



**Diritto alla salute
e alla "vita buona" nel confine
tra il vivere e il morire**

Riflessioni interdisciplinari

a cura di Elettra Stradella

EDIZIONI

plūs
pisa university
press

Diritto alla salute e alla "vita buona" nel confine tra il vivere e il morire : riflessioni interdisciplinari / a cura di Elettra Stradella. - Pisa : Plus-Pisa university press, c2011 (Materiali di diritto pubblico italiano e comparato ; 2)

344.450322 (21.)

1. Salute - Tutela - Legislazione - Italia I. Stradella, Elettra

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

Materiali di diritto pubblico italiano e comparato

della Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa

Collana diretta da Emanuele Rossi e Paolo Carrozza

Comitato scientifico

Francesca Biondi Dal Monte

Vincenzo Casamassima

Luca Gori

Giuseppe Martinico

Elettra Stradella

Elena Viveldi

© Copyright 2011 by Edizioni Plus - Pisa University Press

Lungarno Pacinotti, 43

56126 Pisa

Tel. 050 2212056 - Fax 050 2212945

info.plus@adm.unipi.it

www.edizioniplus.it

Member of



Association of American
University Presses

ISBN 978-88-8492-786-6

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alle SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

INDICE

<i>Presentazione</i> Emanuele Rossi - Elettra Stradella	3
--	---

PRIMA PARTE

Le lezioni

<i>Che cosa intendiamo per "salute"?</i> <i>La prospettiva del costituzionalista</i> Emanuele Rossi - Angela Di Carlo	9
---	---

<i>Che cosa intendiamo per "salute"?</i> <i>La prospettiva del medico</i> Antonio L'Abbate	25
--	----

<i>Vita buona, vita vulnerabile</i> Antonio Carnevale - Barbara Henry	35
--	----

<i>Che cosa si può fare per la "vita buona"?</i> <i>La prospettiva del giurista</i> Erica Palmerini	55
---	----

<i>Cosa si può fare per la "vita buona"?</i> <i>La prospettiva del bioingegnere</i> Paolo Dario - Pericle Salvini	65
---	----

SECONDA PARTE

I seminari di approfondimento

<i>Dialogo tra medicina e diritto sulle direttive anticipate di trattamento sanitario</i> Paolo Bongioanni	81
Federico Posteraro	99
Tullio Padovani	107
Francesco Donato Busnelli	115

<i>I trapianti di organi</i>	
Vincenzo Passarelli	141
Franco Filipponi	151
Marida Bolognesi	157
<i>Le cure palliative</i>	
Barbara Pezzini	169
Francesco Donato Busnelli	187
<i>Neuroprotesi e profili bioetici</i>	
Silvestro Micera	203
Matteo Caleo	221
Carmelo Chisari	233
<i>Gli autori</i>	243

VITA BUONA, VITA VULNERABILE

Antonio Carnevale - Barbara Henry

Abstract

The aim of the essay is to offer an introductory reading on the philosophical concept of "good life". The reconstruction of this concept follows deliberately an unpretentious claim: our intent was not to present the entire excursus of its historical meaning but, more modestly, to show how it reacted adapting itself to the historical changes and how it remains relevant yet. In our opinion, the actuality of "good life" emerges particularly while trying to decline its classical meaning in the contemporaneous term of "vulnerable life".

The essay has the following argumentative structure: it begins with a first part where the original and inescapable reference of the good life, i.e. the Aristotelian practical philosophy, is examined. In the second part, we emphasize the necessity to understand how the notion of good life should relate with one of the fundamental issues of modernity, the problem of subjectivity. In particular, the problem of subjectivity is considered in relation to the 'good life': especially regarding selfishness (Hobbes), morale law (Kant), and recognition (Hegel). In the third part, the focus shifts to some contemporaneous approaches to the 'good life', which, in our opinion, constitute the prolongation of the previous relationships between subjectivity and 'good life'. Finally, in the fourth and last part, it will be shown the importance of adopting, in the near future, public policies and philosophical views that point out the essential connection between the worsening of the social quality in the intersubjective and institutional relations, on the one hand, and the increasing levels of the vulnerability of life, on the other hand.

Arduo il compito di introdurre in termini filosofici un concetto o una nozione: nello spazio di poche pagine si deve cercare di mettere in luce in maniera chiara i dettagli significativi che legano la trama semantica di quel concetto ai vari fenomeni a cui esso si riferisce. Inoltre, sovente, i dettagli sono aspetti che sfuggono all'analisi, sono di difficile lettura, compresi tra

sfumature lessicografiche e contrasti empirici, tanto che risulta quasi impossibile procedere per via deduttiva – cioè dall'enunciazione ai fenomeni – e diventa invece consigliabile agire per la via opposta, ossia risalire a una possibile definizione muovendoci dentro i fenomeni e, più ampiamente, entro la dimensione della prassi. Tali difficoltà si ingigantiscono quando, come nel nostro caso, si deve trattare e introdurre il concetto di "vita buona", particolarmente carico di rimandi a quelle connessioni multiple a trame semantiche a cui si è accennato. Troppi sono i contenuti con cui possiamo dare significato all'espressione "vita buona": buona sì, ma per che cosa? Esorbitanti sono anche le grammatiche teoriche attraverso le quali rendere significativa la mera formula nominale: la bontà della vita a quali piani esistenziali dà espressione: psicologici, cognitivi, fenomenologici, etici, o quali altri?

Pertanto, sono rese obbligatorie dalla 'cosa stessa' (*die Sache selbst*) alcune scelte preliminari, di cui è evidente e dichiarato il carattere di non-esaustività. L'atteggiamento deliberatamente provvisorio è anche l'unico scientificamente legittimo, a parere di chi scrive; tuttavia, ciò non significa che dello stesso si rinunci ad offrire criteri ricostruttivi qualificanti. Si è qui consapevolmente evitato di illustrare l'evoluzione storiografica del concetto di vita buona. Piuttosto, l'intento guida è stato quello di offrire al lettore un quadro generale del significato di vita buona che *non perdesse mai di vista* le sue implicazioni con l'attualità. Abbiamo pertanto ritenuto importante valorizzare un'analisi che focalizzasse il presente, la *Zeitdiagnose* dal quale la nozione di vita buona emerge nella sua intatta vividezza, soprattutto qualora, come vedremo, la si provi a declinare in termini di "vita vulnerabile".

A partire da questa assunzione di fondo, il saggio assume la seguente struttura.

Nella prima parte è stato collocato l'ineludibile riferimento alla versione originale della vita buona, cioè quella filosofia pratica aristotelica da cui questo concetto ha preso avvio [I.].

Nella seconda, per privilegiare l'apertura al tempo presente che si diceva, si è deciso di mettere a confronto, pur cursoriamente, la versione aristotelica con uno dei problemi fondamentali della modernità, la soggettività, una nozione particolarmente pertinente rispetto al tema della vita. Nello specifico, il rapporto moderno tra vita buona e soggettività è stato analizzato,

con tratti decisi, scarni e necessariamente 'mirati', nel passaggio da una prima versione della vita buona soggettiva intesa come egoismo e passione 'autoconservativa' (Hobbes, 1965) a formulazioni successive più complesse e alternative: la vita buona intesa o come forza morale degli individui capaci di accordi razionali su aspetti fondamentali della vita umana (Kant 1949, 1983), oppure come riconoscimento della qualità relazionale dei rapporti umani (Hegel 1988, 1999) [II.].

Da queste tre grandi teorizzazioni della prima modernità, come estensioni delle stesse, si sono incardinate nello scenario della modernità tre corrispettivi e diversi tipi di atteggiamenti cognitivi ed esperienziali rispetto alla vita buona. Il primo ha tradotto l'individualità hobbesiana in termini di economia moderna, trasformando così la vita buona in *utilitarismo* sociale. Il secondo, rifacendosi alla deontologia della legge morale kantiana, ha riflettuto sulla necessità di separare la "vita giusta" dalla vita buona, per via delle implicazioni valoriali troppo connotate e forti – e quindi difficilmente condivisibili e difendibili – contenute in quest'ultima (Habermas, 1996; Rawls, 1994). Il terzo atteggiamento cognitivo, discrepante rispetto al secondo, ci permette di mostrare che, senza *buone* relazioni sociali, non è neanche possibile avere una corretta domestichezza con i principi di giustizia (Taylor, 1993, 2004; Honneth, 2002) [III.].

Infine, gli ultimi due atteggiamenti si son rivelati ancor più fruttuosi grazie alla contaminazione tra essi e le impostazioni dei teorici delle *capacità* (Sen, 2000; Nussbaum, 2005), le teorie femministe (Young, 1996), la riflessione sul multiculturalismo (Kymlicka, 1999), nonché le interpretazioni post-coloniali della vulnerabilità (Mbembe, 2005). Tutti questi approcci, che qui non ci è stato possibile trattare, mostrano quanto sia importante declinare la concezione classica e moderna di vita buona in quella di "vita vulnerabile": la vulnerabilità parla di un soggetto la cui vita non finisce con se stesso, ma si prolunga e si amplia in una serie di rapporti intersoggettivi da proteggere, valorizzare, far fiorire. A differenza della vita buona, la vita vulnerabile ha il pregio di essere meno *thick* di una visione etica della vita, ma allo stesso tempo anche meno *thin* di una comune teoria liberale della giustizia. Questo suo pregio la rende attuale, tanto che, in prospettiva, molto probabilmente le politiche pubbliche e le concezioni filosofiche che in futuro vorranno mi-

surarsi con i temi della vita buona, non potranno esimersi dal comprendere quanto connessa sia la vulnerabilità intersoggettiva con la vulnerabilità che gli individui esperiscono nella dimensione istituzionale [IV.].

I.

La formulazione del concetto di vita buona appare, fin dalle sue origini, non essere esercizio semplice da praticare. A cominciare dall'età classica della filosofia greca, pensatori come Socrate, Platone, ma soprattutto Aristotele si sono interrogati *su che cosa sia il bene per l'uomo* tanto da aver reso questo interrogativo l'oggetto di ambiti di sapere specifico, l'etica e la politica, che avevano il precipuo scopo di rispondere indicando quali erano le qualità e le azioni che si dovevano richiedere al cittadino comune (*polites*) e agli uomini dello stato perché la vita di costoro fosse più consona alle virtù necessarie per vivere in armonia con il resto della collettività politica (*polis*)¹.

La vita buona era tale, dunque, quando era capace di rispondere a una certa definizione di bene, così da ergersi a orizzonte di riferimento per i singoli comportamenti che gli individui dovevano tenere dentro la cornice della vita pubblica della città-stato. Il bene e le virtù pratiche (le virtù dell'uomo di svolgere attività politica, di rispettare gli amici e combattere i nemici; le virtù della donna di amministrare bene la casa, conservare i beni e restare fedele al marito) erano concetti che, per quanto separabili, dovevano comunque trovare un punto unitario di implicazione, valido per tutti, uomini e donne, politici e militari. Secondo l'accezione classica, non basta definirsi virtuoso per essere nel bene, ma occorre fornire prova di questa bontà e sottoporla a esame critico, sottoporla ai criteri di una pedagogia che educi il soggetto allo spirito di cittadinanza, all'ordine etico del comportamento virtuoso (*paideia*). Nel modo di concepire la vita buona si consuma la stessa distanza filosofica che c'è tra la visione platonica e quella aristotelica, già a partire dal noto metodo socratico dell'*élenchos*. L'*élenchos* è il metodo della

¹ Per i preziosi suggerimenti e le puntuali osservazioni sulla nozione di "vita buona" nella filosofia greca classica, vorremo qui rivolgere un ringraziamento a Maria Michela Sassi.

confutazione, del porre le domande giuste all'interlocutore per smentirne le assunzioni e i presupposti base del suo ragionamento, tuttavia nella tradizione semantica omerica il verbo "*elenchein*" ha anche il significato di "svergognare", del far fare brutta figura. Definirsi uomo probò, onesto, individuo virtuoso, implica per chi possiede queste qualità un senso di responsabilità superiore, che per Platone va guadagnato tramite un processo di astrazione, per acquisire un grado di responsabilità che può anche provocare umiliazione se messa sotto scacco (vergogna come reazione al tradimento di valori comuni). Raggiungere la vita buona comporta perciò un carico esemplare di autorità morale, che deve superare il test obbligatorio del dover dare dimostrazione di ogni auto-denominazione di virtù. Per Socrate e per Platone, smentire non significa falsificare la formalità di un'argomentazione sofistica, ma è un'arte che ha il compito di scavare dentro la verità, eliminando le false opinioni e facendo chiarezza tra il bene creduto tale secondo *opinione (doxa)*, e il bene inteso nella sua *essenza (ousia)*. Chi giunge a una convinzione intorno a ciò che è per lui bene attraverso il dialogo che utilizza l'*élenchos*, non potrà essere indotto a non praticare il bene, perché il suo sapere del bene coinvolge, rendendole organicamente congruenti, le sue convinzioni più intime e profonde, convinzioni talmente intime e profonde che rinunciarvi significherebbe rinunciare a sé stessi (Gessa Kurotschka, 1999).

Rispetto alla visione platonica del bene, ideale, con Aristotele la vita buona che entra di diritto nella condizione umana, quale suo elemento consustanziale, è quella centrata sulla facoltà dell'agire piuttosto che del pensare. Mentre la metodologia confutativa socratica faceva emergere un certo intellettualismo della concezione di bene, l'uomo aristotelico non sente il bene in base ai modi di un rapporto ideale, come se la scelta del bene implicasse necessariamente un cammino di astrazione per condursi fuori dall'oscurità delle opinioni, guidati dalla luce della ragione filosofica (valga qui come esempio il Mito della caverna di Platone). Al contrario, l'uomo è un essere animale che per sua sorte si trova gettato in una doppia condizione di contingenza: esso è sia "*zoon logon echon*" (animale razionale), sia "*zoon politikon*" (animale politico). La parola e il ragionamento corretto sono tutti aspetti fondamentali della vita umana (e della sua bontà) non perché riflettono un ordine ideale delle cose, ma perché sono le modalità tramite cui si esprime la funzione stes-

sa dell'uomo, animale razionale e politico, mentre il discorso filosofico aiuta a riconoscere il carattere finalistico della sua natura, che è la felicità (*eudaimonia*), il fine intrinseco della prassi. La filosofia da sola, perciò, copre solo una parte della conoscenza umana; certo una parte fondamentale, ma comunque una parte. Infatti, mentre esiste una scienza filosofica per antonomasia, quella con un metodo che ambisce al rigore dimostrativo (che Aristotele chiama "filosofia prima", teoretica, scienza dei principi, e che nel Medioevo diventerà la *metafisica*), esistono anche filosofie pratiche, l'etica e la politica, che definiscono i principi generali della vita attiva dedicata alla realizzazione concreta della virtù (Bien, 2000).

Non occorre dunque essere filosofi per raggiungere la felicità della vita buona. Tuttavia, la filosofia ci è utile perché, essendo l'uomo di Aristotele né autosufficiente né autonomo, essa ci fornisce gli strumenti concettuali per dare significato all'agire, per dare voce alle vicende umane del dolore e dell'ingiustizia che si sperimentano necessariamente nel mondo, al di qua cioè delle intenzioni ideali (Cavarero, 2003). La vita buona, dunque, è il risultato di una filosofia pratica, ossia una filosofia legata alla sfera ontologica dell'azione: agire in modo buono implica una conoscenza del buono che ha un carattere non necessario, bensì solo probabile e, perciò, aperto alla scelta, alla deliberazione. L'essenza della vita buona è sì dare il giusto significato alle cose, ma nella misura in cui questo fornire significato riguarda l'uomo nella sua esperienza quotidiana, nella sua ricerca di felicità, in cui qualcosa per essere tale, in un modo o nell'altro, ci deve toccare e riguardare.

La visione aristotelica della felicità umana poggia, perciò, su una concezione dell'uomo come essere comunitario, vale a dire uno *zoon politikon* che realizza la propria intima natura entro la cornice sociale di una comunità politica (*koinonia*). Una tale visione è andata ben oltre la teoria politica classica e la ritroviamo alla base del diritto naturale cristiano del Medioevo, fino ad arrivare al Rinascimento. Per tutto questo tempo, la scienza politica, oltre essere un'indagine sulla costituzione e le istituzioni migliori, è stata anche una dottrina della vita buona (Honneth, 2002).

II.

A grandi linee, si può dire che a partire dal tardo Medioevo e con il Rinascimento una serie di importanti cambiamenti storico-economici abbiano avuto l'esito di stravolgere la struttura sociale e politica classica. L'introduzione di nuovi metodi commerciali, il sorgere dell'editoria e delle prime banche, l'autonomia politica delle città mercantili, mutano l'assunto classico della saggezza politica, facendo emergere l'idea che per conquistare la felicità non si possa non partire da una condizione permanente di concorrenza ostile tra i soggetti. Da questo ultimo punto di vista, la lezione di Hobbes è stata fondamentale.

Per Hobbes, l'essere umano si caratterizza anzitutto per la peculiare capacità di provvedere al proprio bene e al proprio 'ben essere'. Questi è concepito secondo una concezione strumentale della razionalità rispetto all'impulso di autoconservazione, l'unico diritto attribuito dalla natura ai singoli individui, che sono i soli titolari e i soli referenti, indipendenti e autarchici, di comportamenti ed azioni aventi una rilevanza e un peso inter-soggettivo, nel senso polemogeno di cui ora si dirà: gli esseri umani sono tra loro assolutamente eguali nel diritto a rivendicare per sé vantaggi funzionali alla propria sopravvivenza, legittimati perciò per natura ad agire egoisticamente per l'acquisizione di tali vantaggi e a difendere i possessi della propria vita dal pericolo della morte violenta, anche questo legittimato per natura, e dalla presenza dell'altro uomo. È chiara quale e quanta la differenza tra lo stato di natura hobbesiano e quello aristotelico: in quest'ultimo, l'individuo con la sua attività razionale e politica dava forma al progetto teleologico di una natura sociale dell'essere umano, mentre nel primo, egoismo e paura dell'altro, quindi passioni ed emozioni, diventano il tratto ontologico della natura umana. L'ontologia dell'azione pratica aristotelica nella modernità fa la traumatica esperienza, a partire da Hobbes, del registro delle rappresentazioni interiori dell'uomo animale politico e insieme simbolico. Nasce qui il principio della soggettività come metro della felicità e della vita buona.

Nel momento in cui l'uomo si imbatte nel suo simile, questo comportamento *previdente* si trasforma in una forma di *preven-tivo* accrescimento del potere generato dalla diffidenza. I due

soggetti in questo modo, avendo paura l'uno dell'altro, rinforzano il potenziale difensivo generando una situazione di continua instabilità. Di qui la necessità di un potere statale sovrano. Va notato che, comunque, Hobbes illustra una condizione fittizia di coesistenza degli uomini e tenta di caratterizzarla con l'equivoco termine di "natura": la sua è solo una mossa teorica per assicurarsi *controfattualmente* la legittimità e il consenso attorno allo stato. Egli mostra cosa ipoteticamente può succedere se venissero meno le istituzioni politiche e all'improvviso si dovesse scoprire la natura umana per quello che sarebbe senza l'abito dei vincoli sociali. Da tutto ciò se ne deduce un ulteriore corollario del moderno: con la soggettività a principio della vita buona, le istituzioni politiche non possono più essere giustificate sulla base di un ordine cosmologico o naturale, ma la loro autorità va legittimata, va confermata cercando ragioni artificiali ed architettoniche, in senso radicalmente nuovo rispetto alla tradizione classica, che ne legittimino il consenso.

L'utile non può essere il fine della vita umana, questa per converso è l'idea di Kant. La ragione umana per essere tale non deve rinviare ad altri che non a se stessa, assumersi come suo compito precipuo il "gravoso ufficio" della conoscenza di sé; questo lo si potrà fare non pensando che esista una sostanza metafisica del pensiero che conosce il mondo, ma facendo della ragione un *tribunale* che garantisca la conoscenza nelle sue pretese legittime, condannando quelle pretese che non hanno fondamento. In ciò consiste la svolta critica del razionalismo occidentale. La filosofia, poiché espressione massima del pensiero, non può aver ad oggetto unicamente le compagini fondamentali della realtà *sub specie aeternitatis*, ovvero sulla base di una speculazione contemplativa avulsa dal confronto con la dimensione finita dei fenomeni e degli eventi mediata dalla esperienza umana, tanto scientifica, quanto morale; piuttosto, la filosofia ha il compito di interessarsi in maniera critica delle strutture *a priori* che noi, esseri finiti, usiamo per comprendere il mondo, ambito fenomenico valevole come unica dimensione *conoscibile* per il tramite esclusivo delle forme della sensibilità e delle categorie dell'intelletto.

Secondo Kant, dunque, l'esistenza non è solo il realismo degli interessi (del resto, contemplato negli scritti antropologici e politici) e non è, neanche, il sogno del razionalismo metafisico. Occorre che dalla vita emerga il potenziale legislativo della

ragione. Esiste un legame forte che unisce le varie manifestazioni della ragione, scientifica e pratica, e cioè che i concetti vengono a esprimere un campo di pretese che ricevono fondamento non tramite l'esibizione della loro necessità logica, quanto piuttosto per il fatto che essi devono offrire ragioni sulla possibilità della loro legittimità, finendo quindi per offrire *giustificazioni*. La giustificazione differisce dalla fondazione in un aspetto basilare: fa riferimento a un pubblico a cui ci si espone per avanzare delle ragioni (Pievatolo, 1999).

Nella visione morale kantiana, la giustificazione razionale rende ogni massima soggettiva il campo di prova di un *test di validità* per vedere quali norme di vita possono essere universalizzate (O'Neill, 1989). Le norme che devono guidare alla legislazione sugli aspetti della vita non possono essere calate dall'alto, ma neanche possono essere l'espressione di una volontà soggettiva. Esse perciò devono considerare due aspetti fondamentali: il rispetto della libertà del soggetto e il rispetto delle leggi razionali che gli uomini si sono dati per governarsi. In questo senso, la legge diviene un incentivo morale ad agire nella giusta direzione e soprattutto secondo legittime ragioni. Si può agire o non agire alla stessa maniera ma per ragioni completamente diverse (possiamo rifiutare di aiutare qualcuno per responsabilità come anche per irresponsabilità), perciò la legge crea un incentivo razionale che guida le nostre ragioni a giustificarsi in nome di un principio universale. L'incentivo rappresentato dalla legge è ciò che fa della dottrina kantiana un insegnamento deontologico per la vita morale di ogni uomo: la ragione è relazione al (e giustificazione del) contenuto morale presente in ogni vita; in quanto strumento legislativo, la ragione ci può venire in aiuto offrendo soccorso alla nostra abilità di saper fare la cosa giusta quando siamo chiamati a farla, a scegliere nella giusta maniera quando siamo posti di fronte a dilemmi morali. Kant ha posto le basi moderne della discussione tra vita buona, moralità e libertà. Tuttavia, il nesso tra libertà e ragione così come Kant lo ha concepito in ambito pratico non avrebbe soddisfatto, secondo il più influente dei suoi detrattori, le esigenze della dimensione politica ed istituzionale della vita associata.

A questa caratteristica della ragione come capacità di relazionarsi al contenuto morale della vita, Hegel ha infatti dato

corpo e sostanza con la sua formulazione etica della società (Hegel, 1999), invertendo il segno assiologico attribuito da Kant alla sfera della moralità (astratta) rispetto a quella dei rapporti intersoggettivi (concreta); in particolare, ha inserito, modificandone radicalmente ruolo e status, la regolazione morale kantiana dentro un quadro empirico ed emotivo di relazioni, in cui a muoversi non sono coscienze intelligibili, ma soggetti e istituzioni collocati in un mondo, che interagiscono perché esposte a punti di vulnerabilità. Mentre Kant vede il rapporto tra massime morali individuali e massime etiche come continuativo ed omeomorfo, in nome e in virtù dell'unicità della ragione pura pratica, Hegel spezza tale rapporto in nome della complessità dell'esistenza concreta. In entrambi però vi è la convinzione che, quando operiamo per mezzo della nostra libertà delle restrizioni secondo una qualche *idea normativa interiore*, tali restrizioni andranno a realizzarsi sempre in un mondo la cui realtà è già filtrata da significati legali e sociali (Pippin, 1989).

Tuttavia, soltanto tramite la visione di vita buona come "riconoscimento" (*Anerkennung*) Hegel risulta a tutti gli effetti alternativo a Kant. Per il filosofo di Stoccarda, la qualità delle relazioni di vita non è un aspetto secondario della vita associata, qualcosa che può essere fatto meramente oggetto di contesa da parte del sistema di regole che si richiede ai soggetti di rispettare. Al contrario, ogni forma di autolegislazione non è solo l'emanazione di un potenziale normativo della ragione, ma è soprattutto l'espressione delle forme storiche di oggettività sociale. Ogni tentativo di concepire la legge morale contiene in sé i propri criteri di oggettività. Per questo motivo, il passaggio da un tipo di legge morale a un altro tipo di legge morale (ad esempio dall'utilitarismo al kantismo), non può che essere concepita quale collocazione di una visione morale all'interno di un ambito storico ben caratterizzato e soprattutto situato, in cui le altre e diverse posizioni morali presentino analoghe implicazioni contestuali e sociali, rispetto ai soggetti collettivi depositari e interpreti di tali concezioni sulla condotta umana. In altri termini, mentre Kant aveva posto la questione moderna della vita buona come rapporto tra libertà e moralità, Hegel ritorna a recuperare la visione classica della vita buona comunitaria, aprendola però alle sfide sociali del moderno.

Secondo Hegel, la vita è la presa di coscienza di sé come soggetto agente e, come tale, libero. Tutte le azioni sono mie

poiché compiute da me, perché di esse io porto e rivendico la responsabilità nel bene e nel male, il merito e la consapevolezza. Ogni azione è dunque per me il frutto del mio proposito deliberato (*Vorsatz*), ma poiché l'azione si fa nel mondo, poiché si espone alla contingenza della realtà esterna, la volontà per realizzarsi deve prima alienarsi nel mondo e fare esperienza del rapporto con gli altri (Weil, 1988). Il soggetto, agendo, non cerca l'atto separato, ma cerca *se stesso* nel suo atto, non perseguendo prima questo e poi quello, ma perseguendo la propria soddisfazione di essere riconosciuto. Nei rapporti umani ogni coscienza lotta per potersi affermare di fronte alla presenza di un altro. Giacché ricerca di autoaffermazione, ogni coscienza lotta perciò per essere riconosciuta, ma condizione per ottenere il riconoscimento è essere disposto a riconoscere. La coscienza diviene autocoscienza solo se si fa riconoscere da una sua omologa e se riconosce l'altra allo stesso modo, vale a dire come *degn*a di essere riconosciuta. In questa dignità rientrano le visioni morali, le leggi, le costituzioni, i diritti.

III.

Da queste tre grandi teorizzazioni appena descritte, e come estensioni e continuazioni delle stesse, si sviluppano nel prosieguo della modernità matura altrettante concezioni della vita buona, le quali ci condurranno, come vedremo nel prossimo ed ultimo paragrafo, direttamente a una diversa, e attuale, nozione di vita buona, la "vita vulnerabile". La prima di queste concezioni raccoglie per certi versi l'eredità dell'antropologia hobbesiana.

Gli sviluppi del diritto naturale e della scienza economica classica portano alla possibilità di interpretare in maniera riflessiva e normativa l'egoismo di Hobbes, sviluppando un ideale di utilitarismo sociale che possa fungere, dunque, da collante sociale. In definitiva, si conclude che non sia vero che la somma degli egoismi individuali generi instabilità e guerra di tutti contro tutti. Gli egoismi, qualora rimessi in circolo dentro la dimensione dello scambio e nell'ambito istituzionale del mercato, sono in grado di autoregolarsi tramite la logica della domanda e dell'offerta. La vita buona mercantile è perciò un ideale di armonia degli interessi, in cui ciascuno volge a proprio vantaggio

l'egoismo dell'altro, e dove l'interesse generale e l'interesse individuale vengono a coincidere in un'immediata identità dentro il patto del mercato – è la nota tesi della “mano invisibile” (Smith, 1969). L'obiettivo degli utilitaristi è quello di massimizzare la somma totale dell'utilità. Essi si basano su un concetto di felicità derivato direttamente dalle valutazioni soggettive che l'individuo fa ogni volta che deve decidere se continuare a utilizzare una data porzione di risorse – in economia questo tipo di utilità sociale è stato anche chiamato “marginale” (Sen, 2000). Mentre l'utilità dipende dal pezzo di torta che ognuno riceve, l'utilità marginale è l'incremento di utilità che ogni persona riceverebbe da un'unità aggiuntiva di torta.

L'ideale di un contratto sociale fondato sull'interesse generale per l'utilità è stato criticato da molti punti di vista. Una critica filosofica all'utilitarismo sociale, che però al par suo si è mossa nell'ambivalenza di un'analisi economica e di una teoria politica della vita buona, pur se concettualizzando un'idea di società completamente diversa, è stata quella marxista: essa ha demistificato il ruolo autoregolatore del mercato, mostrando come la vera natura dello scambio stia non nella distribuzione mercantile, ma nella produzione capitalistica dei beni e nei rapporti di sfruttamento tra classi sociali. Tuttavia, in questo scritto prenderemo in considerazione un genere di critica all'utilitarismo che ha fatto direttamente riferimento alla filosofia morale kantiana, e che noi rinveniamo nelle posizioni di due filosofi come Rawls e Habermas, assimilati qui solo per gli elementi di analogia che addurremo di volta in volta.

Rawls e Habermas, seppure da posizioni diverse (il primo liberale, il secondo teorico critico della Scuola di Francoforte), condividono l'orientamento deontologico di ispirazione kantiana, che a loro parere andrebbe applicato alle questioni fondamentali riguardanti i modi in cui ciascuno fa riferimento alla propria vita. Essi insistono nel voler separare l'ambito delle norme – riguardo alle quali è possibile trovare forme di accordo e di giudizio universali – dal più ampio ambito degli orientamenti di valore (Ferrara, 1999). L'utilitarismo aveva sposato appieno il valore che le persone danno quando scelgono di preferire qualcosa a qualcos'altro, ma di questa capacità pratica soggettiva, secondo l'approccio normativo che in tal caso avvicina Rawls a Habermas, non si può fare una “*agathometria*” (misura del bene), altrimenti finiremmo per istituzionalizzare e

legalizzare le preferenze di quelli che hanno più mezzi per imporre nell'agone pubblico le proprie, facendo venire meno ogni presupposto di pluralismo che, invece, dovrebbe essere alla base di qualsiasi distribuzione delle risorse e dell'utile.

Non si dimentichi infatti come nella tarda modernità, e con esiti devastanti e tragici, visioni totalitarie della vita buona si sono addentrate nei meccanismi del consenso politico, spesso creando ideologicamente immaginari etici comuni che hanno giustificato dittature, guerre, genocidi... Quanto più l'autonomia dei soggetti è condizionata dalla possibilità di scelte significative fra opzioni differenti di bene, tanto migliori e più numerose saranno le opportunità per quei soggetti di sviluppare la propria vita in diverse e talora incompatibili direzioni. Non esiste una gerarchia oggettiva dei valori e dei beni, per questo la vita buona non può essere un ideale regolativo, ma solo un valore di sfondo: ogni opzione può sembrare la più importante quando ci concentriamo su di essa, al punto che la scelta di realizzare un valore significa indirettamente inibire o interferire con la realizzazione degli altri, perché esistono generi diversi di vita buona, *incommensurabili* tra loro (Raz, 1986).

Pertanto, e al fine di garantire il pluralismo, i due sostenitori dell'approccio normativo, per un verso, recuperano l'antropologia aristotelica secondo cui alla base le scelte sono espressioni morali a bisogni psico-sociali di vario genere; per altro verso, essi pensano in continuità rispetto a Kant ad un tipo di contratto sociale definibile come un atto di auto-legislazione, quale frutto del consenso razionale tra parti che garantiscono la stabilità del sistema politico. Lo fanno, e proprio in quanto gli esseri umani son potenzialmente disponibili a una vasta gamma di opzioni, richiedendo a tutti in maniera condivisa e informata un ragionamento ipotetico sui propri principi soggettivi. Rawls ha tradotto tutto ciò nell'esperimento mentale della "posizione originaria", mentre Habermas nella "situazione linguistica ideale" (Rawls, 1994; Habermas 1993). La vita buona soggettiva sarebbe così garantita dalla vita giusta delle istituzioni (Ricoeur, 1996), le quali porrebbero in essere la condizione pluralistica ed egualitaria per cui nessuno dei contraenti del contratto sociale sia a conoscenza in anticipo di quali saranno le sue reali caratteristiche che possiederà nella società, in termini di capacità, ricchezza, razza, genere, salute, e così via.

Il problema normativo, comunque, non è sempre affrontabile attraverso il foro dell'accordo razionale o dell'intesa comunicativa. Non sempre ci si intende per mezzo di linguaggi razionali; inoltre, non sempre è più facile capirsi su cosa sia giusto, rispetto a cosa sia buono. Questo è vero in una situazione ideale, in cui il giusto e il buono sono conseguenze che dipendono da scelte individuali. Ma prendiamo il caso delle sofferenze provocate da cause sociali (marginalizzazione, discriminazione, misconoscimento), in cui la scelta individuale, spesso, non è neanche possibile, e dove altrettanto spesso le cause che impediscono di scegliere sono rimosse, perché ricordarle ammette un dolore ulteriore rispetto alla sofferenza del danno subito. In tutti questi casi, la mancata adesione e condivisione di un ideale normativo non è il frutto di una situazione ideale distorta, ma è la conseguenza che qualcosa nelle relazioni intersoggettive concrete non è accaduto o è stato negato (Honneth, 2002). Facciamo a titolo di esempio il caso, sempre più presente nella struttura delle società contemporanee, in primis la nostra, del misconoscimento del valore delle differenze culturali. Seguendo il ragionamento di un autore come Charles Taylor, se non si riconoscono le differenze culturali entro le quali il senso dell'autonomia cresce e si alimenta, in concreto non sarà mai possibile avere né un individuo né un'istituzione capaci seriamente di mantenere un certo sguardo imparziale rispetto ai bisogni da soddisfare. Riconoscere le differenze culturali serve a far comprendere che la neutralità delle istituzioni riguarda un problema di eguaglianza e di accomodamento delle differenze, e non, al contrario, la strategia di una minoranza morale egemonica (l'occidentale, bianco, maschio, benestante) che cerca di imporre il proprio *mainstreaming* morale agli altri (Henry, Pigni, 2006). Riconoscere le differenze significa garantire l'accesso di tutti alla propria cultura o subcultura, che sono fonti di vita buona. Non basta riconoscere l'eguale valore delle singole persone, ma bisogna riconoscere anche *l'eguale valore delle diverse culture* a cui queste appartengono. Riconoscendo la sola scelta individuale di appartenenza, si garantisce al massimo la sopravvivenza di particolari culture, mentre riconoscendo la dignità della differenza culturale, si prende atto della preziosità del *multiculturalismo* (Habermas, Taylor, 1998).

IV.

Oltre ogni singola critica, l'approccio normativo e quello basato sul riconoscimento, considerati assieme, sottolineano quanto importante sia, per l'avvenire, sforzarci di concepire modelli di vita buona che adottino caratteristiche fondamentali definite sia in senso universalistico, sia rispettando le differenze sociali, in modo tale che ciascuno possa vivere una condizione di libertà dalla paura e dall'oppressione (Young, 1996). La libertà – intesa sia come libertà negativa, *libertà da qualcosa*, sia come libertà positiva, *libertà di fare qualcosa* (Berlin, 2005) – deve essere considerata un valore universale e una pratica particolare, attraverso i quali coltivare una visione pluricontestuale di "vita buona". A questo proposito, i teorici delle *capacità* come Amartya Sen e Martha Nussbaum hanno dimostrato che la vita buona è la vita che consente a una persona di compiere le proprie scelte, al di là di ogni forma di benevolo paternalismo, quella vita che ci permette di far fiorire le capacità (e non solo i diritti o le preferenze) che ognuno di noi ha (Sen, 2000; Nussbaum, 2005).

Le teorie del riconoscimento e il tema delle capacità, uniti al femminismo (che non ha mancato di criticare le teorie multiculturali; Okin, 1999), uniti ancora alle teorie post-coloniali (che hanno criticato le teorie femministe occidentali; Mohanty, 2003), ci forniscono strumenti teorici differenziati per comprendere quali sono gli elementi più importanti e indispensabili di qualsiasi esistenza sufficientemente varia da poter essere considerata autenticamente umana. La provvisorietà e la precarietà attraverso cui si esprime l'opera umana (Arendt, 1989), la debolezza e la fragilità mortale della nostra corporeità (Natoli, 1990), il bisogno di essere riconosciuti e amati, sono tutti aspetti che mettono in scena il racconto di una "vita vulnerabile". Per rispondere alla provocazione, utile nella sua paradossalità, della "nuda vita", della vita come quotidiana metafora dell'esperienza del campo di concentramento (Agamben, 1995), serve declinare la vita buona oltre i valori e i presupposti moderni, cercando al contempo di conservare le grandi conquiste democratiche della modernità. A queste sfide, crediamo, il valore della vulnerabilità cerca di dare voce, perché parla di un soggetto la cui vita non finisce con se stesso, ma si prolunga in una serie di rapporti intersoggettivi da proteggere, valorizzare,

far fiorire. A differenza della vita buona, la vita vulnerabile ha il pregio di essere meno *thick* di una visione etica della vita, ma allo stesso tempo anche meno *thin* di una comune teoria liberale della giustizia. Proviamo a fare un esempio.

La Dichiarazione di Barcellona del 1998 ha segnato l'introduzione della "vulnerabilità" quale nuovo principio fondamentale attorno al quale invitare il dibattito pubblico a esprimersi su questioni vitali e controverse (Raciti, 2009). Al fianco di altri storici principi come *autonomia*, *integrità* e *dignità umana* – che ancora riflettono un'idea di debolezza umana misurata sugli assi cartesiani di preferenze soggettive chiare ed evidenti – la vulnerabilità pare correggere l'astrattezza dei primi tre, aprendo la concezione della vita a un orizzonte più intramondano della vita. In quanto principio, la vulnerabilità è (a) presente quale caratteristica umana fondamentale sullo sfondo della condizione umana, intesa come espressione della fragilità dell'esistenza umana, ma soprattutto (b) essa emerge come fattore di esposizione del potenziale morale dei soggetti, i quali, agendo, vanno incontro a forme varie di esposizione e dunque dovrebbero ottenere assistenza per permettere la realizzazione del loro potenziale umano.

A questi due punti essenziali forse in futuro occorrerà aggiungere un terzo, vale a dire che la vulnerabilità non è solo un tratto della condizione dell'uomo, né un contenuto morale delle relazioni intersoggettive, ma riguarda anche i contesti istituzionali a cui i soggetti si rivolgono. È vero che gli esseri umani sono creature ontologicamente vulnerabili e insicure, e che hanno la capacità di saper articolare i loro bisogni e i loro interessi, pur se in gradi diversi. Tuttavia, essi costruiscono istituzioni sociali e culturali per ridurre la loro vulnerabilità e per ottenere livelli migliori di sicurezza, secondo il processo di sgravio (*Entlastung*) di cui ci ha parlato tanta parte dell'antropologia filosofica, da Gehlen in poi. Il punto stridente, che si vuol segnalare, è che la creazione di tali istituzioni riflette, e allo stesso tempo oggettiva, la precarietà e la vulnerabilità delle nostre stesse costruzioni sociali. Altrimenti detto: i rapporti istituzionali a cui chiediamo nuove protezioni non possono rimanere fuori dall'analisi della vulnerabilità. Imparare a vivere in una società significa imparare a capire come le sue istituzioni funzionano e soprattutto come, in che misura, con quali danni sociali specifici, falliscono nel loro funzionamento (Tur-

ner, 2006). Lo studio di tali fallimenti – che deve attraversare ogni fronte storico di sviluppo – potrebbe aiutarci a immaginare che esistano reali “*weak transcendental conditions*” (Benhabib, 2005), la cui preventiva individuazione potrebbe difenderci da forme future di sofferenza, che però andrebbero indagate già da oggi.

Man mano che le democrazie vecchie e nuove mutano le basi sociali del loro consenso, aumentando per differenza i processi di partecipazione e decisione, perdono l'esclusiva autorità sulle politiche di protezione sociale. La vulnerabilità che emerge dentro i processi democratici non ha nulla a che vedere con i temi della sconfitta, della cronicizzazione della sofferenza, del depauperamento, ma riguarda, invece, atti di responsabilità civile e di scelte collettive, ove la vulnerabilità e la precarietà delle condizioni di vita è espressione stessa di un legame sociale aperto ai mutamenti e alle sfide, individuate senza facili ottimismo e al di fuori di auto-celebrazioni ideologiche del proprio modello di coesione e di sviluppo (Castel, 2004). Mostrare i segni oggettivi della vulnerabilità non vuol dire commiserarsi per la debolezza e la precarietà umana, ma significa sottolineare il limite della “forzezza” di taluni aspetti della crescita delle società. Ciò significa contribuire a costruire politicamente condizioni, le più ampie possibili, di consapevole contestualità non egemonica o espansiva dei propri sistemi normativi e decisionali, concentrandosi piuttosto sulla circostanza sociale per cui sempre più ci riconosciamo quali soggetti che coabitano già dentro multiformi appartenenze, in potenziale o latente condizioni di reciproca conflittualità, che sono pertanto da diagnosticare e disinnescare in via preventiva.

Bibliografia

- AGAMBEN, G., *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995.
ARENDT, H., *Vita activa: la condizione umana*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1989.
ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1983.
ARISTOTELE, *Politica e costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 1966.
BENHABIB, S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005.
BERLIN, I., *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

- BIEN, G., *La filosofia politica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 2000.
- CASTEL, R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004.
- CAVARERO, A., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.
- FERRARA, A., *Autenticità riflessiva*, Feltrinelli, Milano 1999.
- GESSA KUROTSCHKA, V., *Dimensioni della moralità*, Liguori, Napoli 1999.
- HABERMAS, J., *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1993.
- HABERMAS, J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- HABERMAS, J., TAYLOR, C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984.
- HEGEL, G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. e cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999.
- HENRY, B., PIRNI, A., *La via identitaria al Multiculturalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- HOBBS, T., *Il Leviatano*, a cura di R. Giammanco, Utet, Torino 1965.
- HONNETH, A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.
- KANT, I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1949.
- KANT, I., *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- KYMLICKA, W., *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999.
- NATOLI, S., *Vita buona, vita felice*, Feltrinelli, Milano 1990.
- NUSSBAUM, M., *Capacità personale, democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.
- MBEMBE, A., *Postcolonialismo*, Meltemi editore, Roma 2005.
- MOHANTY, C. T., *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham-London 2003.
- OKIN, S. M., *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- O'NEILL, O., *Construction of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- PIEVATOLO, M. C., "The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason", in *Ratio Juris*, vol. 12, n. 3, 1999, pp. 311-327.
- PIPPIN, R., *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- RACITI, P., "Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona: un'introduzione ai concetti", in *Dialegethai*, rivista telematica di filosofia, dicembre 2009.
- RAWLS, J., *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

- RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford 1986.
- RICOEUR, P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1996.
- SEN, A., *Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000.
- SMITH, A., *La ricchezza delle nazioni*, a cura di V. Parlato, Editori Riuniti, Roma 1969.
- TAYLOR, C., *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.
- TAYLOR, C., *La topografia morale del sé*, Edizioni ETS, Pisa 2004.
- TURNER, B., *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, University Park 2006.
- WEIL, E., *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini, Milano 1988.
- YOUNG, I. M., *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.