



Michela Marzano

# Etica oggi

Fecondazione eterologa,  
«guerra giusta», nuova morale  
sessuale e altre grandi  
questioni contemporanee

IM

Il Margine



Come regolarsi rispetto alla fecondazione eterologa, all'eutanasia, ai diritti degli animali e agli organismi geneticamente modificati? Quali ragionamenti possono tornare utili per prendere posizione quando ci si interroga sul rapporto dell'uomo con l'ambiente, sul concetto di «guerra giusta» o sulla legittimità della tortura? Che cosa resta oggi della «liberazione sessuale» degli anni Sessanta e Settanta? E ancora, le imprese che si definiscono etiche sono davvero tali? Con Michela Marzano l'etica non si interessa solo di questioni astratte, ma anche e soprattutto dei «nuovi» problemi del nostro tempo, che riguardano da vicino chi si confronta con scelte difficili.

**Michela Marzano**

1970

Professore ordinario di Filosofia morale all'Université Paris Descartes (Sorbonne-Paris-Cité). Editorialista di «la Repubblica», i suoi libri sono tradotti in molte lingue. Per Il Margine ha pubblicato *Cosa fare delle nostre ferite?*

*Traduzione di*  
Riccardo Mazzeo

Editor storico delle Edizioni Centro Studi Erickson, ha tradotto oltre cento volumi e scritto numerosi libri.

Il Margine è un marchio Erickson  
IN COPERTINA *Mit Jägerin* (Merzzeichnung),  
Kurt Schwitters, 1929 (Artvee)  
PROGETTO GRAFICO Bunker

€ 10,00

1.

Filosofia morale e questioni pratiche

*Un compendio storico*

Nell'*Etica nicomachea* Aristotele è categorico: la filosofia morale non può limitarsi alla pura speculazione; il suo scopo è contribuire alla definizione dei fini dell'azione umana. Quindi, ci spiega, esiste una razionalità pratica, associata all'etica, che si distingue dalla razionalità teorica, associata alla conoscenza: «Poiché quest'opera non ha per fine la speculazione pura [...], giacché non è per sapere quel che è la virtù nella sua essenza che effettuiamo la nostra indagine, bensì allo scopo di divenire virtuosi, dato che in caso contrario questo studio non servirebbe a nulla, è necessario indirizzare il nostro esame su ciò che ha rapporto con le nostre azioni, per sapere in che modo dobbiamo compierle» (1103 b 26). Allorché si interessa alla filosofia morale, Aristotele cerca di identificare le condizioni di vita buona miranti alla felicità e allo sviluppo personale. Da allora in poi, lo scopo della sua indagine filosofica è quello di determinare le condotte corrette nel contesto di attività particolari o dell'esercizio di specifiche professioni, legando strettamente, come già gli altri filosofi dell'antichità, la ricerca del bene e quella della felicità.

*Ricerca del bene e della felicità*

Fino alla fine del secolo XVIII, la ricerca della felicità è considerata non solo come la molla evidente di qualunque

azione umana, ma anche come qualcosa di direttamente collegato al concetto di bene. Per gli Epicurei, ad esempio, nulla può sopraggiungere a turbare l'*atarassia* beata del saggio quando essa sia debitamente fondata sull'eliminazione razionale delle paure così come sulla giusta misura dei piaceri e dei dolori. Per gli Stoici, la felicità scaturisce direttamente dalla virtù. Il solo vero bene è, per essi, la virtù razionale. Così, secondo Epitteto, «la felicità non consiste affatto nell'acquisire e nel gioire, bensì nel non desiderare». Bisogna tuttavia rivolgersi ad Aristotele per reperire un'analisi estremamente rigorosa del legame tra felicità e bene supremo.

Il punto di partenza della riflessione di Aristotele è la constatazione del fatto che la felicità è, per l'uomo, il fine ultimo della vita: «Sul suo nome, in ogni caso, la maggior parte degli uomini sono praticamente d'accordo: è la felicità, sia secondo la folla sia a giudizio delle persone colte; tutti equiparano il fatto di vivere bene e di riuscire al fatto di essere felici» (*Etica nicomachea*, 1095 a 17-19). In seguito, tuttavia, il filosofo confuta numerose definizioni di felicità, in particolare tutte le prospettive che tendono a ridurre la felicità al piacere, alla ricchezza, agli onori. La felicità, per lui, non è mai desiderabile in vista di qualcos'altro (1097 a 22). È sempre un'attività effettuata conformemente alla ragione e in accordo con la virtù: «La felicità sembra essere al grado supremo un fine di questo genere (fine ultimo), poiché noi lo scegliamo sempre per se stesso e non in vista di qualcos'altro: al contrario, l'onore, il piacere, l'intelligenza o qualunque altra virtù sono beni che scegliamo senza dubbio per se stessi (poiché, seppure non ce ne derivasse alcun vantaggio, li sceglieremmo lo stesso), ma li scegliamo anche in vista della felicità, giacché è per loro tramite che pensiamo di diventare felici. Al contrario, la felicità non viene mai scelta nella prospettiva di conseguire questi beni, né in linea

generale in vista di qualunque altra cosa che non sia la felicità stessa» (1097 b 1-7).

Comunque, se qualunque azione si spiega per l'intervento dell'appetito — poiché l'intelletto non si attiva se non sotto l'impulso del desiderio —, non può però essere giustificata dal desiderio: «L'intelligenza, dal canto suo, non scatena manifestamente alcun movimento senza appetito, poiché l'aspettativa è un appetito e, allorché il movimento si regola sulla base del ragionamento, si regola anche sulla base dell'aspettativa; mentre l'appetito, dal canto suo, scatena un movimento che deroga dal ragionamento, giacché il desiderio è una specie di appetito» (*Sull'anima*, 432 a 15). E, poco più avanti: «Di fatto, salta agli occhi che l'intelletto non si attiva senza il desiderio, giacché l'aspettativa è un desiderio e, quando ci si attiva in virtù del proprio ragionamento, ci si attiva anche in virtù della propria aspettativa» (433 a 22-25). Al tempo stesso, a deliberare è solo l'intelletto. Esso permette non soltanto di spiegare un'azione, ma anche di giustificarla da un punto di vista etico. È per questo che Aristotele insiste a più riprese sull'importanza della *phronesis*, la saggezza o la prudenza, che è per lui «una disposizione accompagnata da una regola autentica, capace di agire nell'ambito di ciò che è bene o male per gli esseri umani» (*Etica nicomachea*, 1143 b 3-4).

L'attività propria dell'uomo risiede nell'attività propria dell'anima conforme alla ragione, vale a dire alla virtù. È a causa di questa ragione che felicità e virtù vengono identificate: se l'uomo realizza la sua eccellenza attraverso la virtù, se è attraverso di essa che egli raggiunge il suo proprio fine, allora è essa che deve essere ritenuta il sommo bene. Come afferma R.-A. Gauthier nel suo commento all'*Etica nicomachea*: «La stessa condizione dell'infalibilità della saggezza è la compartecipazione del desiderio e della virtù morale: è proprio in quanto essa deve condurre alla posizione effettiva

dell'azione virtuosa che la saggezza include il desiderio e la virtù» (Gauthier e Josif, 1959, p. 576). Pur riconoscendo che i beni materiali o gli onori possono essere condizioni per la felicità umana, Aristotele mostra dunque che la vera felicità è quella procurata dall'esercizio dell'intelletto, la più alta facoltà umana.

È in questo contesto che il filosofo analizza le diverse virtù morali, sia quelle che si rapportano alle passioni originarie come il coraggio, la temperanza e la mansuetudine, sia quelle che si rapportano alle relazioni sociali, in particolare la giustizia e l'amicizia. La saggezza, in effetti, non è mai un ripiegamento solitario. L'uomo, per Aristotele, è un animale politico che allaccia con i suoi simili legami di utilità (per esempio, in ambito economico) ma anche legami fondati sul piacere o sull'altruismo. La vita politica è, parallelamente alla vita secondo l'intelletto, un'altra forma per realizzare una relazione giusta con altre persone.

### *Principio di utilità e preoccupazione pratica*

Nella misura in cui afferma che un'azione deve essere giudicata buona o cattiva in ragione delle sue conseguenze buone o cattive per la felicità degli individui coinvolti, l'utilitarismo classico stabilisce, anch'esso, un legame fra la ricerca naturale della felicità e la moralità. A partire dal principio di utilità che mira alla massimizzazione della felicità generale, estende il suo campo di applicazione a diversi ambiti teorici e pratici, specialmente alla politica, al diritto e all'economia. È per questo che, secondo Jeremy Bentham (1748-1832), il criterio di valutazione delle azioni e delle istituzioni — quello della più grande felicità per il più grande numero di persone — doveva servire a cambiare le istituzioni della società inglese della sua epoca che, a suo avviso, si

opponevano al tempo stesso alla felicità degli uomini e alla giustizia delle società.

Quel che caratterizza la filosofia di Bentham è la preoccupazione pratica. Secondo lui, la teoria serve a spiegare al legislatore, e più in generale a ciascun individuo, quali sono i fini da ricercare: «La natura ha posto il genere umano sotto il dominio di due supremi padroni: il *dolore* e il *piacere*. Spetta ad essi soltanto indicare quel che dovremmo fare, come anche determinare quel che faremo. Da un lato il criterio di ciò che è giusto o ingiusto, dall'altro la catena delle cause e degli effetti sono legati al loro trono. Dolore e piacere ci dominano in tutto quel che facciamo [...]. Il *principio di utilità* riconosce tale soggezione e la assume a fondamento di quel sistema il cui obiettivo è innalzare l'edificio della felicità per mezzo della ragione e della legge» (*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*; Bentham, 1998, pp. 89-90). È in questo contesto che si iscrive la sua lotta per la trasformazione radicale della concezione della legge e della giustizia penale dell'epoca. Per Bentham, la legge deve essere accessibile a tutti; essa deve quindi essere scritta e comprensibile. Il suo scopo è quello di assicurare una comunicazione politica immediata ed efficace fra il sovrano e i suoi sudditi. Da allora, il maggior problema legislativo consiste nel trovare i mezzi per far fare alle persone ciò che devono fare. Ecco perché, prima di determinare le sanzioni, il legislatore deve avere una conoscenza esatta dei piaceri e dei dolori. È minacciando di punire le azioni indesiderabili (vale a dire, contrarie alla felicità del più grande numero di persone) che si può dissuadere gli individui dal commetterle. Da qui l'importanza della nozione di castigo, come «sofferenza che si lega a un atto», nozione senza la quale «non è possibile concepire né il diritto né il dovere» (Bentham, 1990, p. 159); è la minaccia di una sofferenza che crea un dovere, ed è tale dovere che crea un diritto.



*La libertà di fronte ai conformismi*

La preoccupazione pratica è centrale anche nell'opera di John Stuart Mill (1806-1873). La sua posizione è tuttavia abbastanza complessa poiché Mill non si limita a difendere l'utilitarismo, ma costruisce anche una filosofia personale estremamente ricca in cui cerca di conciliare la ricerca della felicità del più grande numero di persone (*L'utilitarismo*, 1863) e la difesa della libertà individuale (*Saggio sulla libertà*, 1859). Per Mill, è proprio quando gli individui sono liberi di perseguire i loro propri fini che la felicità del più grande numero di persone può essere veramente raggiunta. La sua difesa della libertà personale è alacre: «Non c'è ragione perché ogni esistenza umana debba costruirsi su un modello unico o soltanto su un piccolo numero di modelli. Se una persona possiede sufficiente buonsenso ed esperienza, il suo modo proprio di tracciare il disegno della sua esistenza è il migliore, non perché sia il migliore di per se stesso, bensì perché è proprio il suo» (Mill, 1993, p. 123). Gli individui sono differenti l'uno dall'altro; hanno aspirazioni e concezioni di vita diverse e devono poter trovare la loro maniera peculiare di raggiungere il modo di vivere che più conviene loro. La natura umana non è una macchina che si costruisca secondo un modello per eseguire un determinato lavoro, bensì «un albero che spinge per crescere e svilupparsi da tutte le parti, secondo le tendenze delle forze interne che ne fanno un essere vivente» (Mill, 1993, p. 111).

Mill si preoccupa della tendenza al conformismo che caratterizza l'Inghilterra vittoriana. Il suo saggio sulla libertà è prima di tutto una difesa dell'individuo di fronte al «conformismo soporifero» imposto dalla società: «L'individuo o la famiglia non si chiedono: Che cosa preferisco? [...] Non si chiedono: Che cosa conviene alla mia situazio-

ne? [...] Amano in massa. Limitano le loro scelte alle cose che si fanno comunemente. [...] Le loro capacità umane sono disseccate e atrofizzate. Diventano incapaci del minimo desiderio vivo o del minimo piacere spontaneo. [...] È questa, sì o no, la condizione auspicata per la condizione umana?» (Mill, 1993, p. 114). È proprio in quanto gli esseri umani sono tutti diversi e devono potersi realizzare che essi hanno diritto ad autodeterminarsi e che la loro libertà deve essere preservata.

La libertà politica è un'esigenza morale, un'esigenza necessaria per rendere gli individui moralmente liberi, vale a dire capaci di governare i loro desideri. Ma è evidente, e Mill lo riconosce a più riprese, che la libertà d'azione non può essere illimitata. Non soltanto, in effetti, le azioni non sono così libere come le opinioni, ma esse devono anche essere parte di un «progetto di vita». Tanto che, se ciascuno è «il guardiano qualificato della propria salute, corporale, mentale e spirituale», gli uomini devono anche «aiutarsi a vicenda per distinguere il meglio dal peggio, e incoraggiarsi a preferire l'uno e a evitare l'altro. Non dovrebbero smettere di stimolarsi reciprocamente a esercitare le loro facoltà più nobili e a orientare i loro sentimenti e i loro propositi verso oggetti di contemplazione saggi e non ridicoli, edificanti e non degradanti» (Mill, 1993, p. 135). E se non è permesso a chicchessia di punire un altro uomo a causa della sua condotta, è però assolutamente legittimo, e perfino necessario, mostrargli «i mali a cui la sua condotta tende a esporlo»: «C'è un grado di stupidità e di ciò che si potrebbe chiamare (benché l'espressione non sia del tutto soddisfacente) bassezza o depravazione del gusto che, seppur non giustifica che si maltratti colui che ne sia afflitto, ne fa necessariamente e naturalmente un oggetto di repulsione o perfino, in casi estremi, di disprezzo» (Mill, 1993, p. 137).