

*Per Maria Moneti*



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

MATTEO GALLETTI

PER UN'ETICA INCLUSIVA.  
TELEOLOGIA, AFFETTIVITÀ E NATURA

Vorrei tentare di ripercorrere alcune linee della riflessione recente di Maria Moneti sull'etica, cercando di fare emergere alcuni tratti di una teoria della natura umana che non viene esplicitata tematicamente ma che, a mio giudizio, è comunque all'opera. Maria Moneti ritiene che l'accesso epistemico ai tratti salienti della natura umana e una soddisfacente risposta alla domanda «cos'è l'uomo» siano possibili se si presta la dovuta attenzione alla sfera della moralità. La riflessione sui fondamenti dell'etica costituisce allora il *punto di partenza* per risalire ad un'adeguata antropologia<sup>1</sup>. L'accesso «per via pratica», per così dire, eviterebbe di porre la domanda metafisica sull'essenza e sulla natura umana che, secondo Moneti, è

<sup>1</sup> L'altra via d'accesso è forse rappresentata dall'*utopia*, intesa come tensione verso mondi immaginari, perfetti e felici per lenire le sofferenze e le angosce del tempo presente e della condizione umana in quanto tale. Non mi è possibile soffermarmi su questo versante delle ricerche di Maria Moneti che costituisce un momento fondamentale della sua produzione filosofica. Cfr. M. Moneti Codignola, *Il paese che non c'è e i suoi abitanti*, Firenze, La Nuova Italia, 1992; *Utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

«aporetica e inconcludente»<sup>2</sup>: si può tentare di ricostruire questo percorso partendo dal riconoscimento della crisi a cui è andata incontro l'etica nel secolo scorso e all'esigenza di ridefinizione dei suoi compiti, dei suoi limiti e della sua portata. In un certo senso, alcuni profondi mutamenti storico-culturali intervenuti hanno determinato situazioni inedite che l'etica tradizionale non riesce a fronteggiare in modo adeguato. L'analisi di questo scacco porta inevitabilmente a confrontarsi con alcune tappe del pensiero moderno che hanno contribuito ad alimentare certi fraintendimenti capitali del fenomeno morale. La correzione di questi fraintendimenti è necessaria non soltanto per ricostruire in modo adeguato la natura umana, ma anche per riuscire, in sede normativa, a costruire un'etica *inclusiva*. Il carattere inclusivo dell'etica, sottoforma della possibile estensione della sfera dei destinatari dei doveri morali, è conseguenza della «riforma» della morale che Moneti propone e che, essenzialmente, deriva sul piano meta-etico da un ripensamento complessivo del naturalismo morale e dei suoi presupposti.

### *La crisi dell'etica.*

Come ho accennato, la crisi dell'etica tradizionale prende avvio dalle grandi mutazioni che hanno caratterizzato la filosofia, la politica e la vita associata nello scorso secolo. Possiamo fare un elenco: eclissi delle filosofie totalizzanti (in particolare modo del marxismo e del «cristianesimo integralista»); progressivo sgretolamento delle comunità politiche, sociali, religiose ecc. di riferimento,

<sup>2</sup> M. Moneti Codignola, *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Roma, Carocci, p. 36.

in cui l'individuo trovava le norme per orientare il proprio agire e le proprie scelte; l'emergente pluralismo etico delle società industrializzate; la crescente interdipendenza degli esseri umani, per cui l'azione individuale può avere ricadute e conseguenze che interessano la collettività; le trasformazioni dell'essenza stessa dell'agire umano, i cui effetti si propagano ora nello spazio e nel tempo, interessando generazioni attuali o future lontane dai soggetti agenti; l'irrompere sulla scena dei dilemmi etici sollevati dal progresso bio-medico che non possono più, come in passato, venire risolti grazie all'appello alla deontologia professionale; le profonde trasformazioni subite sul piano politico dalla «cittadinanza» e dalla «sovranità» e il profilarsi di problemi di portata «globale»<sup>3</sup>.

Queste trasformazioni comportano per lo meno due conseguenze. Da una parte, viene meno l'esistenza di visioni del mondo condivise, che possono garantire una comune lettura dei problemi e una risposta condivisa ad essi. Dall'altra parte, irrompono sulla scena morale nuove soggettività (donne, animali non-umani, generazioni future, ambiente) che avanzano un'inedita richiesta di attenzione morale. Il carattere inedito di queste pretese di riconoscimento e inclusione è determinato dal fatto che le nuove soggettività erano per lo più ignorate ed escluse dalla sfera di attenzione morale dell'*etica tradizionale*. Come vedremo, secondo Moneti questa incapacità è strutturale: l'obiettivo dell'inclusione e del riconoscimento può essere raggiunto solo operando una radicale revisione dei principi portanti della visione tradizionale.

<sup>3</sup> M. Moneti, *L'etica nel dibattito contemporaneo*, in *La filosofia italiana in discussione*, a cura di F. P. Firrao, Milano, Bruno Mondadori, 2001, pp. 137-141.

La nozione di etica tradizionale qui introdotta ha bisogno di qualche chiarimento, perché assume un significato del tutto peculiare. Con «etica tradizionale» (o al plurale, etiche tradizionali) Moneti intende «le etiche moderne [che] sono spesso, da molti punti di vista, etiche anti-tradizionaliste, laiche e rigorosamente razionali»<sup>4</sup>. L'archetipo delle etiche tradizionali in questa particolare accezione è rappresentato dal contrattualismo, nella cui formulazione ideale si presenta dotato di un'economia di presupposti e di pretese normative minimali. La crisi dell'etica tradizionale è quindi la crisi del razionalismo etico contrattualista che non riesce a ricomprendere le pretese di riconoscimento avanzate dalle nuove soggettività e, come vedremo, si rivela inadeguato a cogliere tratti essenziali e moralmente rilevanti della natura umana.

Per articolare il paradigma contrattualistico Moneti prende in esame le descrizioni del passaggio ipotetico da uno stato di natura, hobbesianamente inteso, alla società civile: questa transizione politica è anche una transizione di forme di razionalità. La razionalità prudenziale (ciascun individuo persegue il proprio interesse personale) che domina lo stato di natura si fa razionalità pratica, che consente di rinunciare ad un bene presente per un bene futuro. In entrambi i momenti, tuttavia, il comportamento degli individui non si limita ad esibire il tratto continuo della razionalità (seppure si tratti di due diverse forme della razionalità): esso è anche costantemente ispirato a forme di *reciprocità*. Nello stato di natura vige la norma «non fare del male agli altri se non vuoi che te

<sup>4</sup> M. Moneti, *Cura e crisi dell'etica tradizionale*, a cura di B. De Mori – P. Zecchinato, *Lo specchio dell'altro*, Milano, Mimesis, 2008, p. 23.

lo facciano loro», che diviene nello stato civile «*non puoi pretendere* che gli altri non ti facciano del male se a tua volta non li rispetti e non ti comporti verso di loro come vorresti che loro si comportassero verso di te»<sup>5</sup>. Il principio di relazionalità costituisce così l'ossatura normativa del contrattualismo.

Le critiche principali che Moneti rivolge al modello contrattualista sono di due segni distinti, seppure partano dal medesimo presupposto: il contrattualismo occulta, o meglio non riesce a riconoscere alcuni tratti essenziali della realtà che hanno un significato peculiare per la sfera morale. Tale difficoltà deriva dalle premesse stesse da cui parte il contrattualismo. In primo luogo, l'enfasi posta sulla razionalità e su un particolare tipo di *agency* porta ad escludere dalla comunità morale tutte le soggettività che non si adeguano a questo paradigma<sup>6</sup>. Il paradigma dei «guerrieri-negoziatori» domina completamente lo scenario contrattualista, lasciando fuori tutte le individualità che non godono di autonomia e autosufficienza, perché non le hanno ancora conquistate, le hanno perdute, o non le conquisteranno mai. Essi non possono trovare cittadinanza nel mondo contrattualista perché incapaci di «reciprocità dissuasiva» e quindi svolgono un ruolo del tutto irrilevante nella «transizione normativa dalla condizione di a-nomia a quella di leggi uguali e vincolanti per tutti»<sup>7</sup>. L'indipendenza mostrata dai guerrieri-negoziatori occulta poi una trama importante della tessitura sociale, ossia i legami di dipendenza intersoggettiva, che investono non solamente i soggetti vulnerabili, destinatari unilaterali di

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 26-28.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 28.

responsabilità e doveri, ma anche gli stessi agenti autonomi. Il negoziatore autonomo agisce in base a principi di razionalità ma deve comunque elaborare e tenere sotto controllo emozioni potenzialmente distruttive: nella costituzione delle soggettività, lo spazio occupato dalla razionalità viene sottratto a quello dell'affettività, con il risultato che il carico emotivo viene affidato a figure sociali ben definite che hanno il compito di reggerlo e dirizzarlo per limitarne gli effetti dirompenti. Rifacendosi a Marx, Freud e Girard, Moneti sottolinea il ruolo svolto nelle società, anche le più primitive, da figure come gli stregoni, gli sciamani e i preti che si fanno carico di emozioni collettive e individuali come senso di impotenza, angoscia nei confronti della morte e sensi di colpa<sup>8</sup>.

Proprio sul piano di ciò che la realtà mostra e che il contrattualismo non riesce a vedere si situa la seconda obiezione presentata da Moneti. Come qualsiasi espressione della moralità umana, anche il contrattualismo deve reggersi su di un presupposto ineludibile e al tempo stesso totalmente espunto dalla rappresentazione contrattualista. In altre parole, il contrattualismo fa uso di un apparato concettuale che gli impedisce di portare alla luce le condizioni stesse che determinano la possibilità della sua esistenza.

Apparentemente, la sola condizione necessaria del modello contrattualista è rappresentata dalla possibilità di pensare gli attori della scena morale come esseri autonomi e razionali. Ma queste sono in realtà semplici proprietà di «superficie». Volendo usare una terminologia metafisica, esse sono «sortali di fase», in quanto possono appartenere al soggetto soltanto per un determinato

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

periodo della sua vita e soltanto – ed è questo il punto cruciale – dopo che il soggetto ha sperimentato fasi di dipendenza e condizioni di eteronomia. Nella vita di ogni individuo, senza eccezione alcuna, il passaggio dalla dipendenza all'indipendenza ed all'autonomia può accadere solo se è presente una donna, la figura e il ruolo della quale sono totalmente distonici rispetto al quadro contrattualista. Ed è forse questa, secondo Moneti, la maggiore fallacia del modello: esso non si limita a cancellare soggetti dalla scena ma elimina alla radice le condizioni di possibilità del quadro stesso. Le elimina perché non sono assimilabili. Il rapporto tra madre e infante è infatti una relazione a senso unico di investimento affettivo e donazione, da cui la madre non si aspetta *reciprocità*. Il senso unico di questa relazione, secondo Moneti, è ciò che massimamente stride con il contrattualismo, che relegherebbe l'amore materno nella dimensione della pura irrazionalità o, come accade in certe teorie etiche, ai margini della moralità, nella zona della supererogazione. Nella relazione madre-figlio è da trovare un nuovo archetipo per un nuovo approccio etico che renda giustizia ai problemi posti dal trattamento morale delle nuove soggettività che si presentano sulla scena<sup>9</sup>.

La relazione materna non svolge soltanto un ruolo teorico: nello stesso sviluppo individuale la «competenza morale» (nei suoi aspetti cognitivi, razionali ed emotivi) viene acquisita grazie a questo ineludibile passaggio. Il fatto che l'accudimento materno sia un fenomeno che ha radici biologiche costituisce secondo Moneti una spiegazione del fatto che sia stato del tutto trascurato dall'etica tradizionale. La sua appartenenza alla sfera della pro-

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

grammazione biologica ha consentito la sua assimilazione ad una reazione istintuale che, come tale, non ha alcun merito morale. Secondo Maria Moneti, questa lettura ha molti limiti, uno dei quali è la sottovalutazione della capacità normativa della biologia umana. L'etica tradizionale è radicalmente anti-naturalistica ed è su questo anti-naturalismo che ci dovremo adesso concentrare.

*Naturalismi vecchi e nuovi.*

Nel cuore dell'età moderna si è verificata una importante frattura che ha determinato la fortuna dell'anti-naturalismo etico. I presupposti metafisici dell'antinaturalismo si identificano soprattutto nel rifiuto del modello teologico-creazionistico, secondo cui il mondo è frutto di un disegno divino, e del modello dell'ordine razionale, secondo cui ogni ente ha una collocazione ordinata nel mondo ed è inserito in una gerarchia al tempo stesso ontologica ed assiologica. La rimozione di questi due modelli significa, in sostanza, la negazione di qualsiasi finalità nella natura e la riduzione della teleologia a proiezione antropomorfa indebita, che determina una distorsione epistemologica ed etica della realtà delle cose. La nuova visione scientifica del mondo rende impercorribile la via della fisica aristotelica e delle cause finali e si afferma l'idea che l'autonomia dell'etica può essere salvaguardata solo sancendo il divorzio tra i fatti e i valori, tra le descrizioni e le prescrizioni. Se Kant può essere considerato l'iniziatore della grande divisione, per Moneti è tuttavia significativo che nemmeno lui riesca a rimuovere del tutto la teleologia dell'orizzonte pratico dell'uomo. Essa ritorna sotto trame e forme diverse: nella formulazione dell'imperativo categorico e nella nozione di «Regno dei fini» come auto-finalità dell'uomo nella *Fondazione della meta-*

*fisica dei costumi*; nella visione storico-provvidenzialistica della natura come soggetto che si pone scopi e organizza i mezzi per raggiungerli nel saggio *Idee per una storia dal punto di vista cosmopolitico* e, infine, nella teoria dei giudizi riflettenti contenuta nella *Critica del giudizio*. Questa resistenza kantiana a sbarazzarsi completamente del finalismo è spia del fatto che la teleologia costituisce una categoria peculiare nell'interpretazione del fenomeno umano, una categoria «difficile da cancellare senza sopprimere regioni intere della realtà e importanti percorsi di senso, nel campo della vita e dell'agire umano»<sup>10</sup>.

Recuperare oggi la teleologia è impresa però disperata. Come nota Moneti, anche i recenti tentativi fatti nell'ambito dell'etica analitica per riproporre forme di naturali-

<sup>10</sup> M. Moneti, *Una proposta di naturalismo etico debole*, in *Etica normativa. I principi dell'agire morale*, a cura di C. Lumer, Roma, Carocci, 2008, pp. 38-41. Al proposito si possono accennare due rilievi critici. In primo luogo, Moneti sembra attribuire alla linea Descartes-Spinoza la totale rimozione del finalismo a beneficio di una visione meccanicistica del mondo, in linea con la rivoluzione scientifica, anche nel campo dell'agire pratico dell'uomo. Paradigmatica è in questo senso l'Appendice alla I parte dell'*Ethica* di Spinoza che Moneti non cita direttamente, ma che costituisce certamente un riferimento implicito in queste pagine. Si dovrà tuttavia notare che Spinoza presenta il finalismo come proiezione antropomorfa in sede di *descrizione* della psicologia umana, ma riabilita la teleologia quando passa a costruire un'*etica normativa*; S. Landucci, *L'etica e la metaetica in Spinoza*, «Rivista di filosofia», XCII (2001), 3, pp. 387-409. In secondo luogo, il rifiuto della teleologia non implica *di per sé* l'anti-naturalismo giacché sono possibili forme di naturalismo non-finalistico, come reso ulteriormente chiaro dalle etiche basate sulle teorie evolutive darwiniane. Cfr. a questo proposito S. Pollo, *La morale della natura*, Roma-Bari, Laterza, pp. 64-73.

simo aristotelico<sup>11</sup> sono destinati al fallimento per il cortocircuito ormai assodato tra descrizione e prescrizione. Nessuna descrizione della natura umana e dei suoi scopi naturali può dare origine ad una convincente teoria assiologica e normativa, perché la selezione di un qualsiasi tratto, operazione, funzione assunto come caratteristico solleva l'obiezione di arbitrarietà o di introduzione surrettizia di elementi prescrittivi *ab initio*. Inoltre, qualsiasi tentativo di ripristinare la biologia finalistica come base dell'etica corre il rischio di legittimare forme indebite di riduzionismo, facendo venire meno la peculiarità dello spazio morale, popolato da scelte, responsabilità e doveri che niente hanno a che fare con il raggiungimento di mete biologiche. Possiamo parlare di un'orsa che si rifiuta di accudire i propri cuccioli come di un cattivo esemplare di orso, poiché nella natura specifica degli orsi è inclusa la funzione riproduttiva; non potremmo esprimere lo stesso giudizio nel caso di una donna, perché la rappresentazione della *vita buona o riuscita* degli esseri umani non implica certo l'espletamento delle funzioni biologiche della riproduzione: soprattutto nell'epoca contemporanea tali funzioni sono sempre più assoggettate alla volontà umana, tanto che la maternità non è più percepita come un evento biologico passivo ma come una scelta attiva che comporta responsabilità<sup>12</sup>. Vi è «un di più» nell'uomo che lo rende irriducibile all'animalità di cui è comunque partecipe.

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 192-238; P. Foot, *La natura del bene*, Bologna, il Mulino, 2007; M. Thomson, *Life and Action*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, parte I.

<sup>12</sup> Moneti, *Una proposta di naturalismo*, pp. 43-46.

Se non vogliamo sbarazzarci del tutto della teleologia, sembrerebbe allora che l'unica strada percorribile sia quella additata da Alasdair MacIntyre in *Dopo la virtù*: il tramonto dell'aristotelismo rappresenta un punto di non ritorno e il finalismo può essere recuperato solo a patto di trasporlo dal regno della biologia al regno sociale della comunità politica<sup>13</sup>. Invece Maria Moneti ritiene che del naturalismo qualcosa si può salvare, secondo una prospettiva che si presenta come «moderata» o «debole» in due sensi. In primo luogo non pretende di definire l'essenza della natura umana ma si limita a prendere atto del fatto che lo stesso fenomeno della vita è un insieme ordinato di scopi e di mete naturali, che si costituisce primariamente come valore: non occorre addurre ragioni per continuare a vivere ma è necessario presentarle quando si intende sopprimere una vita. Ciò dimostra che la vita stessa occupa un qualche posto nella scala dei beni umani, anche se fosse lo scalino più basso: «per debole che sia, il valore della vita rappresenta un primo livello del quale dobbiamo tener conto»<sup>14</sup>. Anche nell'ambito dell'agire, l'uomo esibisce la capacità di agire per scopi che non sono fissati e stabiliti, ma possono variare in modo illimitato<sup>15</sup>. La se-

<sup>13</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Roma, Armando, 2007, ad esempio pp. 241-242. Come è noto MacIntyre ha riveduto questa posizione e ha sviluppato un approccio tomistico in parte vicino al neo-aristotelismo di Philippa Foot: A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

<sup>14</sup> Moneti, *Una proposta di naturalismo*, p. 47.

<sup>15</sup> La teoria della perfettibilità di Rousseau viene giudicata paradigmatica, in quanto sottolinea l'impossibilità di fornire una definizione «essenziale» della natura umana: l'uomo è un animale che non ha una meta precisa e prefissata ma può dare luogo a forme di vita plurime e ad esiti imprevedibili. *Ibidem*, p. 44. Per un'interpretazione

conda ragione per non congedare del tutto il naturalismo risiede nella constatazione che l'uomo è comunque un animale fra i tanti, che ha sviluppato certe potenzialità verso certe direzioni, ma che rimane comunque ancorato a questa realtà di fatto. L'animalità dell'uomo è un dato che comporta uno spostamento di *focus* rispetto alle visioni che tendono a considerare l'essere umano come ente che si differenzia rispetto alle altre specie viventi: uno spostamento che distanzia il naturalismo debole di Moneti tanto dal meccanicismo cartesiano, quanto dal finalismo aristotelico.

*La doppia teleologia umana.*

L'animalità, dunque, come proprietà che ci accomuna agli altri esseri della sfera del vivente, e la teleologia, che connota il fluire della vita stessa e l'agire dell'uomo, sono le colonne portanti di una versione debole del naturalismo. Soprattutto questa seconda categoria andrà però dettagliata, dato che stride fortemente con il meccanicismo che la modernità ha lasciato in eredità; come abbiamo già visto, Moneti sottolinea che in un autore come Kant, che ha posto con forza l'autonomia dell'etica, il congedo completo dal finalismo è problematico. Questa problematicità attesta il fatto che la rinuncia alla teleologia implica la perdita di un valore e, al contempo, di una fonte di senso necessaria per orientarci nel mondo.

Ciò che sostanzia la sfera della decisione, della scelta, di buona parte della stessa vita relazionale è la struttura

di Rousseau, cfr. M. Moneti, *Dalla storia providenziale alla filosofia della storia. Il Settecento francese*, in *Prospettive di filosofia della storia*, a cura di R. Mordacci, Milano, Bruno Mondadori, 2009, pp. 87-92.

biologica; tuttavia, tale struttura biologica andrà concettualizzata in modo adeguato, perché non tutte le descrizioni possibili sono anche giustificate. La concettualizzazione migliore sarà quella che consente di non disperdere la fonte di valore che nella natura biologica è presente. È in questo quadro che va inserita la convinta riaffermazione della teleologia come spiegazione del funzionamento della natura biologica: il guadagno del finalismo rispetto al meccanicismo sta nella capacità di rendere conto della dimensione essenziale, e non marginale o periferica, dell'agire in vista di scopi. La presenza di scopi da realizzare e raggiungere fornisce senso e significato all'agire in senso stretto ma anche all'impresa conoscitiva individuale: «ogni vivente (...) si comporta come chi esplora il mondo circostante, ricavandone informazioni, al fine di selezionare i mezzi migliori per ottenere il raggiungimento di quegli scopi»<sup>16</sup>.

Finalismo, quindi, come categoria descrittiva dei processi vitali, ma anche come nozione assiologica. La volontà di vivere assume un duplice significato: da un lato essa si identifica con un'immediata adesione del singolo all'esistenza, che lo spinge ad avere una specie di istintivo «pregiudizio in favore della vita», propria e altrui; dall'altro consiste in quell'atteggiamento con cui l'uomo, tramite un atto razionalmente deliberato (*riflessione e giudizio*), distanzia se stesso dalle proprie mete vitali. Così gli scopi vitali sono una *fonte di senso* per l'agire umano. C'è tuttavia da sottolineare un passo importante: affinché si possa riconoscere il duplice movimento rispetto alle mete vitali (adesione e distanziamento) occorre riconoscere che siamo esseri immersi nella vita biologica. Da qui deriva il giudizio fortemente critico di Moneti circa la tendenza in

<sup>16</sup> Moneti, *L'enigma della maternità*, p. 32.

etica e bioetica a porre una cesura netta tra vita biologica e vita biografica e a stabilire il primato della prima sulla seconda, che viene così relegata al mero piano della descrizione. La duplice dimensione del teleologismo induce a riconoscere invece l'inestricabilità dei due piani (biologico e biografico) che si presentano come «un intreccio complesso», in cui «le passioni biologicamente fondate» si impastano con le «passioni socialmente e culturalmente mediate»<sup>17</sup>. Nonostante nel testo siano presenti alcune oscillazioni, il riconoscimento dell'inestricabile intreccio tra le dimensioni serve a Moneti per ribaltare completamente la gerarchia assiologia tra biografia e biologia a favore della seconda.

La rivalutazione della teleologia e della dimensione biologica porta Moneti a pensare ad un'etica che riconosca e renda conto del «disagio della corporeità». Con questa formula si intende la difficoltà di convivere con un corpo che ci appartiene intimamente. Questa difficoltà, radicata nella psiche umana, ha dato origine, storicamente, a due atteggiamenti opposti: la vergogna, che genera le etiche delle virtù verso se stessi e l'etica delle buone maniere, che inducono entrambe a governare il proprio corpo; l'impazienza verso il corpo, che porta a negare o ripudiare il corpo con comportamenti anche molto diversi fra loro (ascetismo, apologie del suicidio, utopia dell'affrancamento dai vincoli biologici tramite la scienza e la tecnica).

Il ruolo quasi costitutivo che il disagio della corporeità ha nella formazione delle reazioni umane è ben simboleggiato dal racconto della cacciata dell'uomo dall'Eden, un passo biblico che, come vedremo, viene considerato particolarmente significativo da Moneti. La lettura della

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 35.

Genesi viene fatta ricorrendo all'interpretazione kantiana: dopo aver contravvenuto al comando divino di non mangiare il frutto (atto che, come in Kant, simboleggia l'abbandonarsi agli istinti della natura biologica), l'uomo acquista consapevolezza della sua nudità, prima non avvertita. Per Moneti è questo un passaggio fondamentale per la costituzione della sfera morale, tanto importante quanto quello della scoperta della scelta che, riprendendo ancora l'interpretazione kantiana, sarebbe il vero fulcro della trasgressione di Adamo ed Eva. Prendere consapevolezza dell'esistenza del proprio corpo è un atto riflessivo che distoglie la presa di coscienza dal mondo per trasferirla su se stessi ed è un atto riflessivamente selettivo perché, tra tutti gli elementi del corpo (ma anche della mente) che poteva scegliere, l'uomo si sofferma sulla propria nudità, come simbolo delle funzioni biologiche del corpo. Subentra a questo punto un sentimento prima sconosciuto, ossia il sentimento della vergogna che «parla al soggetto di qualcosa che lo riguarda, che è suo, e che al tempo stesso egli tende a respingere da sé»<sup>18</sup>. Il racconto della cacciata ci dice in sostanza che nel pudore che spinge a coprire i propri genitali e il proprio corpo si ritrova una costante universale, che non appartiene ad alcuna cultura, ma all'uomo *in quanto tale*.

Il «disagio della corporeità» è quindi una costante biologica, universale e costitutiva e, come tale, è parte integrante della natura umana. Non può essere eliminato e, tuttavia, può dare luogo a «degenerazioni» teoriche e pratiche che devono essere assolutamente evitate. Una, che anima tutto il libro sull'enigma della maternità, riguarda la medicalizzazione e la tecnologizzazione dei processi del

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 38.

generare e del mettere a mondo. L'altra riguarda la diretta promanazione, da questo disagio, delle prospettive di prima persona che valorizzano la capacità autoriflessiva umana. Queste prospettive vengono definite, senza mezzi termini, «ingannevoli», in maniera doppia. In primo luogo, perché «spezzano» quella continuità esistente tra l'io «mentale» e l'io «biologico», ossia tra biologia e biografia, facendone venire meno l'intreccio. In secondo luogo, perché identificano il nucleo essenziale dell'io con la coscienza, ignorando «tutti quei contenuti e quelle operazioni della mente che non giungono alla coscienza ma restano in una zona d'ombra»<sup>19</sup>. La prospettiva in prima persona è solo una parte del «mondo mentale». A questa Monetti contrappone la prospettiva in terza persona, intendendola in senso peculiare: non lo sguardo oggettivante, scientifico ed esterno dei comportamenti e delle scelte del soggetto, ma la sfera dell'*Es*, delle componenti inconsce che hanno un ruolo attivo ed importante nella genesi delle azioni. Esse sono «borbottii che non solo precedono *gesti* ma anche *azioni*, spesso motivandole in modo diverso da come appare alla coscienza»<sup>20</sup>. La centralità dell'*Es* per la nostra vita pratica è essenziale sia sul piano esplicativo, sia sul piano identificativo: prima e terza persona dialogano ed entrano in conflitto e questo impasto disordinato e conflittuale costituisce l'identità del soggetto.

Questo punto è particolarmente importante, perché distacca nettamente la posizione di Maria Monetti da altri tentativi di rivalutazione delle emozioni per la vita morale che caratterizzano molta parte della letteratura contemporanea. Il lato affettivo della moralità non si identifica so-

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

lamente con le emozioni, il cui contenuto è cognitivamente portatore di valore, né può essere interamente ricondotto a sentimenti morali non cognitivi<sup>21</sup>. Nonostante i potenziali meriti, queste teorie lasciano fuori il lato *irrazionale* della psicologia individuale, che riveste un ruolo attivo nelle nostre azioni e nelle nostre auto-rappresentazioni. La nostra natura animale comprende anche l'origine inconscia degli affetti e una filosofia attenta alla teleologia non può ignorarne l'esistenza.

La sfera della rilevanza morale degli affetti non viene esaurita dal dominio della terza persona; accanto alla rivalutazione delle motivazioni inconscie dell'agire, troviamo in Moneti un'attenzione ai complessi rapporti esistenti tra le emozioni e la ragione, che la porta a respingere gli unilateralismi. Le emozioni hanno forza trascinate e sembrano spesso immuni ad ogni tentativo razionale di contrastarle e padroneggiarle ma non è possibile pensare che la moralità sia totalmente caratterizzata dall'uno o dall'altro polo, pena una rappresentazione impoverita e distorta della vita morale di cui facciamo esperienza. Sebbene Maria Moneti enfatizzi il carattere tumultuoso e irriducibile degli affetti («il “parlamento degli istinti” è un luogo particolarmente caotico»), emerge la preferenza di un modello etico che si rifà più a Platone ed Aristotele che a Kant e Hume e celebra il ruolo dell'«esercizio razionale della “misura”» che mette freno alle smisurate pretese dell'affettività, prevenendone gli eccessi, indicando la giusta via mediana e prospettando la vita morale come «il ri-

<sup>21</sup> Cfr., rispettivamente, M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004; S. Blackburn, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

sultato di un concorso di fonti diverse, ragione e affetti»<sup>22</sup>. La teleologia dell'agire implica che il raggiungimento dei beni e delle mete morali sia possibile solo nel momento in cui si evitano le degenerazioni della ragione e delle emozioni. Accanto alla conflittualità degli affetti e alla loro tendenza a tendere a sollecitare desideri illimitati e inappagabili, esistono infatti anche le «patologie della ragione», che derivano per lo più dall'estensione del dominio «della razionalità strumentale e strategica e dell'ideale di efficienza pratica» che ha effetti distruttivi e tragici, come anche la storia del Novecento ha drammaticamente testimoniato. Di fronte a queste derive non esistono però rimedi «esterni» alla stessa dialettica morale: «Il compito della riflessione morale sarà allora quello di mettere in atto un controllo reciproco e un'azione di mutua correzione [fra ragione e sentimento], volta a smantellare con le armi che a ciascuno sono proprie le maschere ingannevoli che l'una o l'altro possono assumere deviando il giudizio morale e motivando la volontà in direzioni aberranti»<sup>23</sup>.

*Natura umana e natura animale.*

La celebrazione della teleologia della vita e dell'agire dell'uomo convive nella proposta di Maria Moneti con

<sup>22</sup> Moneti, *L'enigma della maternità*, p. 50. Il riconoscimento della rilevanza dei modelli etici dell'antichità è anche testimoniato dall'attenzione che Moneti ha sempre dedicato all'etica di Platone e Aristotele nei suoi corsi universitari e alla costante presenza dell'*Etica Nicomachea* nella bibliografia dei corsi propedeutici di Filosofia morale. In particolare modo, Maria Moneti era attenta alle radicali critiche della morale presenti nel *Gorgia* e nel I libro della *Repubblica*, avvertite come sfide imperiture alla riflessione etica.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 52.

il riconoscimento della «animalità» umana. Anzi, verso ogni pretesa di superiorità dell'essere umano sugli altri animali dovremmo adottare una prospettiva analoga a quella usata da Lèvi-Strauss nel confronto tra culture, cioè un atteggiamento di *epochè* che spezza ogni possibile gerarchia tra viventi e ogni possibile classificazione in forme superiori ed inferiori. Ogni specie animale ha semplicemente sviluppato potenzialità diverse in direzioni diverse e nessuna ha raggiunto una meta che le possa titolare un qualche privilegio<sup>24</sup>.

Questo riconoscimento costituisce un presupposto costitutivo del naturalismo debole, su cui Moneti è tornata in un saggio dedicato tematicamente al confronto tra agire umano e agire animale. La tesi opposta, cioè quella della netta separazione tra natura animale e natura umana, viene introdotta a partire dalla linea teorica Rousseau-Kant. Rousseau nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* sottolinea l'inesistenza di cruciali differenze fisiche tra esseri umani e animali, mentre ve n'è una davvero fondamentale: l'agire animale è guidato rigidamente dall'istinto mentre quello umano è guidato dalla libertà<sup>25</sup>.

Come è noto Rousseau sposta poi il piano dell'analisi da quello dell'azione a quello della storia (concentrandosi così sulla *perfettibilità* piuttosto che sulla *libertà*). Sarà in Kant che queste premesse troveranno una loro piena articolazione, nel saggio *Inizio congetturale della storia degli*

<sup>24</sup> Moneti, *Una proposta di naturalismo*, p. 48; *Lenigma della maternità*, p. 36.

<sup>25</sup> M. Moneti, *Fuori dall'Eden. Teoria dell'agire e animali non umani*, in *Indagine sulla natura umana. Itinerari della filosofia contemporanea*, a cura di M. Galletti – S. Vida, Roma, Carocci, 2011, pp. 83-85.

*uomini*, dove si fornisce l'interpretazione della cacciata dell'uomo dall'Eden a cui abbiamo già accennato. La trasgressione del comando divino è la violazione dell'istinto, è l'inizio dell'esercizio della *ragione*, che consente all'uomo adamitico di comparare cibi noti e cibi non noti, e dell'*immaginazione*, che accende un desiderio che va contro la natura istintuale. L'esito della trasgressione è la conquista della libertà come possibilità di affrancamento dai vincoli biologici e come capacità di scelta se compiere o non compiere una determinata azione. L'uscita dall'Eden è la presa di coscienza delle possibilità (quasi infinite) a cui porta la libertà umana, sia in termini di azioni, sia in termini di desideri sperimentabili e segna l'inizio del cammino del genere umano.

Il punto di vista antropogenetico individuato da Kant stabilisce la differenza tra uomo e animale laddove l'aveva individuata Rousseau: nella presenza o assenza di una libertà che affranchi dall'istinto. La cacciata dall'Eden ha coinciso con la demarcazione netta tra mondo umano e mondo animale. Monetti difende invece la tesi che tale cesura non esista, essendovi buoni argomenti per credere che la continuità tra mondo umano e mondo animale (dal punto di vista dell'agire e dal punto di vista psicologico) sia più marcata di quanto si pensi e, sicuramente, più di quanto non pensino alcuni filosofi contemporanei. In particolare modo, il bersaglio critico delle riflessioni di Monetti è rappresentato dalla posizione neo-kantiana di Christine Korsgaard<sup>26</sup>, che abbandona la prospettiva antropogenetica per scendere sul piano del confronto «sta-

<sup>26</sup> C. Korsgaard, *Expulsion from the Garden. The Transition to Humanity*, in *Self-Constitution. Action, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

tico» tra umani e animali, cioè il terreno proprio della psicologia filosofica della morale.

Allo spirito fondamentale «teoretico» della Korsgaard, Moneti contrappone osservazioni e argomenti che hanno un carattere prettamente empirico, in quanto derivano dalla documentazione scientifica, soprattutto etologica, a cui si accenna in vari punti e, soprattutto, dall'osservazione del comportamento degli animali.

Il quadro di partenza, condiviso anche da Maria Moneti, è rappresentato dal riconoscimento del fatto che gli animali hanno fini e il loro agire non è completamente pre-determinato: è finalizzato e può realizzarsi in molti modi, se non rispetto agli esiti, almeno rispetto ai mezzi che conducono a quegli esiti. Inoltre gli animali compiono scelte, sulla base dei dati dell'esperienza. Tuttavia secondo Korsgaard vi è una differenza qualitativa fondamentale tra la natura teleologica dell'agire umano e quella dell'agire animale: nel secondo caso, la scelta del soggetto non riguarda propriamente gli scopi ma i mezzi. Per l'animale gli scopi sono dati naturalmente e i principi unificanti che rendono coerente l'agire fanno capo all'istinto. Solo l'uomo ragiona sui fini, è capace di frenare razionalmente il potere motivante degli istinti ed è libero in quanto può sospendere un corso d'azione tramite la riflessione e la valutazione e quindi scegliere se perseguirlo oppure no: «In questo senso, dunque, noi uomini siamo fuori dal giardino dell'innocenza e loro [sc. gli animali] sono dentro; una linea netta ci separa da loro»<sup>27</sup>.

La Moneti contesta energicamente le tesi della Korsgaard. Il comportamento animale in più occasioni esibisce tratti non dissimili da quello umano: anche

<sup>27</sup> Moneti, *Fuori dell'Eden*, p. 95.

gli animali sperimentano conflitti tra finalità naturali e finalità che derivano da contesti che potremmo definire sociali. Esistono comportamenti animali che vengono regolati e codificati all'interno di un branco in cui esistono ruoli riconoscibili e che dipendono strettamente dalla logica dell'interazione con altri simili. Oppure si verificano casi in cui l'animale sperimenta qualcosa di simile ad un conflitto morale tra inclinazione e dovere quando, ad esempio, il desiderio di correre dietro ad una preda non può conciliarsi con il «dovere» di accudire i propri cuccioli: «è un tipico conflitto tra ciò che si vorrebbe fare o che spontaneamente si farebbe, e ciò che si deve fare; la seconda istanza avanza pretese di priorità nei confronti della prima ed esercita una sorta di coercizione»<sup>28</sup>.

Anche gli animali sono capaci di azioni altruistiche e di salvare o aiutare altri individui che si trovano in difficoltà: sebbene in questo caso non si possa sostenere che tali azioni vengono compiute per il «dovere» che motiva gli uomini a salvare individui conspecifici, secondo Moneti le «molle emotive» che spingono gli animali a comportarsi in questo modo possono essere considerate «l'incunabolo della moralità». Del resto non si può escludere che anche nel caso degli esseri umani, i salvataggi o le offerte di aiuto tra consimili non avvengano per motivi legati alla sfera emotiva più che a quella razionale del dovere<sup>29</sup>. Si possono dare certo casi in cui

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 96

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 96-97. Moneti fa qui riferimento ai casi in cui il salvatore si getta d'istinto per mettere al riparo o sottrarre alla morte una persona in difficoltà, senza valutare i rischi per la propria vita, finendo per soccombere con il malcapitato. Secondo Moneti, in queste situazioni la motivazione dell'azione potrebbe essere emotiva piuttosto che razionale e, se ci è consentito andare un po' oltre la lettera del testo,

l'uomo salva anche il suo nemico, senza prestare ascolto al suo odio naturale: qui possono intervenire principi universali della ragione che suggeriscono che non è giusto lasciar morire qualcuno. Questi sono gli unici casi in cui vi è una netta cesura tra il comportamento umano ispirato a ragione e il comportamento animale. Si sono osservati alcuni scimpanzé lasciare morire consimili odiati; appartiene solo al mondo delle relazioni umane la capacità di distanziarsi da un'emozione immediata per interrogarsi se sia giusto fare ciò che emotivamente (o pre-riflessivamente) siamo portati a fare. Tuttavia Moneti ritiene che questi casi siano del tutto marginali rispetto alla vita morale complessiva<sup>30</sup>.

Insomma, l'evidenza empirica sembra darci motivi per non tracciare linee divisorie troppo nette e per avanzare una riforma del quadro terminologico e concettuale con cui si affrontano certe comparazioni. La nozione di istinto (almeno nell'accezione della Korsgaard) è per Moneti troppo generica perché ricomprende motivazioni diverse, indicando «finalità date biologicamente» senza fare alcuna distinzione. Proprio queste distinzioni risultano invece fondamentali, perché il comportamento di certi animali è del tutto contiguo al comportamento umano. Anche la stessa categoria di animali non-umani dovrebbe essere

potremmo sostenere che sarebbe strano se l'azione venisse compiuta altrimenti. Un'osservazione di questo tipo non sarebbe lontana da quanto sostiene Bernard Williams: l'uomo che si tuffasse per salvare la moglie perché esiste un principio morale che «può legittimare la sua preferenza, sostenendo la conclusione che in situazioni del genere è almeno giusto (ossia moralmente lecito) salvare la propria moglie» peccerebbe di un pensiero «di troppo». B. Williams, *Persone, caratteri e moralità*, in *Sorte morale*, Milano, Il Saggiatore, 1987, p. 30.

<sup>30</sup> Moneti, *Fuori dall'Eden*, p. 98.

perciò rivista profondamente, almeno negli usi che se ne fanno nell'ambito filosofico. Essa rischia di accomunare soggettività che esibiscono capacità, tratti, comportamenti molto diversi fra loro. Occorre, in breve, ridisegnare i confini dell'Eden.

*Verso un'etica inclusiva.*

L'analisi della genuina vita morale sperimentata dalle persone, carica dei suoi conflitti, delle sue contraddizioni, delle sue motivazioni nascoste ma potenti è il modo più promettente per capire cosa sia l'uomo. Per concludere vorrei succintamente ripercorrere i tre punti fondamentali di questa analisi. In primo luogo, il dipinto della natura umana non può che essere plurale e composito: la manifestazione concreta dell'umano sfugge a qualsiasi tentativo di ridurre l'esperienza pratica ad una sola dimensione che ignori, marginalizzi, de-valorizzi altre dimensioni. In secondo luogo, in questa caleidoscopica ricostruzione della natura umana, la componente biologica e la corporeità, intesa non semplicemente come il possesso di un corpo ma come corpo vissuto, risultano centrali, perché costituiscono il fulcro dell'identità umana (ciò che noi siamo) e ne stabiliscono i confini. Solo se viene pensata in modo complesso, la componente biologica può rivelarsi origine di senso e orientamento dell'agire. In particolare modo, la teleologia, l'affettività (ivi incluse le pulsioni inconse) e l'animalità sono i tre poli attorno a cui concretamente si sviluppa la vita umana. In terzo luogo, una morale che esclude senza ottime ragioni non è una morale degna di essere presa in considerazione. Calpestare le richieste di riconoscimento e di tutela di chi si trova attualmente al di fuori della sfera della protezione morale, o rispettarle per poi escludere da essa altre soggettività, può essere soltanto

il frutto di una degenerazione della ragione o degli affetti. Soprattutto nell'età della tecnica e della scomparsa delle visioni condivise del mondo, in cui i punti di riferimento univoci sono andati perduti, il cammino della riflessione morale e dell'agire concreto è senza dubbio irto di difficoltà ma non può non tendere verso la costruzione di un'*etica inclusiva e dell'accoglienza* che sia davvero tale.

## INDICE DEL VOLUME

<i>Prefazione</i> di TOMMASO CODIGNOLA .....	7
FRANCO BIASUTTI <i>Maria Moneti interprete di Hegel</i> .....	13
MATTEO GALLETTI <i>Per un'etica inclusiva. Teleologia, affettività e natura...</i>	25
EUGENIO LECALDANO <i>Un ricordo di Maria Moneti: riproduzione, diversità e responsabilità morale</i> .....	51
MONICA TORALDO DI FRANCA <i>Un dialogo che continua</i> .....	63