.
- informato, assenso, 113-114.
- innocenza del diavolo*, *L'* (film), 36-37.
- International Panel on Climate Change (IPCC), 124.
- intersoggettivo, 190-191, 195.
- inumano, 154.
- Iraq Body Count, 147.
- Iraq, guerra in (2003), 140, 144-148.
- Israele, 26.
- J**
- Jainismo, 74.
- Johnson, Dr., 85.
- Jugoslavia, ex-, 147.
- jus ad bellum*, 140-141.
- jus in bello*, 140-141, 143.

**K**

Kant Immanuel, 6, 10-12, 20, 154.  
Kouao Marie-Thérèse, 169.

**L**

Lamb Harriet, 118.  
Lammy Lord, 170.  
Laplace, 122.  
lavoratori, condizioni dei, e libero mercato, 113-119.  
lavoro infantile, 115-116.  
legale, positivismo, 56-57, 59-60, 83, 85.  
legali, diritti, 64-65.  
legge:  
    ed eutanasia, 83-85;  
    e moralità, 55-60, 62;  
    l'ignoranza della, non giustificata, 131-132;  
    naturale, 57, 59-60.  
libero arbitrio, 137-138;  
    e infermità mentale, 135-136.  
libero commercio/mercato, 110-119;  
    caratteristiche del, 110-112;  
    e condizioni dei lavoratori, 113-119;  
    obiezioni al Fairtrade, 117-119.  
libertarianismo, 101.  
Luca, Vangelo di, 38.  
Lucas George, 45.

**M**

Madrid, attentato di, 30.  
malattia, e criminalità, 132-135.  
malvagità, 159.  
Manning Carl, 169.  
Manningham-Buller Eliza, 152.  
*Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* (DSM), 133.  
Maquila Solidarity Network, 115.  
Martinez-Mont Lucy, 115.  
massimizzazione del benessere, 7.  
Matthew Hiasl Pan (scimpanzé), 63.  
McEwan Jan, 36.  
mentali, disturbi e responsabilità, 134-137.  
mentali, esperimenti, 157-158.  
mentire, 11, 67.  
mercato, libero, *si veda* libero commercio/mercato.

Mileto, filosofi di, 121.  
Mill John Stuart, 29, 103.  
minimizzazione del danno, 7.  
Mohammed Khalid Sheikh, 150, 154.  
monogami, legami di coppia, 92.  
morale, pluralismo, 192-194, 196.  
moralità:  
    dilemmi, soluzioni dei, 188-196;  
    paradigmi, 156;  
    regole, 156-158, 175, 177;  
    tragedie, 155.  
moralità, 35.  
    dell'eutanasia, 85-88;  
    ed etica, 85-88;  
    ed evoluzione, 165-167;  
    e legge, 55-60, 62;  
    e oggettività, 185-186, 189-193;  
    e religione, 179-187;  
    e scienza, 159-168;  
    e sesso, 91-99;  
    e soggettività, 186;  
    fattori della, 184;  
    relatività della, 169-178;  
    variabilità della, 169-178.  
*morte sospesa, La* (film), 189-190, 195.

**N**

Nagasaki, 16-18, 22.  
Nagel Thomas, *Uno sguardo da nessun luogo*, 185.  
Napoleone, 122.  
natura:  
    danneggiamento della, 120-121, 125-128;  
    e scienza/tecnologia, 122-125;  
    invenzione della, 121-125;  
    opposta a uomo, 124-126.  
naturale, legge, 57, 59-60.  
naturali, diritti, 65-67.  
naturali, rimedi, 123.  
nazismo, 167.  
negligenza, 78.  
neuroscienze, 134, 164.  
Newman Robert P., 16.  
Nietzsche Friedrich, 93.  
Norberg Johan, 113;  
    *In Defence of Global Capitalism*, 114.  
Nuova Zelanda, e i diritti degli animali, 63.  
Nutt David J., prof., 54-55, 61.

**O**

Obama Barack, 140, 143.  
obbligo:  
    e carità, 46-51;  
    e responsabilità, 46-47.  
Ockham William, 181.  
O'Dwyer Patrick, 129-132, 135, 137.  
oggettività e moralità, 183-186, 189-193.  
Omero, 123.  
omicidio, 129, 156.  
O'Neill Onora, 47.  
onestà, 43.  
ONU, risoluzione, 144-145.  
operazione Enduring Freedom, 139.  
opportunità, 96.  
Ord Toby, 46.  
Oxfam, 25-26.

**P**

parenti e amici:  
    favore i, 35-44;  
    argomento utilitarista per trattarli allo stesso modo, 37-40.  
palestinesi, 25-26, 29.  
«per la vita», posizione, 86.  
permanente, stato vegetativo, 75.  
Platone:  
    *Eutifrone*, 180-183;  
    *Menone*, 131.  
pluralismo morale, 192-194, 196.  
polizia, 58.  
Polkinghorne John, 160.  
pornografia, 97-98.  
positivismo giuridico, 56-57, 59-60, 83, 85.  
positivismo legale, 56-57, 59-60, 83, 85.  
povero, 53, 94;  
    e la Regola d'oro, 8-9.  
preferenziale, etica del trattamento, 35-44.  
Pretty Brian, 82.  
Pretty Diane, 83-86, 90.  
principe di Galles, 122-123.  
Principio di umanità, 28-29.  
procuratore generale, 58.  
prostituzione, 113.  
punizione, 131-132.

**R**

Radcliffe Richards Janet, 166-167.  
 ragione, 10-11, 20, 41-42.  
 ragionevolezza, 13.  
 razziale, discriminazione, 100, 102-103.  
 reciproca, benevolenza, 43.  
 reciprocità, etica della, 8-9.  
*reductio ad absurdum*, 12.  
 Regola d'oro, 6-14, 41;  
 e il requisito della coerenza, 10-14;  
 problemi con la, 9-10;  
 universalità della, 6-7;  
 versione positiva e versione negativa, 7-8.  
 regola di platino, 14.  
 relativismo:  
 culturale, 170-172;  
 e assolutismo, 174-175;  
 e moralità, 169-178;  
 e religione, 177-178.  
 religione, 93;  
 e aborto, 80-81;  
 ed eutanasia, 86;  
 e moralità, 179-187;  
 e scienza, 160;  
 e sesso, 92.  
 religiosa, morale, 20.  
 religioso, relativismo, 177-178.  
 responsabilità, 51-52;  
 delle nostre azioni, 129-138;  
 diminuzione della, 130-131, 133-134, 137;  
 e beneficenza, 51-52;  
 e diritti, 68-69;  
 e obbligo, 46-47;  
 privazione causata da un disordine mentale, 134-135.  
 ricchezza, 51.  
 ricco, 45-46.  
 riduzionista, spiegazione, 166.  
 riscaldamento globale, 124, 128.  
 Rosenberg Alex, 160, 164, 167.  
 Rossiter Mary, dr., 171.  
 Ruse Michael, 159-160.

**S**

sacralità della vita, 74-75, 88-89.  
 sacrificio di se stessi, 43.  
 Saddam Hussein, 146-147.  
 San Tommaso d'Aquino, 139.  
 scientismo, 160.

scienza:  
 e moralità, 159-168;  
 e natura, 122-125;  
 e religione, 160.  
 scimpanzé, 76-77.  
 scuole, competizione per le, 35, 37.  
 Searle John, 12.  
 sesso/sessuale, etica, 91-99;  
 e religione, 92;  
 e una vita felice, 94-98.  
 sessuale, promiscuità, 95;  
 e l'incoraggiamento di alcuni tratti caratteriali, 95-98.  
 sfruttatrice, azienda, 114-117.  
 Shaftesbury Lord, 42.  
 al-Shehri Wail, 149.  
 al-Shehri Waleed, 149.  
 Sierra Leone, 147.  
 Simpson Joe, 189;  
*La morte sospesa*, 189-190, 195.  
 Singer Peter, 46-47, 64;  
*La cerchia in espansione*, 64;  
*Etica pratica*, 91.  
 Smith Adam, 41;  
*La teoria dei sentimenti morali*, 41-42.  
 Socrate, 131, 180.  
 sofferenza, 12, 32-33, 70-71;  
 e diritti degli animali, 70-72;  
 minimizzazione della, 20, 28.  
 soggettività e moralità, 186.  
 Soufan Ali, 152.  
 sovrannaturale, 121.  
 Spagna:  
 e i diritti degli animali, 64.  
 spiegazione demistificatrice, 166.  
 spiegazione riduzionista, 166.  
 star bene con se stessi, 162-163.  
 stato vegetativo permanente, 75.  
 Stibbe Paula, 63.  
 Sudafrica, 34.  
 suicidio assistito, *si veda* eutanasia.  
 suicidio, legge sul (1961), 82.

**T**

tabacco, 61.  
 tabù, 31-32, 92.  
 talebani, 139, 142-144.  
 Talete, 6.  
 terrorismo:  
 definizione, 27;  
 e consequenzialismo, 28-30;  
 giustificazione del, 25-34.

tortura, 16, 149-158;  
 argomento a favore della, 150-156;  
 definizione, 153;  
 e lo scenario della «bomba che sta per esplodere», 150-151.

**U**

ultima risorsa, problema dell', 141-144, 146.  
 undici settembre (2001), 15, 143, 150-151.  
 universali, leggi, 11, 13.  
 universalizzabilità, 172.  
 uomo (*opposto a natura*), 124-126.  
 utilità, 28-29, 37, 48;  
 rigetto dell', 40-41.  
 utilitarismo, 20, 29, 37, 39-40, 48;  
 argomento per trattare i parenti come gli estranei, 37-40;  
 e minimizzazione del dolore, 20, 28;  
 e tortura, 151-152.

**V**

valori:  
 distinzione tra fatti e, 161-164, 167-168;  
 gerarchia di, 190-194.  
 vegano, 72.  
 vegetariano, 74.  
 vegetativo permanente, stato, 75.  
 verità, 190-192.  
 Vietnam, impiego dell'Agente Arancio, 32.  
 violenza:  
 e autodifesa, 26;  
 e terrorismo, 26-27.  
 virtù, 95;  
 etica della, 33.  
 vita umana:  
 sacralità della, 74-75, 88-89;  
 valore della, 75-78.

**W**

Warnock Mary, 81.  
 Warnock, rapporto (1984), 77.  
 Williams Bernard, 155.

**Y**

Yates Simon, 189, 195.

**Z**

Zuckerberg Mark, 45.  
 Zukelman Igor, 150.

# Indice

Introduzione	4
<b>ESISTE UNA REGOLA D'ORO?</b>	6
<i>Agisci come vorresti che gli altri agissero</i>	
<b>IL FINE GIUSTIFICA I MEZZI?</b>	15
<i>Agire male in nome di ciò che è giusto</i>	
<b>IL TERRORISMO PUÒ MAI ESSERE GIUSTIFICATO?</b>	25
<i>La legittimità del ricorso a tutti i mezzi necessari</i>	
<b>È GIUSTO FAVORIRE PARENTI E AMICI?</b>	35
<i>L'etica dei trattamenti preferenziali</i>	
<b>QUANTO DOVREMMO DARE IN BENEFICENZA?</b>	45
<i>Il dovere di correre in aiuto</i>	
<b>LE LEGGI SULLA DROGA SONO MORALMENTE INCOERENTI?</b>	54
<i>Il legame fra legge e morale</i>	
<b>GLI ANIMALI HANNO DIRITTI?</b>	63
<i>Espandere la cerchia dei soggetti morali</i>	
<b>L'ABORTO È OMICIDIO?</b>	73
<i>Il valore della vita umana</i>	
<b>L'EUTANASIA DOVREBBE ESSERE LEGALE?</b>	82
<i>Il diritto a porre fine alla propria vita</i>	
<b>IL SESSO È UN PROBLEMA MORALE?</b>	91
<i>L'etica al di là di un affettato pudore</i>	

<b>CI SONO CASI IN CUI DISCRIMINARE È GIUSTO?</b>	100
<i>Uguaglianza, differenza e parità</i>	
<hr/>	
<b>IL LIBERO COMMERCIO È UN COMMERCIO EQUO?</b>	110
<i>L'etica del commercio globale</i>	
<hr/>	
<b>DOVREMMO PROTEGGERE L'AMBIENTE?</b>	120
<i>Chiediamoci se la natura può essere danneggiata</i>	
<hr/>	
<b>SIAMO RESPONSABILI DELLE NOSTRE AZIONI?</b>	129
<i>Gli atti criminali e la capacità di intendere e di volere</i>	
<hr/>	
<b>CHE COS'È UNA GUERRA GIUSTA?</b>	139
<i>Giusto e sbagliato in un conflitto armato</i>	
<hr/>	
<b>LA TORTURA È SEMPRE INACCETTABILE?</b>	149
<i>Come fermare una bomba che sta per esplodere</i>	
<hr/>	
<b>COSA PUÒ DIRCI LA SCIENZA SULLA MORALE?</b>	159
<i>Cosa ci dicono i fatti sui valori</i>	
<hr/>	
<b>LA MORALITÀ È RELATIVA?</b>	169
<i>La variabilità dei codici morali</i>	
<hr/>	
<b>SENZA DIO, TUTTO È PERMESSO?</b>	179
<i>Il legame fra morale e religione</i>	
<hr/>	
<b>TUTTI I DILEMMI MORALI POSSONO ESSERE RISOLTI?</b>	188
<i>I limiti dell'etica</i>	
<hr/>	
<i>Note</i>	197
<i>Indice analitico</i>	202

*Volume di pagine 208  
Stampato e rilegato in Cina  
nel marzo 2013*