

FINO
CONSORZIO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA DEL NORD-OVEST
XXIX CICLO

BENESSERE
SIGNIFICATO, TEORIA, APPLICAZIONE

Curriculum etico e politico

Supervisore
Chiar.mo Prof. Sergio Filippo Magni

Tesi di dottorato di
Francesca Guma

«Tutti gli uomini vogliono essere felici,
ma nessuno riesce a vedere bene cosa occorra per rendere la vita felice»

Lucio Anneo Seneca, *De vita beata*

«Quanto più una ragione raffinata tende al godimento della vita e della felicità,
tanto più l'uomo si allontana dalla vera contentezza; sicché in molti uomini,
e nei più esperti nell'uso della ragione, qualora siano abbastanza sinceri per riconoscerlo,
nasce un certo grado di misologia, cioè di odio per la ragione,
perché, calcolati tutti i vantaggi che si traggono non solo dalla scoperta delle arti generatrici
del lusso comune, ma anche dalle scienze [...], capiscono, alla resa dei conti,
di essersi procurata una fatica maggiore della felicità conseguita
e provano più invidia che disprezzo per la maggior parte degli uomini,
che tendono a farsi guidare dal puro istinto naturale e restringono al massimo
l'influenza della ragione sulla propria condotta»

Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*

Indice

<i>Introduzione</i>	1
---------------------	---

PARTE PRIMA · SIGNIFICATO

Capitolo primo

SIGNIFICATO DEL BENESSERE NEL PANORAMA CONTEMPORANEO

§ 1. Il termine well-being	8
§ 2. Il benessere in ambito filosofico	12
§ 3. Il benessere nella sua relazione con il «good»	18
§ 4. Tassonomia delle teorie del benessere	20

PARTE SECONDA · TEORIA

TEORIE SOGGETTIVE	25
-------------------	----

Capitolo secondo

TEORIE EDONISTICHE

§ 1. L'edonismo	27
§ 1.1. Edonismo rigido	29
§ 1.2. Edonismo della preferenza ed edonismo attitudinale	32

§ 2. Obiezioni alle teorie edonistiche	35
§ 2.1. Qualità o quantità? Distinzione tra i piaceri	35
§ 2.2. Piacere: stato del sentire o stato desiderato?	40
§ 2.3. La macchina dell'esperienza	42

Capitolo terzo

TEORIE DELL'APPAGAMENTO DEI DESIDERI

§ 1. L'appagamento dei desideri	45
§ 1.1. Teoria dell'appagamento del desiderio effettivo	46
§ 1.2. Teoria dell'appagamento del desiderio ideale	49
§ 2. Obiezioni alle teorie dell'appagamento dei desideri	51
§ 2.1. La limitazione ai desideri che riguardano se stessi	51
§ 2.2. La soddisfazione sconosciuta di un desiderio	53
§ 2.3. Il problema dei desideri difettosi	54
§ 2.4. Il problema dei «changing desires»	58
§ 2.5. Le preferenze adattive	60

TEORIE OGGETTIVE	63
------------------	----

Capitolo quarto

TEORIE DEI BISOGNI

§ 1. Il concetto di bisogno	65
§ 2. Teoria del bisogno economico	66

§ 3. Obiezioni alla teoria del bisogno economico	70
§ 3.1. I bisogni non comprabili	70
§ 3.2. I bisogni economici sono soggettivi	72
§ 4. Teoria dei bisogni di base	73
§ 5. Obiezioni alla teoria dei bisogni di base	78
§ 5.1. Indeterminatezza e debolezza morale dei bisogni	78
§ 5.2. Rigidità della teoria	81

Capitolo quinto

PERFEZIONISMO

§ 1. L'ideale di vita buona	83
§ 2. Perfezionismo radicale	85
§ 2.1. Le proprietà essenziali di Thomas Hurka	85
§ 2.2. John Finnis e l'elenco dei valori fondamentali	89
§ 3. Obiezioni al perfezionismo radicale	94
§ 3.1. Descrivere la natura umana	94
§ 3.2. Il livello dello sviluppo delle capacità fondamentali	97
§ 3.3. L'individuo è il giudice del suo bene?	99
§ 3.4. Le difficoltà di introdurre la soggettività nel perfezionismo radicale	102
§ 4. Perfezionismo moderato	106
§ 4.1. Raggiungere il benessere grazie al buon carattere	106

§ 4.2. Perfezionismo moderato: una teoria mista?	110
TEORIE MISTE	112
<i>Capitolo sesto</i>	
TEORIA DEL DESIDERIO INFORMATO DI GRIFFIN	
§ 1. L'utilità come soddisfazione di desideri informati	114
§ 2. I valori prudenziali	117
§ 3. Benessere e moralità	121
§ 4. Obiezioni alla teoria di Griffin	123
§ 4.1. Oggettivismo o soggettivismo?	123
§ 4.2. «Informed-desire account» o «list account»?	126
§ 4.3. L'accusa di paternalismo	128
§ 4.4. Mancanza di informazione e arbitrarietà dei valori prudenziali	130
§ 4.5. Il contenuto della ragione per l'azione	131
<i>Capitolo settimo</i>	
APPROCCIO DELLE CAPACITÀ	
§ 1. Capacità e funzionamenti	134
§ 2. Sen: benessere come acquisizioni di funzionamento e libertà positiva	135
§ 3. Critiche all'approccio delle capacità delineato da Sen	140
§ 3.1. Una concezione soggettiva o mista del benessere?	141
§ 3.2. Indeterminatezza: punto di forza o punto debole della teoria?	142

§ 3.3. «Well-being freedom» e «agency freedom»	144
§ 4. Nussbaum: benessere e lista delle capacità	146
§ 5. Critiche all'approccio delle capacità delineato da Nussbaum	149
§ 5.1. Una concezione oggettiva o mista del benessere?	149
§ 5.2. Il paternalismo della concezione di Nussbaum	151

Capitolo ottavo

ARGOMENTI PER UNA TEORIA MISTA

§ 1. Teorie a confronto	154
§ 1.1. Oggettivismo e soggettivismo: pro e contro	155
§ 1.2. I vantaggi di una teoria mista	159
§ 2. La necessità di considerare la libertà e l'autonomia dell'individuo	160
§ 2.1. Libertà negativa e libertà positiva	161
§ 2.2. Paternalismo come intervento sulle azioni o sulla volontà	166
§ 3. Paternalismo libertario	170
§ 3.1. Il paternalismo limita necessariamente la libertà dell'agente?	171
§ 3.2. Come introdurre degli aspetti oggettivi in un approccio libertario	173
§ 4. Paternalismo come giudizio negativo sulle capacità	175
§ 5. La teoria di Sen come la migliore proposta di teoria del benessere	178
§ 5.1. Il ruolo delle capacità e dei funzionamenti nella teoria del benessere	179
§ 5.2. Considerazioni pratiche	184

PARTE TERZA · APPLICAZIONE

Capitolo nono

IL BENESSERE NEL RAPPORTO UMANO DI CURA

<i>Introduzione al capitolo</i>	187
§ 1. Complessità della medicina e la sua natura etica	188
§ 2. Bioetica clinica e narrativa	192
§ 3. Per una teoria del benessere applicata alla pratica medica	194
§ 3.1. Perché rifiutare una teoria oggettivista del benessere nella pratica medica	195
§ 3.2. Perché rifiutare una teoria soggettivista del benessere nella pratica medica	200
§ 3.3. La necessità di una teoria mista del benessere per la pratica medica	203

Capitolo decimo

BENESSERE E QUALITÀ DELLA VITA

<i>Introduzione al capitolo</i>	207
§ 1. Paradigmi a confronto: non-disponibilità e disponibilità della vita	208
§ 1.1. Etica della non-disponibilità della vita	209
§ 1.2. Etica della disponibilità della vita	212
§ 2. Rilevanza del benessere nell'etica della disponibilità della vita	215
§ 2.1. Benessere e qualità della vita: il significato	216

§ 2.2. Teoria mista del benessere ed etica della qualità della vita	218
<i>Conclusioni</i>	221
<i>Ringraziamenti</i>	223
<i>Bibliografia</i>	224

Introduzione

Il benessere è un concetto multidisciplinare, che ricopre significati diversi e peculiari in molteplici discipline. Occupa un ruolo centrale, ad esempio, nell'etica, nella politica, nell'economia, nella teoria della scelta sociale, nella medicina, nella psicologia. Per quanto sia presente nella riflessione filosofica fin dall'antichità e per quanto ancora oggi sia una nozione estremamente dibattuta, resta comunque poco analizzata nelle sue implicazioni filosofiche, soprattutto nel panorama italiano.¹ Quando si tratta di benessere è inevitabile entrare in tensione con criteri di tipo normativo, quali prospettive di giustizia, uguaglianza, equità. Per queste ragioni, confrontarsi con tale concetto non è un compito agevole.

Che cos'è il benessere? Che cosa conta quando si considera ciò che meglio per un individuo? Come formulare una teoria normativa in grado di rispondere alle questioni circa la qualità della vita?² Quale teoria si dimostra la più efficace nell'applicazione a situazioni concrete? La presente ricerca è iniziata ponendosi questi interrogativi e cercando di darne risposta.

L'analisi è partita esaminando il termine *well-being*. La scelta è motivata da due esigenze. Innanzitutto, la quasi totale assenza della discussione in ambito italiano ha materialmente condotto a misurarsi con autori anglosassoni: per questo comprendere il significato dato a *well-being* è stato necessario per chiarirne il significato e attribuirgli una traduzione corretta; In secondo luogo, la presenza dei due termini inglesi *welfare* e *well-being* all'interno del dibattito su ciò che migliora la vita dell'individuo ha spesso

1 Storicamente è James Griffin che, per primo, ha dedicato un'intera opera al benessere, indagandone il significato, il modo in cui poterlo quantificare e la sua importanza morale. Il concetto è stato affrontato direttamente o indirettamente, come si vedrà nella presente ricerca, da vari filosofi anglosassoni, che hanno scritto saggi o appendici riguardo tale nozione. Recentemente sono stati pubblicati due libri completamente incentrati sulla filosofia del benessere, che possono considerarsi, dopo il testo di Griffin, i primi studi approfonditi sull'argomento. Cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Clarendon Paperbacks, Oxford, 1986; G. Fletcher (curato da), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, Routledge, Abingdon, 2016; G. Fletcher, *The Philosophy of Well-Being. An Introduction*, Routledge, Abingdon, 2016.

2 Come preciserò poco oltre, mostrerò che i concetti di benessere e qualità della vita sono equivalenti nel significato.

generato incertezze nella resa italiana del concetto, tanto che a volte si è reputato idoneo ricercare un termine *ad hoc* per *well-being* diverso da *benessere*, considerato più indicato per *welfare*. L'indagine mostra che *well-being* non è contrapposto a *welfare*; per questo sostengo che *benessere* sia un vocabolo adeguato per rendere il concetto di *well-being* in lingua italiana. Ciò, comunque, non toglie la possibilità di utilizzare altre espressioni, come *star bene* o *qualità della vita* che, all'interno del presente lavoro, sono da intendersi come sinonimi.

La prima parte dell'elaborato è volta, dunque, alla comprensione della nozione e al mostrare come tale concetto abbia radici antiche. Uno dei compiti della filosofia è proprio l'analisi, il contribuire a sciogliere le ambiguità e a gettar luce sul significato e sui confini dei concetti dibattuti. Questo è l'obiettivo del primo capitolo: fare chiarezza sulla questione del benessere, selezionando e distinguendo tra le pluralità di usi del concetto per poi circoscrivere nel migliore dei modi cosa si debba intendere con benessere quando si tratta di esso in ambito filosofico: il benessere si configura come ciò che è *buono per l'individuo*, come un tipo di valore da distinguere da quello morale. Tale caratteristica è fondamentale: la questione non è rintracciare cosa rende la vita buona (*good*) a livello morale, ma ciò che rende la vita buona per (*good for*) il soggetto che sta vivendo quella vita.

Nella seconda parte verranno analizzate e criticate le diverse teorie filosofiche del benessere. All'interno della discussione sono state date varie tassonomie relative alle differenti concezioni; qui si è scelto di proporre una distinzione considerando alcune delle principali dottrine presenti nella discussione contemporanea. Si sono individuati così tre grandi gruppi di teorie: soggettive, oggettive e miste. L'intento è stato quello di mettere in evidenza le tesi e gli argomenti con i quali sono presentate e sostenute le rispettive posizioni, ma anche quello di mostrare alcune critiche, al fine di offrire un resoconto più completo.

Le principali teorie soggettive sono quelle utilitaristiche, che identificano ciò che è buono per l'individuo con la massimizzazione dell'utilità, intesa o come uno stato mentale, o come uno stato del mondo che soddisfa una preferenza o un desiderio. Le posizioni dello stato mentale sono quelle edonistiche, trattate nel secondo capitolo. In base a queste dottrine per un individuo è buono ciò che rende la sua vita più piacevole. Le diverse opinioni su come considerare il piacere hanno condotto a diversificare la

proposta edonistica in due approcci: l'edonismo rigido, che prevede un unico stato mentale possibile (il piacere sensibile) individuabile sia nella proposta di Bentham, sia in quella di Mill e l'edonismo della preferenza, che presuppone possano esserci più stati mentali piacevoli, riscontrabile nella filosofia di Sidgwick e nell'edonismo attitudinale di Feldman. Dopo aver presentato gli argomenti delle diverse concezioni si mostreranno le principali obiezioni. Si analizzerà il problema quantitativo e qualitativo dei piaceri e se è opportuno interpretare il piacere come uno stato del sentire o come uno stato desiderato. Infine, si esporrà un'obiezione comune fatta alle teorie dello stato mentale e argomentata attraverso l'esperimento della macchina mentale di Nozick: per i critici ciò che è buono per l'agente non può essere determinato solamente attraverso uno stato di coscienza; tuttavia, Feldman fornisce una risposta all'accusa, sostenendo che, al contrario, è perfettamente possibile interpretare il benessere basandosi solo su uno stato mentale.

Il terzo capitolo è dedicato alle teorie dello stato del mondo, da intendersi come le teorie dell'appagamento dei desideri. Anche qui è possibile individuare due principali filoni: la teoria dell'appagamento del desiderio effettivo e la teoria dell'appagamento del desiderio ideale. Dopo aver esplicitato le due posizioni, si prenderanno in esame alcune riflessioni critiche circa queste teorie: la limitazione ai desideri che riguardano se stessi, la soddisfazione sconosciuta di un desiderio, i desideri difettosi, i «changing desires» e le preferenze adattive.

Si passerà poi alle concezioni dei valori oggettivi, in base alle quali esistono cose buone o cattive, positive o negative, per gli individui indipendentemente dal fatto che desiderino possederle o evitarle. Il benessere è, in questi casi, da delineare a prescindere dagli stati mentali del soggetto. Tra queste posizioni si analizzeranno, nel quarto capitolo, le teorie dei bisogni, suddivisibili in teoria del bisogno economico e teoria dei bisogni di base, e nel quinto capitolo il perfezionismo, articolabile in perfezionismo rigido e perfezionismo moderato.

Anche per le teorie oggettive verranno prese in esame le possibili obiezioni. Per quanto riguarda la teoria del bisogno economico, per la quale il benessere di una persona è strettamente collegato alla sua disponibilità materiale di denaro, ci si domanderà se è possibile misurare la qualità della vita basandosi solo su dati economici e come tale approccio possa rendere conto delle singole esigenze soggettive. La teoria

dei bisogni di base, che ritiene che esistano dei beni fondamentali per il benessere del soggetto, solleva invece altri problemi: oltre alla sua rigidità, alcuni autori sostengono che i bisogni sono indeterminati e deboli a livello morale.

L'ultima teoria soggettiva analizzata sarà il perfezionismo. Per questa posizione il benessere coincide con la realizzazione di quei fini sostantivi degni di essere perseguiti dagli esseri umani. Sia nella proposta di Thomas Hurka, sia in quella di John Finnis (nonostante le differenze) si possono evidenziare delle criticità. Innanzitutto, non appare semplice la descrizione della natura umana, passaggio essenziale in ogni teoria perfezionista. Altro scoglio della dottrina consiste nel determinare come e quanto esercitare e sviluppare quelle capacità che si ritengono fondamentali. Infine, come per tutte le teorie oggettiviste, si porrà il problema del paternalismo: può un valore o un bene oggettivo incrementare realmente il benessere di un individuo se egli non approva? Sembra difficile introdurre l'elemento soggettivo in un approccio perfezionista radicale. Tuttavia, è presente una proposta di perfezionismo moderato che ritiene possibile abbracciare una teoria perfezionista lasciando decidere all'interessato come sia meglio agire per lui. Si vaglierà, dunque, questa prospettiva cercando di comprendere se resti in una cornice oggettiva del benessere o sfoci in una prospettiva mista.

Le proposte teoriche miste che verranno affrontate sono la teoria del desiderio di Griffin, nel capitolo sesto, e l'approccio delle capacità nel capitolo ottavo. Per queste posizioni il benessere è qualcosa di composito, che ingloba gli aspetti migliori del soggettivismo e dell'oggettivismo.

Griffin parte da una posizione utilitaristica, sostenendo una teoria del desiderio informato; poi, però, se ne distanzia parzialmente, fornendo dei valori prudenziali fondamentali nella determinazione del benessere. Il suo avvicinarsi a una teoria oggettiva dipende dalla volontà di definire una concezione di benessere che possa andar bene anche per la teoria morale. La concezione data da Griffin oscilla quindi tra l'essere una teoria del desiderio informato e una teoria della lista di valori prudenziali. Le obiezioni che è possibile sollevare contro la sua proposta sono diverse, tra cui: l'accusa di paternalismo, l'impossibilità da parte dei soggetti di ottenere una completa informazione e l'arbitrarietà dei valori prudenziali.

L'approccio delle capacità, invece, verrà esaminato sia nella formulazione di Sen, sia in quella di Nussbaum. I due teorici arrivano a conclusioni diverse. Se per Sen non è

fattibile definire precisamente in cosa consista il benessere di un individuo, perché per il benessere sono fondamentali sia le acquisizioni di funzionamento, sia la libertà positiva, per Nussbaum è opportuno delineare una lista delle capacità fondamentali in grado di orientare nella determinazione della qualità della vita. Si mostrerà, quindi, esaminando anche le obiezioni presentate contro le due versioni, che l'approccio seniano è più attento, rispetto a quello di Nussbaum, alle differenze individuali.

Nella terza parte della ricerca lo scopo è di applicare la teoria alla pratica: alla luce delle diverse proposte, quale può essere la migliore specificazione normativa? Rispondere a questa domanda appare molto importante per poter rendere conto delle situazioni etiche in cui appare fondamentale considerare e comprendere cosa migliora la vita dell'individuo che sta vivendo quell'esistenza. Davanti alle crescenti possibilità di intervento sulla vita e di controllo sulla morte, capire come e cosa considerare buono per l'individuo è la risposta ai problemi relativi alla spettanza delle decisioni, ai confini della relazione di cura, alle modalità di comportamento nella relazione con gli altri.

Per queste ragioni, nel capitolo ottavo, si confronteranno le teorie descritte nella seconda parte della ricerca e si argomenterà circa la necessità di considerare la libertà e l'autonomia dell'individuo. Il rispetto della libera scelta della persona appare come una condizione indispensabile per il suo benessere: un individuo non libero di scegliere e di agire può non avere la possibilità di incrementare la propria qualità di vita. Sembra quindi che una concezione del benessere debba evitare il paternalismo. Ma perché una teoria che consideri il benessere non dovrebbe essere paternalistica? E, nel caso in cui debba essere antipaternalistica, fino a che punto dovrebbe esserlo? Il paternalismo limita necessariamente la libertà dell'agente di fare o scegliere ciò che reputa buono per lui? Grazie anche alle risposte a queste domande, si argomenterà che l'approccio delle capacità nella formulazione di Sen è la migliore proposta di teoria del benessere.

Nel nono capitolo, dopo aver introdotto le motivazioni che rendono rilevante la considerazione e l'applicazione di una teoria filosofica del benessere in ambito clinico, si dimostrerà ulteriormente che una teoria mista del benessere, soprattutto nella versione di Sen, è la più efficace. Infatti, se applichiamo tale concezione nella pratica medica è possibile sia soddisfare il benessere del malato, sia rendere conto del modello odierno di relazione tra medico e paziente (che rende conto dell'autonomia del malato), sia permettere al medico di sostenere che sta agendo nel benessere del suo paziente anche

nei casi in cui il malato scelga, ad esempio, di sospendere i trattamenti straordinari o di ricorrere all'eutanasia.

Il decimo ed ultimo capitolo ha lo scopo di esplicitare la valenza del presente lavoro di ricerca all'interno della discussione bioetica e di mettere in evidenza il contributo che può dare alle posizioni della disponibilità della vita. Dopo aver descritto i due grandi paradigmi presenti nel dibattito, l'etica della non-disponibilità della vita e l'etica della disponibilità della vita, si metterà in luce sia la semplicità e l'utilità di introdurre il concetto di benessere all'interno delle concezioni che vogliono dare importanza alla qualità della vita, sia come l'utilizzo di una teoria mista del benessere, soprattutto nella formulazione che si è ritenuta la migliore, ovvero quella di Sen, possa essere utile a chi voglia sostenere la disponibilità della vita umana.

In conclusione, si sosterrà che se si analizza attentamente la nozione di benessere e si desidera formulare una teoria in grado di reggere il confronto con la pratica, appare evidente come una concezione che desideri porre al centro la qualità della vita dovrebbe far propria un'evidente verità: il benessere è qualcosa di abbastanza indeterminato, che necessita del singolo parere dell'interessato per essere completamente definito.

PARTE PRIMA

SIGNIFICATO

***SIGNIFICATO DEL BENESSERE NEL PANORAMA
CONTEMPORANEO***

Il benessere (*well-being*) appare rilevante e, al contempo, di difficile delineazione. È una nozione dal significato alquanto vago e, tuttavia, largamente utilizzata e discussa. Ad ogni persona sembra di avere un'idea, seppur magari confusa e generale, circa cosa sia il benessere, in quanto tutti si preoccupano di promuovere le condizioni della qualità della propria vita. Tuttavia, nel momento in cui si tenta di darne una definizione che sia comunemente condivisa, si incorre in tautologie, in esplicazioni che appaiono insoddisfacenti, o troppo specifiche e riduttive. Si tratta di un concetto essenzialmente contestabile che genera vivo dibattito in diversi ambiti specialistici: la nozione, oltre a essere oggetto di studio in filosofia, interessa ad esempio l'economia, la teoria della scelta sociale, la politica, la medicina, la psicologia. La questione *in cosa consista il benessere* è dunque interessante a livello generale e riveste grande importanza nella filosofia, soprattutto politica e morale: ogni teoria morale avente un riscontro normativo considera – esplicitamente o implicitamente – il benessere¹.

Per queste ragioni risulta necessario cercare di dipanare l'ambiguità del concetto di benessere, definendone i confini precisi.

§ 1. Il termine well-being

Nel panorama filosofico italiano è quasi assente la discussione circa il concetto di benessere. Per questa ragione, è indispensabile misurarsi con autori anglosassoni al fine di far luce sulla questione. La lingua inglese possiede due termini per rendere la parola *benessere*: *well-being* e *welfare*. Alcuni filosofi sostengono che i termini *welfare* e *well-*

¹ Ogni individuo ha interesse a perseguire il proprio benessere. Le riflessioni etiche che prevedono un livello normativo cercano di rispondere alla domanda “che cosa si deve fare e perché?”; attraverso l'etica normativa fornita i principi morali influiscono sulla vita degli individui e sulle relazioni intercorrenti tra due o più soggetti, trovandosi quindi nella condizione di considerare il benessere.

being siano differenti e antitetici, in quanto il primo è da interpretare come un concetto monistico che valuta il bene in base all'utilità individuale (vista quindi come l'unica fonte di valore) da intendersi come uno stato mentale piacevole o stati del mondo che appagano desideri o preferenze, mentre il secondo come un concetto pluralistico.² Per questa impostazione il *welfare* è riduttivo se paragonato al *well-being* che, in quanto pluralistico, pone l'attenzione su fattori non considerati nel *welfare*. Seguendo questa concezione due persone, poniamo ad esempio A e B, possono avere lo stesso livello di *welfare*, ma un diverso grado di *well-being*: nonostante le loro esistenze posseggano uguali condizioni (buone o cattive) di utilità, A può essere più felice e soddisfatta di B e, quindi, stare effettivamente meglio; il livello di *well-being* di A è più alto di quello di B nonostante le loro vite registrino stessi livelli di *welfare*³. Definisco questa linea di pensiero *concezione stretta del well-being*: basandosi sull'antitesi di *well-being* e *welfare*, giunge a ritenere il primo un concetto conciliabile esclusivamente con una concezione pluralistica del bene.

Questa posizione non è l'unica: diversi autori anglosassoni sono portavoce di una *concezione ampia del well-being*. Heathwood nelle prime righe del saggio *Welfare*⁴ non tratta i vocaboli *well-being* e *welfare* come distinti, anzi sembra considerarli sinonimi.⁵ Egli non sostiene una dicotomia tra i due termini e non ha in mente due concetti distinti – uno pluralistico e l'altro monistico – in quanto parla dell'edonismo come di una «form of monism about welfare», rendendo implicita la possibilità di poter sostenere una forma pluralistica del *welfare*.

Cohen nel saggio *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities*⁶ fornisce una sua definizione di *welfare*⁷, ma fa presente la possibilità di altre e diverse

2 Maffettone offre un esempio di distinzione netta tra i due termini. Cfr. S. Maffettone, *Etica pubblica*, in P. De Nardis (a cura di), *Rapporto annuale 2010. L'etica pubblica oggi in Italia: prospettive analitiche a confronto*, Apes, Roma, 2011, pp. 47-78.

3 Su tale aspetto vi si ritornerà principalmente nel Capitolo terzo al § 2.5. *Le preferenze adattive*. La questione sarà anche ripresa nel presentare una critica nei confronti della teoria del bisogno economico: Capitolo quarto, § 3.1. *I bisogni non comprabili*

4 C. Heathwood, *Welfare*, in *Routledge Companion to Ethics*, edito da J. Skorupski, Routledge, Abingdon, 2010, pp. 645-655.

5 Heathwood scrive «what does welfare or well-being consist in?»; inoltre, nelle pagine successive alterna l'utilizzo delle due parole per indicare lo stesso concetto: ad esempio nel descrivere le teorie oggettiviste prima le denomina «objective theories of well-being», poi «objective theories of welfare» Cfr. *Ivi*, pag. 645.

6 G. A. Cohen, *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities*, in Id. M. Nussbaum e A. K. Sen (a cura di), *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 9-29.

7 Cohen manifesta la possibilità di intendere *welfare* in diversi modi. Prima di esaminare la critica rawlsiana all'uguaglianza del *welfare*, Cohen specifica in che senso considera tale termine: «of the many readings of 'welfare' alive (if not well) in economics and philosophy, the present inquiry recruits two: welfare as enjoyment, or, more broadly, as desirable or agreeable state of consciousness, which I shall call *hedonic welfare*; and welfare as *preference satisfaction*, where preferences order states of the

interpretazioni, sottolineando quindi non solo la necessità di chiarire cosa si intenda con *welfare* nel momento in cui si tratta di esso, ma anche l'importanza di non dare per assodato che il *welfare* coincida con un significato monistico.⁸

Anche prendendo il saggio *Well-Being, Agency and Freedom* di Sen, emerge la difficoltà di attribuire a priori significati stretti ai termini *welfare* e *well-being*, in quanto qui l'autore descrive la felicità e la soddisfazione del desiderio non come interpretazioni del *welfare*, ma come diverse interpretazioni che l'utilitarismo dà al *well-being* intendendolo solo come utilità.⁹ Questo uso del termine si trova anche in *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*¹⁰, dove Griffin affronta come prima teoria del *well-being* utilitarista quella dell'utilitarismo classico, in base alla quale l'utilità è da intendersi come un unico stato mentale: il piacere o la felicità. Questo implica considerare la possibilità che il *well-being* sia identificabile anche come una teoria monistica e, quindi, rifiutare la concezione stretta, in base alla quale il *well-being* sarebbe esclusivamente una posizione pluralistica.

Leggendo questi brani, non sembra possibile attribuire al *well-being* un'accezione stretta, in quanto è vero che a volte il termine è contrapposto a *welfare*, ma è altrettanto vero che in altri casi le due parole sono usate per riferirsi a uno stesso concetto.

Per queste ragioni, ritengo che il vocabolo *well-being* debba essere collegato a una concezione ampia.¹¹

word, and where a person's preference is satisfied if a relevant state of the world obtains, whether or not he knows that it does». *Ivi*, pp. 10-11.

8 Cfr. la nota 4 del saggio *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities*. *Ivi*, pag. 11. Cohen specifica, ad esempio, che le sue due letture del *welfare* corrispondono al «conscious state» e «relative success» di Dworkin in *Equality of Welfare* e alla «happiness» e al «desire fulfilment» di Sen all'interno del saggio *Well-Being, Agency and Freedom*. Cohen precisa inoltre che mette da parte le «objective theories of welfare» trattate da Dworkin, «since most philosophers would consider them alternatives to any sort of welfare theory». Cohen specifica anche che Sen prevede una terza lettura («choice») che lui non considera. Cfr. R. Dworkin, *Equality of Welfare*, in «Philosophy and Public Affairs», Vol. 10, N. 3, 1981, pp. 191-194, 204-209, 220-221 e cfr. A. K. Sen, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «Journal of Philosophy», Vol. 82 n. 4, 1985, pag. 187.

9 «Is well-being best seen as utility? This is not an easy question to answer, for various reasons. The most immediate reason is that there are different interpretations of utility, in particular (1) happiness, (2) desire fulfillment (3) choice». Fermandosi a queste righe sembra difficile sostenere una contrapposizione tra *well-being* e *welfare* in base alla considerazione di quest'ultimo come concetto monistico, in quanto Sen si riferisce a concezioni monistiche utilizzando non *welfare*, ma *well-being*. Cfr. A. K. Sen, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «Journal of Philosophy», Vol. 82 n. 4, 1985, pag. 187.

10 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pp. 7-8.

11 Ciò è ravvisabile anche consultando alcuni dizionari inglesi. L'*Oxford Advanced Learner's Dictionary*, ad esempio, dà al *well-being* un unico significato: «general health and happiness: emotional/physical/psychological well-being. Ex: to have a sense of well-being», mentre attribuisce al *welfare* tre significati; il primo, presentato esplicitamente come sinonimo di *well-being*, dice: «the general health, happiness and safety of a person, an animal or a group»; il secondo è specifico dell'area economica: «practical or financial help that is provided, often by the government, for people or animals that need it. Ex. the state is still the main provider of welfare»; il terzo ed ultimo significato

Probabilmente l'associazione esclusiva fatta da alcuni del termine *welfare* alla concezione del bene utilitarista – con la conseguente attribuzione monistica al termine – dipende dal fatto che il vocabolo è effettivamente utilizzato in abiti in cui l'utilitarismo è stato dominante per lungo tempo (è il caso, ad esempio, dell'economia del benessere). Tuttavia, come si è visto, questo non è il suo unico significato¹².

La nozione di *well-being* non possiede, dunque, un'accezione necessariamente pluralistica: per alcuni autori sì, ma per altri no; il suo significato è da ritenersi vago e parzialmente indefinito.

Appurato che il concetto di *well-being* non è da intendersi come contrapposto a quello di *welfare* e che ha un significato vago, sostengo che la parola italiana *benessere* può essere adeguata e in grado di renderne il significato. Spesso tale termine è stato malvisto come possibile resa del concetto, in quanto troppe volte associato nel panorama filosofico italiano a un significato monistico ed economico. Per questa ragione alcuni autori hanno preferito tradurre *well-being* ricorrendo ad altre espressioni, come ad esempio *star bene* (o *star-bene*)¹³, oppure *ben-essere*¹⁴. Queste scelte non sono scorrette, ma il tentativo di ricercare un'espressione italiana *ad hoc* diversa da *benessere* è il risultato dell'idea – come si è visto – di considerare il *well-being* esclusivamente pluralistico, contrapposto al monistico *welfare*. Questa accezione stretta l'ho rifiutata e, per questa ragione, nel presente lavoro scelgo come possibile traduzione di *well-being* il vocabolo *benessere*. Sicuramente, *benessere* non è l'unica parola a cui è possibile ricorrere per rendere il concetto di *well-being* in lingua italiana. Vi sono altre espressioni in grado di riferirsi alla nozione mantenendone comunque l'ampiezza semantica, come ad esempio *buona qualità della vita*.¹⁵ Tuttavia, *benessere* sembra un termine calzante,

di *welfare* (per il quale gli autori sottolineano «especially North American English» e «British English also social security») è: «money that the government pays regularly to people who are poor, unemployed, sick, etc.; Ex. they would rather work than live on welfare». Soffermandosi su queste definizioni è possibile sia rendersi conto della vastità del concetto di *well-being*, sia della possibilità di utilizzare il termine *welfare* come sostituto di esso.

12 Confrontando le definizioni dichiarative di *well-being* e *welfare* si potrebbe affermare che l'unica differenza tra i due termini consiste nel fatto che il primo viene usato esclusivamente per riferirsi alle condizioni di vita di uno o più esseri viventi, mentre il secondo può essere impiegato anche per rivolgersi a una politica pubblica, economica o finanziaria.

13 *Star bene*, ad esempio, è la traduzione che si può trovare in A. K. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford, 1992; trad. it. di A. Balestrino e G. M. Mazzanti *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna, 2010.

14 *Ben-essere*, ad esempio, è l'espressione italiana scelta per la traduzione di *well-being* in A. K. Sen, *The Idea of Justice*, Penguins Books, Londra, 2009; trad. it. L. Vanni *L'idea di giustizia*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2010.

15 Come ho già precisato nell'*Introduzione*, ricordo che nel presente lavoro espressioni come *benessere*, *star bene*, *buona qualità della vita* sono da considerarsi sinonimi a meno che per qualche ragione non sia esplicitato diversamente. Per dirla con Heathwood: «familiar expression – 'quality of life', 'a life worth living', 'the good life', 'in one's best interest', 'What's in it for me?' – involve the same notion.

in quanto ha un significato estremamente vasto, esattamente come *well-being*.¹⁶

§ 2. Il benessere in ambito filosofico

Il benessere è un concetto da sempre analizzato nel corso dell'esposizione filosofica. Ciò non desta particolare stupore: la filosofia occidentale, per lo meno a partire dal V secolo a. C., ha cercato di rispondere a domande circa il come vivere, il cosa dovremmo fare, il cosa è richiesto a livello morale e la risposta a tali quesiti è strettamente connessa alla questione di cosa sia il benessere, di cosa faccia sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi.

Nella filosofia antica è centrale il concetto di *eudaimonía*, tradizionalmente tradotto con il termine felicità, ma il cui significato potrebbe essere reso anche con l'espressione benessere.¹⁷ Nei dialoghi platonici Socrate descrive l'*eudaimonía* come un qualcosa di oggettivo rintracciabile nell'agire virtuoso.¹⁸ Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele sostiene che l'uomo possa raggiungere l'*eudaimonía* svolgendo l'attività che gli è propria, ovvero l'attività secondo ragione.¹⁹ Nel *De vita beata* Seneca esorta il fratello Gallione a non farsi ingannare dall'opinione dei più, perché in merito alla felicità il parere della maggioranza «è proprio il parere peggiore»²⁰. In accordo con tutti gli stoici, Seneca sostiene che la via della felicità è tracciata dalla natura e coincide con quella della

We thus make claims about well-being all the time. Such claims naturally give rise to a philosophical question: What is it that makes a life go well or badly for the person living it?». C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, in Id. B. Eggleston and D. Miller (curato da), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge University Press, 2014, pp. 199–219.

16 Ad esempio, *Il Nuovo Zingarelli* così si esprime alla voce *benessere*: «(1) Buono stato di salute [...] | est. Senso di soddisfazione interiore generato dal giusto equilibrio di fattori psico-fisici [...] (2) Agiatezza [...] | *Economia, società del –*, sistema economico sociale che si prefigge determinate finalità a vantaggio di tutto l'aggregato sociale come aumento e stabilità dell'occupazione, elevato reddito nazionale, perequazione sociale, aumento dei consumi e sim.». Basandoci su questa definizione dichiarativa, è possibile notare come anche il termine *benessere* possa interessare ciò che è buono per l'individuo nel senso di *well-being*.

17 *Eudaimonía* (εὐδαιμονία), infatti, deriva dal greco *eu* (εὖ), bene e *dáimōn* (δαίμων), traducibile come demone, volontà, influsso divino favorevole o contrario, sorte umana, destino. Propriamente, quindi, la parola *eudaimonía*, indica l'avere un demone propizio e, per questo, può essere ben resa con il termine felicità, ma anche con parole come prosperità e benessere.

18 Si possono trovare esempi nel *Critone*, dove Socrate afferma «che la massima importanza vada data non al vivere, ma al vivere bene [...] e che bene coincide con pulitamente e rettamente»; oppure ne *La Repubblica*, dove, dopo aver «convenuto che virtù dell'anima è la giustizia», si afferma che «l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene» e che, siccome «chi vive bene è beato e felice», allora «il giusto è felice e l'ingiusto infelice». Cfr. Platone, *Critone*, Oscar Mondadori, Milano, 1987, 48b e Platone, *La Repubblica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, 353e-354a. Cfr. anche Platone, *Gorgia*, Bompiani, Milano, 2001, 507c e Platone, *Eutidemo*, Bompiani, Milano, 2015, 278e-282d.

19 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2000, 1094a-1098b.

20 L. A. Seneca, *De vita beata*; in Id. *Dialoghi morali*, trad. it. di G. Manca, Einaudi, Torino, 1995, pag. 127.

saggezza: per aver benessere bisogna vivere seguendo ciò che contraddistingue naturalmente la nostra specie, ovvero la ragione. Se l'uomo usa la ragione esce dalla malattia mentale e diventa non solo felice, bensì anche virtuoso perché «la virtù di ogni essere vivente consiste nell'eseguire perfettamente il suo programma naturale»²¹.

Per quanto le dottrine platonica, aristotelica e stoica differiscano molto circa l'etica, hanno in comune il rintracciare uno specifico ed oggettivo modo per ottenere una buona vita; in tutte queste teorie, infatti, è centrale l'esercizio della virtù per vivere bene. È un po' diverso per edonisti come Artisippo di Cirene ed Epicuro. Nella *Lettera a Meneceo*, Epicuro chiarisce l'importanza dell'*eudaimonia*, poiché «se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla»²², e definisce i principi fondamentali necessari per una buona vita. Tra questi vi è il calcolo dei piaceri e dei dolori: il piacere è il «principio e termine estremo di vita felice»²³ e, identificando il bene con il piacere, edonisti come Epicuro forniscono una prima teoria soggettiva del benessere.

Fin dall'antichità, quindi, nel panorama filosofico non c'è completo accordo di fondo su come intendere i confini del concetto di benessere. Le divergenze continuano col procedere della storia. Edonisti moderni come Jeremy Bentham, John Stuart Mill ed Henry Sidgwick hanno la comune caratteristica di definire il benessere come ciò che procura piacere al soggetto, ma non concordando sulla definizione di piacere, giungono a delineare il benessere in modi alquanto diversi.²⁴ Per dirla con Seneca, «tutti gli uomini vogliono essere felici», ma sembra che nessuno riesca «a vedere bene cosa occorra per rendere la vita felice»²⁵.

Inoltre, la multidisciplinarietà della nozione di benessere spesso ne complica ulteriormente la comprensione. Tale concetto, infatti, viene spesso associato a espressioni come *felicità* e *buona salute*. Questo accostamento, lungi dall'essere chiarificatore, aumenta le confusioni rendendo ancor più complesso il tentativo di definire i confini del già ambiguo concetto di benessere. Crisp, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy* mette in luce che nel campo della psicologia positiva²⁶ tale

21 P. Veyne (a cura di), *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, Éditions Robert Laffont, S.A., Parigi, 1993; trad. it. di A. Panciera *Seneca*, Il Mulino, Bologna, 1999, pag. 79.

22 Epicuro, *Lettera a Meneceo*, in Id. *Opere*, Einaudi, Torino, 1960, 122[10], pag. 106.

23 *Ivi*, 129, pag. 112.

24 Tali teorie verranno approfondite nel Capitolo secondo: *Teorie edonistiche*

25 L. A. Seneca, *De vita beata*, op. cit., pag. 123.

26 Con l'espressione psicologia positiva – la cui esistenza è stata sancita ufficialmente nel 2000 da un numero monografico di *American Psychologist* – ci si riferisce al movimento psicologico volto allo studio del benessere soggettivo. Per approfondire la tematica e le caratteristiche della psicologia positiva si veda A. Delle Fave (a cura di), *La condivisione del benessere. Il contributo della Psicologia Positiva*, Franco Angeli, Milano, 2007.

nozione è spesso stata associata a quella di felicità (*happiness*) fino a perdersi in essa; tuttavia «when discussing the notion of what makes life good for the individual living that life, it is preferable to use the term ‘well-being’ instead of ‘happiness’»²⁷. Per la psicologia positiva la felicità è solitamente intesa in termini di appagamento o di vita soddisfacente: il benessere di un soggetto va misurato in base al suo grado di felicità, da calcolare attraverso questionari di diverso tipo. All'oggi, questa disciplina non fornisce delle distinzioni concettuali abbastanza chiare in grado di delineare il benessere. Probabilmente molti ricercatori coinvolti nella sua determinazione hanno assunto che l'esistenza soggettiva va bene nella misura in cui si è contenti, appagati da essa; tale approccio, tuttavia, dà per scontato che una posizione edonistica del benessere sia corretta e sembra tener poco conto delle diverse articolazioni mentali dei soggetti. Inoltre, la psicologia, per misurare l'efficacia della terapia e l'incremento di benessere nei pazienti, tende a servirsi di metodi extraclinici messi a punto in medicina, come i gruppi di controllo.²⁸ Questo tipo di approccio che ha dato riscontri positivi in ambito medico, se applicato in psicologia, non fornisce risultati soddisfacenti. Le metodologie coi gruppi funzionano in medicina per la ragione che a ciascuno dei componenti del gruppo sperimentale si somministra lo stesso principio attivo e a ciascuno dei componenti del gruppo di controllo si somministra lo stesso placebo. Ora, rifare la medesima cosa in campo psicologico è impossibile: l'intervento psicologico è, infatti, sempre personalizzato e consta in genere di una lunga serie di interazioni modellate sulle esigenze di ogni singolo individuo: trasposto in termini medici, sarebbe come dire che a ciascun componente del gruppo si somministra un principio attivo diverso. In conclusione, ciò che funziona abbastanza bene in medicina non può funzionare in psicologia, dove, per poter riscontrare l'efficacia della terapia e il miglioramento della qualità della vita del paziente, non può essere usato un metodo extraclinico, bensì per forza intraclinico. Queste considerazioni sono, inoltre, avvalorate dall'evidente diversità delle attitudini mentali degli individui: in generale, ma soprattutto in psicologia, risulta estremamente limitante identificare il benessere con la felicità.

Per queste ragioni, avendo come obiettivo il dipanare l'ambiguità del concetto di benessere, la sovrapposizione di benessere e felicità va evitata. Inoltre, siccome la

27 R. Crisp, *Well-Being*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/well-being/>>, First published Tue Nov 6, 2001; substantive revision Tue Dec 9, 2008.

28 Un esperimento controllato prevede che vi sia un gruppo sperimentale sottoposto ai cambiamenti della variabile e un gruppo di controllo che non sia esposto a quei cambiamenti. I soggetti appartenenti al gruppo di controllo, quindi, nel corso dell'esperimento, vengono mantenuti nelle stesse condizioni di quelli in esame, ma non subiscono il trattamento che è oggetto della sperimentazione.

riflessione filosofica su ciò che è meglio per un soggetto ha condotto, come si potrà constatare nei prossimi capitoli, a posizioni diverse e spesso contrapposte, la nozione di benessere – a differenza di quella di felicità – è da ritenersi più flessibile, in quanto applicabile anche a teorie che rilevano un miglioramento per il soggetto nella sua vita indipendentemente dalla sua felicità.²⁹

Altra nozione a cui è facile veder associato il benessere è quella di buona salute: a livello comune, infatti, spesso l'uso del termine riguarda il benessere fisico o psicofisico dell'individuo. La sovrapposizione dei due concetti potrebbe derivare anche dalla definizione di salute data dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) verso la metà del Novecento. Nel 1948 l'OMS definì la salute come uno stato di completo benessere fisico, sociale e mentale, e non soltanto l'assenza di malattia o di infermità.³⁰ Questa definizione non può essere utilizzata ai fini di chiarificare il concetto di benessere, perché ci si imbatterebbe in una tautologia: identificando il benessere con la salute, si arriverebbe a definirlo come uno stato di benessere. Nella *Carta di Ottawa sulla promozione della salute*³¹, sempre redatta dall'OMS, viene approfondita ulteriormente la nozione di salute ed emerge la necessità di considerarla non tanto una condizione astratta, quanto un mezzo finalizzato ad un obiettivo, un concetto positivo che valorizza le risorse sociali e personali, oltre alle capacità fisiche, una risorsa per la

29 Ad esempio, come si vedrà nei Capitolo quarto e quinto, chi sostiene una visione oggettiva del benessere arriva a ritenere un bene per il soggetto anche ciò che l'individuo a livello soggettivo non ritiene un bene per sé (e che quindi non lo rende felice). Inoltre, data l'esistenza di concezioni del benessere che considerano anche specie non umane, il termine felicità non sembra adeguato, perché alcuni difficilmente associano la nozione di felicità ad altri esseri viventi. Ne sono un esempio alcuni animali non umani, specialmente quelli più differenti dalla nostra specie, ma soprattutto le piante: parlare di felicità in riferimento a organismi vegetali è, per alcuni studiosi, un'eccessiva forzatura (anche se, usando il termine felicità nel suo senso etimologico le difficoltà potrebbero considerarsi appianate, in quanto *felicità* deriva dal latino *felix* e *foelix* – felice – che nel suo senso proprio significa fecondo). Un'alternativa alla nozione di benessere in questo caso potrebbe essere quella di *flourishing*. Anche questo termine, infatti, può essere applicato a tutti gli esseri viventi: animali (umani e non umani) e vegetali. In origine il termine *flourishing* rimanda a posizioni teleologiche e questo rende difficile poterlo utilizzare come punto di riferimento definitivo nella definizione di benessere. Se si considera il benessere un concetto ampio che assume diversi significati a seconda della posizione teorica, non è possibile sostenere che il significato generale di benessere sia da leggere in termini di fioritura; tuttavia, nel caso in cui si decida di assumere, ad esempio, una posizione di stampo aristotelico è possibile sostenere che il benessere sia equivalente a *flourishing* (in quanto, semplicemente, per quella teoria è da reputare tale).

30 Tale definizione può essere letta nella Costituzione dell'OMS, firmata a Nuova York il 22 luglio 1946, approvata dall'Assemblea federale il 19 dicembre 1946 ed entrata in vigore il 7 aprile 1948. Questa Costituzione viene considerata fondamentale, perché si ritiene che abbia trasformato il concetto di salute introducendo due importanti elementi: da un lato la descrizione in positivo della nozione, dall'altro una prospettiva globale capace di considerare contemporaneamente componenti biologiche, psicologiche e sociali.

31 Nell'ottobre del 1986 ad Ottawa, in Canada, si svolse la Prima Conferenza Internazionale sulla Promozione della Salute, che produsse quella che oggi è conosciuta come la Carta di Ottawa per la Promozione della Salute (*Ottawa Charter for Health Promotion*).

vita quotidiana e non lo scopo dell'esistenza.³² Dai documenti dell'OMS, appare la consapevolezza della complessità del concetto di salute e il bisogno di approfondimenti per poterlo delineare. Per queste ragioni, risulta controproducente tentare di definire un concetto vago come quello di benessere, con un ulteriore concetto vago. Inoltre, definire il benessere in termini di buona salute rischia comunque di essere limitativo, in quanto il benessere organico può essere ritenuto solo come una componente della qualità della vita del soggetto e non tutto ciò che conta per la sua determinazione.

Heathwood sottolinea che in ambito filosofico la questione non consiste in «what things *cause* a person's life to be going well. Psychologists, economists, and self-help books often offer advice on this question. They might tell us that things are likely to go better for us if we are married, get regular exercise, and stay in touch with friends. This may be good advice, but it does not answer the question that interests philosophers»³³. I filosofi interessati al benessere «want to know what things are good in themselves for a person, independent of any effects. They want to know, in other words, what things are *intrinsically good* (or bad), as opposed to merely *instrumentally good* (or bad), for a person»³⁴.

Più ci si addentra nel tentativo di fornire una definizione del concetto di benessere, più la meta sembra lontana. Distinguere, ad esempio, la nozione di benessere dalla felicità e dalla buona salute è sicuramente un'azione da svolgere per impedire che elementi estranei all'essere felici e in buona salute, ma imprescindibili per il benessere di una persona possano essere esclusi dalla valutazione della qualità della vita; tuttavia, per quanto eliminare restrizioni come queste sia indispensabile, allo stesso tempo tale azione non può che allargare i confini del concetto, rendendolo sempre più indefinito.

32 La *Carta di Ottawa*, partendo dall'assunto che la salute è un diritto umano fondamentale, mette in evidenza alcuni pre-requisiti necessari per poterla raggiungere: la pace, le risorse economiche, il cibo, l'abitazione, un eco-sistema stabile e un uso sostenibile delle risorse. Riconoscendo questi pre-requisiti, tale documento mostra i legami che la salute avrebbe con le condizioni sociali ed economiche, l'ambiente fisico e gli stili di vita individuali.

33 C. Heathwood, *Welfare*, op. cit., pag. 645. Heathwood esplicita questa questione anche all'interno di *Subjective Theories of Well-Being*: «Our question is not the perhaps more familiar question, What sorts of things tend to cause people to be better or worse off? It's interesting to investigate whether people's lives are made better by, say, winning the lottery, spending less time on the internet, or having children. But these are not the sorts of questions that philosophers of well-being ask. If your life would be made better by winning the lottery, this is due to the effects that winning the lottery would have on other features of your life, such as on your ability to pay for college or on the sorts of vacations you could take (and the value of these latter things might similarly lie wholly in their effects)». C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

34 C. Heathwood, *Welfare*, op. cit., pag. 645. Questo concetto viene ribadito da Heathwood in un altro saggio: «in the philosophy of well-being, we are trying to figure out what things are *in themselves* in our interest to have. We are asking what things are *intrinsically* good or bad for people, as opposed to what things are merely *instrumentally* good or bad for people». C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

Bisogna ammettere che trovare una definizione chiara, esaustiva e condivisa di benessere è impossibile: tenendo conto della pluridisciplinarietà della nozione e delle diverse concezioni presenti all'interno di ogni singola teoria, non è fattibile specificarne il significato senza schierarsi per una o per l'altra dottrina. Ciò che può essere fatto e che la filosofia deve cercare di compiere è, innanzitutto, darne una definizione esplicativa che possa stabilirne i contorni, in modo da poter poi analizzare e criticare le diverse concezioni.³⁵ Successivamente, per poter ottenere una definizione che non resti vaga e indefinita, è necessario focalizzare l'ambito, passare al setaccio le diverse teorie proposte, criticarle e infine esporsi definendo come e cosa possa incrementare il benessere di una persona. Prima di procedere è, dunque, fondamentale precisare che l'ambito di interesse del presente lavoro è filosofico e, nello specifico, riguarda la filosofia morale e la bioetica. Dopo aver, quindi, proposto una definizione esplicativa e comunemente condivisa di benessere, analizzerò e criticherò le diverse teorie filosofiche del benessere, per poi approdare alla definizione che appare più soddisfacente.

Il significato ultimo della parola benessere resta, quindi, vago e indefinito. La definizione esplicativa, lungi dall'essere esaustiva, ma utile allo scopo della presente ricerca può essere così espressa: *il benessere è ciò che è buono per l'individuo che sta vivendo quella vita*, ciò che incrementa la qualità dell'esistenza della persona che sta vivendo quella precisa esistenza. Cosa sia da considerare buono per la persona resta, come si è detto, un problema aperto. Il senso finale da attribuire al concetto di benessere muta in base all'accezione datagli dai differenti ambiti di studio e dalle diverse posizioni sostenute all'interno di essi.

Il benessere è dunque determinato analizzando quei parametri ritenuti fondamentali per valutare lo star bene del soggetto. Malgrado l'ampiezza semantica del termine, il concetto mostra dei confini: quando si affronta la questione del benessere in ambito filosofico – e non solo – è necessario tener presente che riguarda cosa rende la vita migliore per l'individuo che sta vivendo quella vita. La nozione è da associare a ciò che è buono per il soggetto interessato e per nessun altro; è da concepire come il bene, o parte del bene, riguardante l'individuo considerato e ciò, ovviamente, non implica

35 L'obiettivo è, dunque, dare una definizione esplicativa di benessere, capace di rendere esplicito e chiaro quanto è generalmente implicato dal termine vago *benessere* nel modo in cui ricorre sia nel linguaggio quotidiano, sia in contesti più specifici come le discussioni filosofiche. Oppenheim sostiene che «per rendere i concetti politici adatti alla ricerca politica, [...] sembra necessario ricostituirli, cioè dotarli di definizioni esplicative; queste devono in certi casi deviare dal linguaggio comune per evitare ambiguità e implicazioni di valutazione». F. E. Oppenheim, *Political Concepts. A Reconstruction*, University of Chicago Press, Chicago, 1981; trad. it. di S. Lombardo, *Concetti politici. Una ricostruzione*, Il Mulino, Bologna, 1985, pag. 5.

necessariamente conseguenze egoistiche, in quanto il bene personale potrebbe coincidere con preferenze e finalità altruistiche da cui l'agente trae soddisfazione.

§ 3. Il benessere nella sua relazione con il «good»

Il benessere si identifica quindi come ciò che è buono (*good*) per la persona che sta vivendo quella vita. Il predicato *buono*, tuttavia, può assumere diverse accezioni. Per questa ragione, comprendere in che senso un aumento di benessere incrementi la bontà della vita di un individuo è importante definire qual è il significato di *buono* in questo contesto.

Quando si giudica una vita i fattori rilevanti da considerare per attribuirle il predicato *buono* sono molteplici. Fred Feldman in *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*³⁶ sottolinea l'esistenza di diverse scale attraverso cui una vita può essere valutata:

There are many scales on which a life may be weighed. When we say that someone had a 'good life' we may be using 'good' to express *extrinsic goodness*. In such a case, we would be thinking (approximately) of evaluation in terms of 'overall benefit'. On this scale, the value of a life is largely a matter of the overall extent to which it contributes to human welfare³⁷.

Potremmo dunque giudicare una vita buona quando risulta utile per la comunità, quando chi la vive contribuisce al bene altrui. In base a questa determinazione la vita di un medico missionario in India è da reputarsi migliore rispetto a quella di un orafo: il primo apporta sicuramente più bene al prossimo e quindi la sua vita acquista una posizione più alta sulla scala valutativa. Ciò che conta in base a questo punto di vista è la bontà estrinseca («*extrinsic goodness*»): la bontà, infatti, viene qui parametrata in base a dei fattori esterni. Il livello di bontà della vita del soggetto preso in esame dipende dalla quantità di bene che lui fa per qualcun altro.

Alla bontà, tuttavia, possono essere attribuiti anche altri valori. Un'altra scala è quella basata sulla bontà morale («*moral goodness*»). In filosofia morale discutere di vita buona conduce spesso a considerare il predicato *buono* nella sua accezione morale. Seguendo tale linea di pensiero un'esistenza è buona se è moralmente buona. Il

36 F. Feldman, *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, N. 3, Novembre 2002, pp. 604-628.

37 *Ivi*, pag. 609.

predicato buono evidenzia in questo caso una correlazione con ciò che è bene o male (buono o cattivo) nel senso morale: l'agente per vivere bene la sua vita deve compiere azioni moralmente corrette. Feldman fa l'esempio di una martire: presumibilmente la sua vita viene giudicata molto buona a livello morale, in quanto è conforme a dei principi etici.

Questi due significati di *buono* non sono da considerare per il concetto di benessere. Supponiamo, ad esempio, che il missionario in India, pur salvando la vita a un numero considerevole di persone, non sia affatto soddisfatto della propria vita per via della distanza dai suoi cari; sulla scala della vita buona in quanto utile al prossimo la sua esistenza continua ad occupare una posizione elevata, anche se il suo livello di frustrazione è quasi insopportabile. Oppure, possiamo immaginare che l'esistenza della martire contenga una dose di infelicità e sofferenza tale da portarla a ritenere la sua vita giusta (buona in senso morale), ma pessima per lei. Ciò che interessa a una posizione volta a identificare il benessere è proprio come sta andando la vita per la persona che la vive. In entrambi i casi citati le persone non considerano la propria vita buona per loro.

Our question is not, What sort of life makes for a *morally* good life? It seems that we can easily imagine someone leading a morally upstanding life that turns out to be of no benefit to her. But even if we became persuaded, through philosophical argument, that this is not possible, perhaps because moral virtue is its own reward, it still seems that being well off and being moral are distinct phenomena³⁸.

Nel momento in cui ci si interessa del benessere è necessario spostarsi su un'altra scala di valutazione, diversa sia da quella adoperata per la bontà estrinseca, sia da quella usata per la bontà morale: ciò che conta nella determinazione del benessere non è né ciò che è buono per il mondo esterno (bontà estrinseca), né ciò che è moralmente buono (bontà morale). L'unica cosa che conta nella definizione del benessere è quella bontà che potremmo definire intrinseca, ovvero quella bontà che è tale per via dell'intima essenza o natura della persona considerata. Ad avere rilevanza è ciò che migliora la vita dell'individuo che sta vivendo quella vita. In questo senso una *good life* è un'esistenza buona intrinsecamente per il soggetto, una vita buona in sé per colui che la vive. In base alla scala di ciò che è bene – o buono – per l'individuo che esperisce la vita in esame, sia il medico missionario, sia la martire degli esempi sopra citati non conducono una buona vita.

Il concetto di benessere è, dunque, da vedersi strettamente connesso al concetto di

38 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

buono. Per questa ragione è indispensabile chiarire il modo in cui va inteso, soprattutto in filosofia morale, dove il predicato buono è facilmente associabile alla *moral goodness*. Ricorrere a una differenziazione tra *buono* e *buono per* potrebbe essere utile ai fini di chiarire il rapporto tra la nozione di benessere e quella di *buono* all'interno di una riflessione etica. Stabilendo che con *buono* ci si riferisce a ciò che è buono in senso morale, mentre con *buono per* a ciò che è buono nel senso intrinseco che si è precisato (ovvero buono per la persona presa in esame indipendentemente dalle implicazioni o dai risultati morali), si giungerebbe a sostenere che il benessere interessa ciò che è *good for* (buono per, bene per).

Tuttavia, questa distinzione tra *buono* e *buono per* non è da considerarsi assoluta, in quanto non implica l'impossibilità di istituire dei collegamenti tra le due dimensioni e nemmeno l'inammissibilità di farle coincidere; come si vedrà rispettivamente nel quinto e nel sesto capitolo, Thomas Hurka non crede che il benessere possa essere concettualmente separato dal predicato *buono*³⁹, mentre James Griffin si prefigge lo scopo di delineare una concezione del benessere che possa andare bene anche per la teoria morale⁴⁰. Tuttavia per comprendere la discussione circa il benessere questa separazione appare fondamentale: senza di essa potrebbe non essere chiaro che la maggior parte delle teorie interessate a definire il concetto di benessere si riferiscono sì a ciò che è buono, ma nella sua particolare accezione di ciò che è buono per il soggetto interessato e, quindi, che migliora la sua vita per lui.

§ 4. Tassonomia delle teorie del benessere

Se si assume una concezione ampia del benessere acquistano significato anche le diverse distinzioni tra le teorie che molti autori presentano nel momento in cui discutono in merito a cosa considerare buono per l'individuo che sta vivendo quella vita⁴¹. Solitamente, nel momento in cui un filosofo si appresta a definire cosa migliora la vita della persona considerata distingue tre approcci possibili:

- teorie esperienziali, o edonistiche, o dello stato mentale⁴²

39 Cfr. Capitolo quinto, § 3.3. *L'individuo è il giudice del suo bene?*

40 Cfr. Capitolo sesto, soprattutto § 3. *Benessere e moralità*.

41 Sostengo che assume maggior significato in quanto se si abbraccia la concezione stretta del benessere, le teorie esperienziali o dello stato mentale non avrebbero ragione di essere considerate come possibile teorie del *well-being*, perché in quanto monistiche avrebbero a che fare esclusivamente con il *welfare*.

42 Parfit e Crisp si riferiscono a questa categoria di dottrine con l'espressione «teorie edonistiche». La terminologia *teorie esperienziali* («experiential theories») è utilizzata da Scanlon, mentre Griffin accomuna queste posizioni nella formulazione «mental state account». Cfr. D. Parfit, *What Makes*

- teorie dell'appagamento dei desideri
- teorie dei valori oggettivi⁴³

Le prime due hanno un elemento caratteristico comune: non prevedono uno standard separato dai desideri del soggetto per stimare la qualità della sua vita. Per questa ragione tali posizioni sono identificabili come concezioni soggettive del benessere.

Le teorie dei valori oggettivi, al contrario, ritengono che esistano standard in grado di stimare la qualità della vita: ci sono cose che sono per l'individuo un bene o un male indipendentemente dal fatto che desideri averle o meno.

Oltre alle posizioni oggettive e soggettive è possibile indicare delle dottrine intermedie, miste o, utilizzando un'espressione di Heathwood, delle teorie ibride («hybrid theory») che combinano elementi oggettivi e soggettivi:

On this approach, things are going well for us when we are enjoying (or having some other specified attitude towards) things that have some value independent of this attitude. The hybrid theorist cannot say, as a pure objective list theorist will say, that the items on her objective list are the things that are intrinsically good for the people who get them. But she might instead say that the items on her objective list are the things that are, say, inherently worthy of being enjoyed. Combine something inherently worthy of being enjoyed with enjoyment of it, and this is a good thing for the person doing the enjoying⁴⁴.

Anche Parfit dopo aver esaminato le varie teorie (edonistiche, dell'appagamento dei

Someone's Life Go Best?, Appendice I, in Id. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, Appendice I, in Id. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989, pag. 624; R. Crisp, *Well-Being*, op. cit.; T. Scanlon, *The Status of Well-Being*, in «Tanner Lectures on Human Values», Vol. 16, 1996, pag. 99; J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pp. 7-8.

43 Tale tripartizione è presente sia in Parfit, sia in Scanlon (che in nota sottolinea di seguire la tripartizione proposta da Parfit e precisa di utilizzare una diversa espressione per le teorie dei valori oggettivi: *substantive good theory*). Griffin accenna a tutte e tre queste concezioni (precisando l'esistenza di due tradizioni all'interno della posizione utilitarista: l'una vede l'utilità come uno stato mentale, l'altra identifica l'utilità con stati del mondo che soddisfano desideri), ma propone un'ulteriore tripartizione: le teorie utilitariste («utilitarian account»), che identificano il benessere nell'utilità; le teorie oggettiviste («objective account»), basate sul concetto morale di bisogni; le teorie perfezioniste («perfectionism and the ends of life»), che si occupano del benessere per l'umanità in generale. È possibile, trovare anche altre tassonomie, come quella che fornisce Heathwood del suo saggio *Welfare*, dove identifica sei approcci («six broad approaches»): approccio della lista oggettiva («objective list theory»), edonismo, eudaimonismo, approccio della preferenza («preferentism»), approccio del conseguimento di obiettivo («aim achievementism»), teorie ibride. Fletcher, invece, distingue: edonismo, teoria dell'appagamento dei desideri, teoria dell'elenco oggettivo, teorie perfezioniste del benessere, teoria della felicità del benessere e teorie ibride del benessere. Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 624; T. Scanlon, *The Status of Well-Being*, op. cit., pag. 99; J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit.; Cfr. C. Heathwood, *Welfare*, op. cit., pag. 653; G. Fletcher, *The Philosophy of Well-Being. An Introduction*, op. cit.

44 C. Heathwood, *Welfare*, op. cit., pag. 652.

desideri e dei valori oggettivi), parla di un'altra posizione «che sembra combinare ciò che c'è di più plausibile in tutte quelle che abbiamo discusso fin qui»⁴⁵. Secondo Parfit «per una persona è meglio qualcosa di composito. Esso non consiste solo nello sperimentare stati di coscienza in cui quella persona desidera trovarsi; e nemmeno solo nel possedere delle conoscenze, nel dedicarsi all'attività razionale, nel saper apprezzare la vera bellezza e così via»⁴⁶. È seguendo concezioni simili che alcuni autori hanno proposto approcci misti del benessere. Generalmente, comunque, una teoria ibrida considera il benessere come l'appagamento, l'ottenimento di ciò che:

- (a) il soggetto vuole perché incline al suo piano di vita, alle sue attitudini e così via e, allo stesso tempo,
- (b) possiede un qualche valore indipendentemente dalla personalità dell'individuo.

Nel presente lavoro propongo una distinzione delle teorie del benessere che cerca di sussumere le varie possibili distinzioni all'interno del dibattito filosofico considerando alcune delle principali proposte presenti nella discussione contemporanea.

45 D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 635.

46 *Ivi*, pag. 636.

<i>Teorie soggettive</i>	<i>Teorie oggettive</i>	<i>Teorie miste</i>
<p>Teorie edonistiche</p> <p>(a) Edonismo rigido (b) Edonismo della preferenza ed Edonismo attitudinale</p>	<p>Teorie dei bisogni</p> <p>(a) Teoria del bisogno economico (b) Teoria dei bisogni di base</p>	<p>Teoria dei desideri informati di James Griffin</p>
<p>Teorie dell'appagamento dei desideri</p> <p>(a) Teoria dell'appagamento del desiderio effettivo (b) Teoria dall'appagamento del desiderio ideale</p>	<p>Perfezionismo</p> <p>(a) Perfezionismo radicale (b) Perfezionismo moderato</p>	<p>Approccio delle capacità</p> <p>(a) Approccio delle capacità formulato da Amartya Sen (b) Approccio delle capacità formulato da Martha Nussbaum</p>

Nei prossimi capitoli verranno analizzate le varie concezioni col fine di metterne in luce vantaggi e limiti.

PARTE SECONDA

TEORIA

TEORIE SOGGETTIVE

Per le dottrine soggettive ciò che è buono per l'individuo coincide con uno stato di piacere o di soddisfazione delle preferenze derivante dai suoi personali stati di coscienza. Per i soggettivisti qualcosa può incrementare la qualità della vita di una persona solo se è lei a volerlo, ad apprezzarlo, o a desiderarlo.

Tra queste teorie si trovano le impostazioni utilitaristiche, in base alle quali il benessere coincide con la soddisfazione dell'utilità. Ma che cos'è l'utilità? Esistono due principali tradizioni all'interno della posizione utilitarista. La prima vede l'*utility* come uno stato mentale e determina il benessere di un individuo esclusivamente in base al suo stato di coscienza. La seconda identifica l'utilità con uno stato del mondo che soddisfa una preferenza o un desiderio e delinea il benessere non solo in base allo stato di coscienza, bensì anche considerando l'effettiva soddisfazione dei desideri che l'individuo ottiene nella realtà. La differenza tra le due impostazioni è da rintracciare nelle espressioni *stato mentale* e *stato del mondo*: la prima è da associare alle posizioni edonistiche, la seconda alle teorie dell'appagamento dei desideri.¹ Ogni approccio utilitarista dà importanza agli stati mentali del soggetto, ma, se per le prime posizioni tutto ciò che conta nella delineazione del benessere è come un individuo si sente interiormente, per le seconde è indispensabile che il desiderio del soggetto sia soddisfatto da determinate condizioni esterne presenti nel mondo.

In base alle dottrine edoniste (teorie esperienziali o dello stato mentale)², lo stato

1 A volte tale distinzione non è propriamente significativa: come scrive Griffin, «when some utilitarians have spoken of mental states such as pleasure and pain, they have meant these terms so widely that their accounts get very near desire accounts of 'utility'. So we cannot always take this verbal difference as marking any real difference». Tuttavia, spesso tale differenza è effettiva e rilevabile. Cfr. J. Griffin *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 7.

2 Come già precisato nella nota 42 del Capitolo primo, gli autori si riferiscono a questa posizione utilizzando terminologie differenti. Parfit, Crisp ed Heathwood ne trattano utilizzando la parola «hedonism», Scanlon dichiara di preferire l'espressione «experiential theories», mentre Griffin ne discute nominandole «mental state accounts». Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 624; R. Crisp, *Well-Being*, op. cit.; C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.; T. Scanlon, *The Status of Well-Being*, op. cit., pag. 99; J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral*

mentale è necessario e sufficiente per la determinazione di ciò che è bene per il soggetto.³ Ad esempio, ipotizzando che per una persona sia determinante per il proprio benessere il buono stato di salute del proprio partner, per le teorie dello stato mentale ciò che risulta fondamentale ai fini di incrementare la sua qualità della vita risiede nel pensare e/o nel percepire che il partner sia in un ottimo stato di salute.

Le teorie dell'appagamento dei desideri, invece, reputano lo stato mentale necessario ma non sufficiente per la determinazione di ciò che è bene per il soggetto. Per tali dottrine è essenziale che il desiderio dell'individuo, che il suo stato di coscienza, sia collegabile a uno stato del mondo: l'esperienza mentale a volte non è sufficiente in quanto necessita di oggetti esterni alla mente del soggetto. In quest'ottica gli stati mentali non possono essere tutto quello che conta nella determinazione del benessere: anche gli stati del mondo hanno rilevanza, così come le condizioni esterne e gli oggetti del desiderio. Queste posizioni mettono in evidenza che all'individuo non è sufficiente uno stato mentale per incrementare il suo benessere, in quanto egli ha obiettivi e desideri che implicano un certo risultato nella realtà. Riprendendo l'esempio sopracitato, per quella persona non sarà sufficiente pensare e/o percepire che il proprio partner goda di buona salute per incrementare il proprio benessere; tale desiderio coinvolge il mondo esterno e, per questo, considerare solo lo stato di coscienza dell'individuo non è abbastanza. Il desiderio soggettivo deve trovare realizzazione nella realtà per essere considerato nel calcolo del benessere. Seguendo l'esempio, per la persona sarà determinante che il proprio partner goda effettivamente di buona salute.

Importance, op. cit., pp. 7-8.

3 Spesso le teorie edoniste del benessere vengono confuse con l'edonismo psicologico. Per quanto queste due importazioni poggino su un terreno comune e siano strettamente collegate, è opportuno differenziare gli ambiti. In base alla dottrina dell'edonismo psicologico le azioni compiute dagli individui sono motivate esclusivamente dal ricercare esperienze piacevoli e dall'evitare esperienze dolorose: tutte le attività sono dirette a procurare piacere e a fuggire dal dolore. Ciò che tenta di fare l'edonismo psicologico è fornire una singola spiegazione per ogni possibile tipo di azione compiuta dall'agente: il fine ultimo verso cui si indirizza ogni attività è uno stato mentale piacevole. Lo scopo dell'edonismo psicologico, dunque, consiste nel dare una spiegazione al comportamento di un soggetto. Le teorie edoniste del benessere, invece, hanno l'obiettivo di descrivere cosa è buono per l'individuo. Per quanto alla base vi sia sempre il piacere, le due dottrine hanno fini diversi.

Capitolo secondo

TEORIE EDONISTICHE

§ 1. L'edonismo

In base alla teoria edonistica per un individuo è meglio ciò che rende la sua vita più piacevole; il benessere dipende completamente da ciò che il soggetto percepisce. Più precisamente: solo le esperienze positive sono buone per l'individuo, mentre le esperienze negative causano un peggioramento nella sua qualità della vita.

L'edonismo è una tra le più antiche dottrine filosofiche ancora oggi discussa e difesa. La sua formulazione nel mondo occidentale la si deve al filosofo greco Aristippo di Cirene nel V secolo a. C., per il quale bene e piacere vanno identificati: la sensazione di piacere è ciò a cui l'essere umano tende, per questa ragione i comportamenti individuali avranno essa come principale centro di attrazione. Tale dottrina, sviluppata e approfondita nel IV secolo a. C. da Epicuro, assume come fine ultimo dell'uomo il conseguimento del piacere – visto come bene massimo – a cui si contrappone come male il dolore.

Nel corso del tempo molti filosofi hanno appoggiato tale credenza, ponendola alla base della propria teoria. Gli argomenti generali sostenuti dagli edonisti poggiano su assunti che appaiono rilevanti per una teoria del benessere.

Innanzitutto, tali posizioni si basano sulla considerazione che è difficile sostenere che l'esistenza di un individuo registri una bassa qualità della vita se egli percepisce di sentirsi bene, o al contrario, affermare che la vita di un soggetto contenga un alto grado di benessere se egli percepisce di stare terribilmente. Siccome in una teoria del benessere è indispensabile rintracciare ciò che è buono per l'individuo preso in esame, appare fondamentale riferirsi alla percezione dell'individuo stesso.

Inoltre, gli edonisti evidenziano l'importanza dell'esperienza piacevole nella valutazione del benessere mettendo in risalto la sua rilevanza nella vita degli esseri umani; gli individui si differenziano dagli oggetti inanimati – come le macchine, il sistema solare, o i numeri – proprio in virtù del fatto che possono provare esperienze. Le

diverse esperienze nel corso della vita possono essere buone per il soggetto interessato o meno. Tale caratteristica dell'esperienza soggettiva ha un'estrema rilevanza per la valutazione del benessere, proprio in virtù del fatto che si tratta di una caratteristica fondamentale dell'individuo umano.

Infine, gli edonisti rispettano quella che si potrebbe definire l'esigenza dell'esperienza, ovvero l'idea che qualsiasi cosa, per influenzare il benessere di un individuo, debba coinvolgere direttamente la sua esperienza. Tale necessità è meglio comprensibile se si pensa che il peggioramento o il miglioramento della qualità della vita di una persona dipenda strettamente dal fatto che il soggetto interessato avverta un cambiamento nel suo livello di benessere. Riprendiamo l'esempio sopracitato circa la persona che dà importanza allo stato di salute del proprio partner. Un edonista ammette che la salute del partner possa influenzare il livello di benessere del soggetto, ma non è disposto a sostenere che sia il cambiamento nello stato di salute del partner in sé ad incidere sulla qualità della vita della persona presa in esame. Ammettiamo che il partner abbia avuto un grave incidente automobilistico e che si trovi in ospedale in brutte condizioni; se il soggetto del nostro esempio non è a conoscenza (non ha fatto esperienza) dell'accaduto, non rileverà alcun cambiamento nel suo benessere: essendo all'oscuro dei fatti, appare impossibile che registri un abbassamento nella sua qualità della vita. Per gli edonisti non è il fatto in sé a determinare un peggioramento o un miglioramento del benessere di una persona, bensì l'esperienza che si ha di quel fatto. Lo stato di coscienza del soggetto è sempre determinante: a determinare il benessere dell'individuo è lo stato mentale; se il soggetto non è a conoscenza del fatto, o non è cosciente di ciò che è accaduto (o che accade) non può subire modificazioni del suo benessere.

Nonostante vi siano tali assunti di base nell'edonismo e nonostante tutte le posizioni edonistiche abbiano la comune caratteristica di definire il benessere come ciò che procura piacere al soggetto, è possibile individuare delle differenze all'interno di tali teorie. La divergenza è dovuta alle diverse definizioni del piacere. Come si definisce ciò che è piacevole per il soggetto? Il piacere è uno stato del sentire o prende forma in rapporto ai desideri dell'interessato?

Le differenti opinioni portano a individuare due principali correnti all'interno delle teorie edonistiche: l'edonismo rigido e l'edonismo della preferenza¹.

¹ La terminologia edonismo rigido ed edonismo (di cui tratto al § 1.1. *Edonismo rigido*) della preferenza (di cui parlerò al § 1.2. *Edonismo della preferenza ed edonismo attitudinale*) la riprendo da Parfit. Anche Griffin distingue le due teorie, ma non utilizza tali espressioni; quando tratta della

§ 1.1. Edonismo rigido

Coloro che sostengono un rigido edonismo vedono piacere e dolore come due tipi distinti di esperienza in base ai quali è possibile comprendere e definire ogni comportamento. L'unico metro valutativo per il benessere consiste nella considerazione di tali stati del sentire: ogni atto, ogni esperienza, ogni pensiero dell'agente è spiegabile in termini di ricerca del piacere e di allontanamento dal dolore, da questo deriva che il benessere consiste in ciò che produce piacere nella vita del soggetto (e in ciò che gli evita dolore).

Tale approccio lo si ritrova all'interno della filosofia di Jeremy Bentham², per il quale il benessere consiste nell'utilità, che è da intendersi come qualunque cosa riesca a produrre piacere o felicità e qualunque cosa eviti il dolore o la sofferenza: «per utilità si intende quella proprietà di ogni oggetto per mezzo della quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità (in questo contesto tutte queste cose si equivalgono) oppure ad evitare che si verifichi quel danno, dolore, male o infelicità (di nuovo tutte cose che si equivalgono) per quella parte il cui interesse si prende in considerazione»³. «La natura ha posto il genere umano sotto il dominio di due supremi padroni: il *dolore* e il *piacere*»⁴. Entrambi sono descritti come stati del sentire: il primo è individuabile in ogni sensazione che un soggetto ha più volentieri non provato che provato; il secondo in ogni sensazione che un individuo ha provato più volentieri che non.⁵ Ciò che è buono per il soggetto interessato si identifica con le esperienze piacevoli (o esenti da dolore), di conseguenza il benessere si ritrova in tutto ciò che viene esperito come piacevole (o non doloroso)⁶. Nell'approccio di Bentham il benessere di un

posizione a cui qui mi riferisco con edonismo rigido egli usa «mental state accounts», mentre per l'edonismo della preferenza accenna al «Sidgwick's compromise». Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pp. 624-625 e J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 7-9.

2 Per un'introduzione all'utilitarismo classico cfr. L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2006, pp. 59-80.

3 J. Bentham, *Introduction to the principles of morals and legislation*, Londra, 1789; trad. it. di S. Di Pietro, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino, 1998, pp. 90-91.

4 *Ivi*, pag. 89.

5 Piacere e dolore dominano l'individuo in tutto quello che fa, in tutto quello che dice e in tutto quello che pensa: è in base ad essi che il soggetto agisce e sarà in base ad essi che dovrà essere determinato cosa si deve fare. Le azioni dovranno essere conformi al principio di utilità; «per principio di utilità si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione a seconda della tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione; o [...] a seconda della tendenza a promuovere tale felicità o a contrastarla». *Ivi*, pag. 90.

6 «Il dolore e il piacere vengono prodotti nelle menti degli uomini dall'azione di certe cause». *Ivi*. 137.

individuo è determinabile misurando la quantità di piacere delle esperienze che tale soggetto prova: per migliorare la qualità della vita è necessario aumentare gli stati più piacevoli.

La filosofia benthamiana utilizza una psicologia edonistica semplice e rigida, tesa a distinguere i piaceri (e i dolori) prendendo in considerazione solo le differenze quantitative tra di essi: non è rilevante distinguere lo stato di sentire di due persone a seconda che esse provino piacere con il gioco della pulce o leggendo poesia⁷; la stessa cosa vale nella dimensione di un singolo: non è importante, ad esempio, che un soggetto prediliga l'essere impegnato in un piacere intellettuale o in un piacere corporeo. Non esiste una scala oggettiva in cui classificare i piaceri. Ciò che conta nella determinazione di quello che è buono per il soggetto è il livello di piacere che quella particolare attività gli procura. Nella definizione del benessere, quindi, non sono importanti le qualità dell'oggetto che fa star bene il soggetto; ciò che è buono per l'individuo è ciò che lo conduce a provare una quantità di piacere più elevata. Il piacere è piacere, il dolore è dolore; l'unico modo per giudicare se un'esperienza sia migliore o peggiore di un'altra è l'intensità e la durata del piacere o del dolore che essa produce al soggetto interessato.⁸ I cosiddetti piaceri superiori o virtù più nobili sono semplicemente quelli che producono un piacere più intenso e prolungato, non ci sono differenze qualitative.⁹

Questa caratteristica della posizione di Bentham è uno dei punti di maggiore pregio della teoria, in quanto rispetta le singole esistenze, mostrando reale interesse per ciò che è buono per il soggetto in base alla sua particolare vita e alle sue particolari inclinazioni.

7 Avendo Bentham come obiettivo primario della sua rifondazione utilitaristica dell'etica la revisione delle istituzioni interessate ai bisogni primari dei cittadini, non punta l'attenzione su grandi confronti interpersonali al di là del ricorso a indici meramente quantitativi. Cfr. E. Lecaldano, *L'utilitarismo liberale di John Stuart Mill*, in Id. J. S. Mill, *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 1999, pp. 7-19.

8 Nel calcolo del valore di un piacere o di un dolore considerato per se stesso e in riferimento a una singola persona sono considerate alcune dimensioni: la sua intensità, la sua durata, la sua certezza o incertezza, la sua vicinanza o lontananza. Cfr. J. Bentham, *Introduction to the principles of morals and legislation*; trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, op. cit., pag. 122.

9 Nel capitolo IV dell'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* si ritrova questa caratteristica della filosofia benthamiana; ad esempio: «la quantità di piacere e dolore non aumenta in modo uniforme in proporzione alla causa, vale a dire alla quantità di forza esercitata da tale causa. [...] La disposizione di ciascuno a provare una certa quantità di piacere o dolore, in risposta ad una certa causa di una data forza, è ciò che denominiamo quantum della sua sensibilità. [...] Ma certe cause di dolore e piacere produrranno nella stessa mente un dolore o un piacere maggiori di certe altre cause, e questa proposizione sarà diversa in menti diverse. La disposizione che ognuno ha ad essere affetto da due cause in maniera proporzionalmente diversa da quella in cui un altro uomo è affetto dalle stesse due cause può essere denominata qualità o predisposizione della sua sensibilità. Ad esempio, un uomo può essere maggiormente affetto dai piaceri del gusto, un altro da quelli dell'udito». *Ivi*, pag. 137.

«L'utilitarismo benthamiano deve in parte la sua attrazione al fatto di non pronunciare giudizi, di accogliere le preferenze delle persone per quello che sono, senza giudicarle quanto al valore morale: tutte le preferenze contano alla pari. Bentham considera presuntuoso presumere che alcuni piaceri siano intrinsecamente migliori di altri: c'è chi ama Mozart, chi Madonna; chi preferisce il balletto classico, chi le bocce; chi legge Platone, chi "Penthouse"»¹⁰. Nessuno è autorizzato a stabilire quali siano i piaceri più elevati, o più nobili, o più degni. Bentham rifiuta di distinguere piaceri superiori da quelli inferiori: tutti i valori possono essere misurati e confrontati utilizzando un unico metro neutrale. Ciò vale sia nella misurazione del bene a livello sociale, sia nella misurazione del benessere: nel primo caso avviene un confronto tra piaceri di diverse persone, nel secondo il confronto è tra piaceri del singolo individuo considerato. È l'evento che procura una maggior quantità di piacere a vincere sugli altri. Nella proposta di Bentham il benessere è, dunque, considerato estremamente soggettivo: ciò che incrementa il bene per il soggetto è ravvisabile negli stati che contengono un più alto livello di piacere, indipendentemente dalle caratteristiche qualitative del piacere stesso. Tale presupposto, almeno a una prima analisi, rispetta l'idea intuitiva in base alla quale ciò che è buono per l'individuo possa essere determinato solamente dall'individuo stesso.

Altro vantaggio della teoria è la possibilità di misurazione del benessere e, inoltre, la semplicità di calcolo: valutando ciò che è buono per il soggetto in base alla quantità di piacere, tutto diventa commensurabile. Non c'è alcuna distinzione da fare tra il piacere che si può provare nel consumare un ottimo cibo e quello che si può percepire nell'ascoltare un brano musicale. I due eventi piacevoli possono essere confrontati senza difficoltà: verrà scelto quello che procura un piacere più intenso e duraturo. Il livello di benessere di un individuo aumenta quando egli esperisce cose che per lui sono le più benefiche, vantaggiose, piacevoli, felici; oppure quando evita che si verifichino danni, dolori, mali o infelicità.

In conclusione, la posizione del rigido edonismo pensa al benessere come a un unico tipo di stato mentale, strettamente collegato ad un unico stato del sentire: il piacere o l'evitare il dolore.

¹⁰ M. Sandel, *Justice. What's the right thing to do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2009; trad. it. *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano, 2010, pag. 63.

§ 1.2. Edonismo della preferenza ed edonismo attitudinale

Vi sono approcci edonistici in cui il benessere continua a essere identificato in base allo stato mentale del soggetto, tuttavia si presuppone che possano esserci più stati mentali piacevoli determinati dalle preferenze dell'individuo, che non per forza coincidono con uno stato del sentire piacevole.

We might accept that utility is not one mental state but many, and then look for an explanation of how they are linked [...] Suppose we said that utility consisted of several different mental states. What then would make them into a set? The obvious candidate would be desire; we could say, following Henry Sidgwick in borrowing something from each of the competing accounts, that utility combines a psychological element and a preference element. 'Utility', we could say, is 'desiderable consciousness', meaning by 'desiderable' either consciousness that we actually desire or consciousness that we would desire if we knew what it would be like to have it.¹¹

L'ottica è comunque edonistica, in quanto la vita diventerà tanto migliore per il soggetto quanto più grande sarà la preminenza del piacere sul dolore; tuttavia non si è più in un rigido edonismo, dove il piacere è descritto come uno stato del sentire, bensì in un approccio definibile come edonismo della preferenza, in cui piacere e dolore hanno un'accezione ampia, tanto da includervi «tutti i tipi di sensazioni gradevoli e sgradevoli»¹².

Tale posizione la si trova in Henry Sidgwick. Per l'autore l'individuo possiede desideri fondamentali anche per cose che non sono il semplice piacere e il sollievo dal dolore: un soggetto può compiere un'azione che può essere definita per lui la peggiore in termini di piacere sensibile, ma la migliore per raggiungere uno stato di benessere.¹³ In questa visione le esperienze piacevoli hanno in comune esclusivamente il fatto di essere desiderate: il piacere si identifica negli stati di coscienza desiderati. Non esiste un unico stato mentale identificabile come uno stato del sentire piacevole, piuttosto molte sensazioni o esperienze diverse apprese come desiderate per se stesse. Riprendendo Parfit: «Piaceri e dolori hanno in comune di essere in relazione con i nostri desideri. Nell'uso della parola «dolore» che ha significato razionale e morale, sono dolori tutte le esperienze indesiderate; e un dolore è tanto maggiore o tanto più negativo, quanto più è

11 Cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pp. 8-9.

12 Cfr. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londra, 1874; trad. it. di M. Mori *I metodi dell'etica*, Il saggiatore, Milano, 1995, libro II, cap. I, pag. 154.

13 Cfr. *Ivi*, pp. 77-91.

indesiderato. Analogamente, sono piaceri tutte le esperienze desiderate; e un piacere è tanto maggiore o tanto più positivo, quanto più è desiderato. Queste sono le tesi dell'edonismo della preferenza. Secondo tale concezione, di due esperienze, una è più piacevole, se la si preferisce all'altra»¹⁴.

Non facendo necessariamente propria l'accezione comune delle parole piacere e dolore, tale posizione descrive il benessere come ciò che è piacevole per il soggetto in quanto egli preferisce tale evento a un altro. A essere piacevole è ciò che si desidera. Nonostante il senso ampio assegnato al termine piacere, nell'edonismo della preferenza il significato di piacere non cambia:¹⁵ il soggetto sceglie uno stato di cose piuttosto che un altro perché lo preferisce e, preferendolo, prova piacere per esso. La differenza rispetto all'edonismo rigido consiste esclusivamente nel relazionare il piacere con i desideri individuali e nel determinarlo in base ad essi: il benessere consiste negli stati mentali che il singolo desidera e che, di conseguenza, incrementano il suo piacere.

Anche l'edonista contemporaneo Fred Feldman prende le distanze dal rigido edonismo; egli, infatti, sostiene la necessità di una corretta formulazione dell'edonismo in grado di evidenziare la distanza dal comune «sensory hedonism»¹⁶. L'edonismo sensoriale – che definisce il piacere come un *feeling*, una sensazione – approda a dei risultati che, secondo Feldman, si discostano da ciò che consideriamo un bene per il soggetto.

L'autore sottolinea che «if we use the word 'feeling' strictly and literally, we use it in such a way that something counts as a feeling only if it is something we can really feel, or sense. Consider, for example, a feeling of pressure on your back when getting a massage. In such a case there is an immediate sensory quality – the feeling of pressure on the back. That's a paradigm case of a feeling»¹⁷. Altri esempi di piaceri sensoriali sono il prurito, la percezione di caldo e freddo, e così via; questi tipi di piaceri strettamente legati alla sensazione non devono essere confusi con i piaceri attitudinali, ovvero quei piaceri necessariamente diretti verso stati di cose che hanno rilevanza per il soggetto.¹⁸

14 D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 625.

15 Cfr. *Ibidem*.

16 F. Feldman, *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, op. cit., pag. 610.

17 *Ivi*, pag. 606.

18 «The attitudinal feeling is different from the sensory feeling in some important ways. For one thing, there is a difference about truth. It makes just about no sense to say that a strict feeling is either true or false. Suppose I step into a tub of water and I get a feeling of hotness in my toe. Suppose the water is really not hot. Still, my feeling itself is not false. At most we can accuse it of being misleading. If in addition I have the propositional attitude misleadingly called 'the feeling that the water is hot,' but it

Feldman spiega la differenza tra piaceri (dolori) sensoriali e piaceri (dolori) attitudinali attraverso un chiaro esempio.¹⁹ Immaginiamo che uno scienziato riesca a sintetizzare una sostanza in grado di eliminare ogni capacità di provare sensibilità e la testi su se stesso. La formula funziona e lo scienziato non è più in grado di provare alcuna sensazione piacevole o dolorosa che sia. Nonostante ciò, allo scienziato fa piacere che la formula funzioni, in quanto ne è soddisfatto, ne gioisce, ne è entusiasta e così via. Immaginiamo poi che dopo molte ore di privazione sensoriale lo scienziato realizzi che il funzionamento del suo sistema nervoso è compromesso: anche se incapace di provare sensazioni, egli è dispiaciuto, in quanto si rammarica di possedere danni neurologici. Tale esempio, mostra che il piacere non è interpretabile esclusivamente nei termini di sensibilità: lo scienziato nonostante sia completamente privo della capacità di provare sensazioni, è comunque capace di certi stati mentali intenzionali: gli fa piacere che la sua scoperta funzioni e gli dispiace che il suo sistema nervoso sia compromesso. Per quanto egli non possa più provare la sensazione del piacere e del dolore, egli ha un atteggiamento mentale positivo (gli fa piacere che) e un atteggiamento mentale negativo (gli dispiace che) verso uno stato di cose. Questi stati mentali sono attitudini proposizionali, esattamente come le credenze e i desideri. I piaceri (o dolori) attitudinali descritti da Feldman sono diretti verso entità intenzionali (stati di cose o proposizioni), possiedono una durata e sono capaci di gradi di intensità.

Il benessere è una questione di *enjoyment* che, per l'autore, non è un *feeling*, ma una *attitude*.²⁰ Per Feldman «what makes a life go well for the one who lives it is fundamentally a matter of enjoyment. The one who lives the life enjoys, or “takes pleasure in”, the things that befall him in that life»²¹.

isn't hot, then this attitude is more naturally said to be false. After all, it is just the false belief that the water is hot. Another difference concerns phenomenological or apparent location. Whereas the sensory feeling of heat is located in my foot [...], it makes little sense to talk of the apparent location in my body of my feeling that the water is too hot. If it needs a location, I guess I would be happier just to say that it is located wherever I am. Genuine sensory feelings do not have propositional contents; they often do have locations. If there were sense data, feelings would be among them». *Ibidem*.

19 F. Feldman, *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties, And Plausibility of Hedonism*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 64-65.

20 «Like so many other attitudes, it takes propositional entities (or states of affairs) as its objects. Thus, suppose I am reading an insightful and amusing philosophy paper. Suppose I find the paper to be enlightening and entertaining. In such a case, it makes sense to say that I am enjoying various facts about the paper. More ponderously, we might say that as I read the paper, I take attitudinal pleasure in the fact that the paper is so well written, or in the fact that it is filled with such interesting arguments and insights. Perhaps I take pleasure in the fact that the examples are so apt. To enjoy some state of affairs is to take attitudinal pleasure in this way in it. Attitudinal pleasure is a mode of consciousness. It is a way of being aware of a state of affairs». F. Feldman, *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, op. cit., pag. 607.

21 *Ivi*, pag. 605.

In conclusione, le posizioni dell'edonismo della preferenza e dell'edonismo attitudinale propongono una teoria ancora più soggettiva del benessere. Per quanto entrambe pensino sempre al benessere come a uno stato mentale piacevole, tutte e due le dottrine ritengono che tale stato di coscienza non sia definibile mediante un unico stato del sentire, bensì attraverso i particolari desideri o le precise attitudini del soggetto interessato.

§ 2. Obiezioni alle teorie edonistiche

Alle teorie edonistiche vengono mosse diverse obiezioni. La posizione più criticata è quella del edonismo rigido, che raccoglie valutazioni negative anche da parte di alcuni edonisti che, come si è visto, prendono le distanze dal rigore dell'edonismo di Bentham per sviluppare teorie che, pur considerando sempre il benessere come uno stato mentale piacevole, giungono a definire il piacere in base ai desideri o alle attitudini dell'individuo.

Nei prossimi tre paragrafi esaminerò le tre principali critiche nei confronti dell'edonismo; le prime due sono maggiormente (anche se non completamente) rivolte al edonismo rigido, mentre la terza è da considerarsi una critica all'edonismo in generale.

§ 2.1. Qualità o quantità? Distinzione tra i piaceri

Una delle obiezioni da sempre fatte all'edonismo consiste nel sottolineare quanto sia degradante per l'uomo supporre che la vita non abbia altro fine più alto del piacere;²² tale critica, che equipara l'edonismo a una dottrina degna soltanto di maiali (ai quali appunto i seguaci di Epicuro venivano paragonati), sostiene che gli esseri umani hanno facoltà elevate indipendenti dagli appetiti e, nel momento in cui ne sono consapevoli, vedono la felicità solo in qualcosa che includa la gratificazione di quelle facoltà. Inoltre, per molti autori esistono piaceri incommensurabili; l'idea di considerare tutti i piaceri a

22 Mill ben riporta tale critica: «questa teoria della vita suscita una inverata avversione nella mente di molti [...] Supporre che la vita non abbia altro fine più alto del piacere (così si esprimono), altro oggetto migliore o più nobile da desiderare e a cui ambire, è cosa che costoro definiscono come assolutamente meschina e abietta: una dottrina degna soltanto di quei porci, cui un tempo venivano paragonati sprezzantemente i seguaci di Epicuro; e paragoni altrettanto eleganti vengono talvolta riservati ai moderni sostenitori di questa dottrina». J. S. Mill, *Utilitarianism*, in «Fraser's Magazine», ottobre, novembre, dicembre 1861; trad. it. sulla quarta ed. del 1871 di E. Mistretta, *L'utilitarismo*, in Id. *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 1999, pp. 241-242.

un pari livello viene respinta, ad esempio, da Martha Nussbaum, per la quale il termine piacere

suggerisce unicità e commensurabilità, mentre la vita reale propone differenza e incommensurabilità. Pensiamo alla soddisfazione di consumare un buon pranzo. Come possiamo paragonarla al piacere o alla soddisfazione che ricaviamo dall'aiutare un amico in difficoltà, o dal crescere un figlio, o dall'ascoltare un intenso brano musicale? Come potremmo anche solo tentare di paragonare la soddisfazione nell'ascolto della 10ª sinfonia di Mahler al piacere che si prova gustando un buon gelato? L'idea stessa sembra assurda. In genere non facciamo confronti di questo tipo: pensiamo che la vita umana contenga piaceri, o soddisfazioni, di tanti tipi diversi.²³

Nell'ottica di Bentham l'idea di confrontare il piacere di mangiare un gelato con il piacere di ascoltare musica classica non è assurda: esiste un'unica scala del valore. Ma il benessere, ciò che è buono per il soggetto, può essere identificato nei suoi piaceri più grandi anche se superficiali ed elementari? È sufficiente definire il piacere in termini quantitativi? Se Bentham risponde affermativamente respingendo l'obiezione, al contrario John Stuart Mill accoglie la critica, ritenendo che il piacere non possa essere determinato esclusivamente in termini quantitativi.

Mill sottopone a revisione l'utilitarismo di Bentham, attenuandone in certi casi la radicalità e la nettezza. Pur rimanendo all'interno di un rigido edonismo (piacere e dolore sono sempre le uniche cose che contano²⁴), si distanzia dalla teoria benthamiana sostenendo che il piacere non possa essere determinato esclusivamente in termini quantitativi. Per Mill non risulta «una sola dottrina epicurea della vita che non assegni ai piaceri dell'intelletto, dei sentimenti e dell'immaginazione, nonché ai piaceri dei sentimenti morali, un valore molto più alto, proprio in quanto piaceri, rispetto a quelli della semplice sensazione»²⁵. L'autore crede sia possibile – e doveroso – distinguere tra piaceri superiori e inferiori: prendendo in considerazione la qualità degli stati mentali si può «riconoscere che alcuni tipi di piaceri siano più desiderabili e apprezzabili di altri [...] Sarebbe assurdo supporre che la valutazione dei piaceri dipenda solo dalla quantità,

23 M. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 2011; trad. it. di R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, Il Mulino, Bologna, 2012, pag. 56.

24 Mill abbraccia il rigido edonismo già sostenuto da Bentham: il piacere e la liberazione dal dolore sono «le uniche cose desiderabili come fini; e [...] tutte le cose desiderabili [...] sono desiderabili o per il piacere insito in esse o come mezzo per promuovere il piacere e prevenire il dolore». J. S. Mill, *Utilitarianism*; trad. it. *L'utilitarismo*, op. cit., pag. 241.

25 *Ivi*, pag. 242.

quando invece per valutare tutte le altre cose si prende in considerazione anche la qualità, oltre alla quantità»²⁶. Pur affermando con insistenza che il piacere e il dolore sono le sole cose che contano nella determinazione di ciò che è buono per il soggetto (e non solo), Mill precisa la necessità di differenziare qualitativamente i piaceri. Tale differenza è individuata da tutti coloro che, avendo esperienza di differenti specie di piaceri, riconoscono come essa si distingue dalla semplice valutazione di intensità e durata.²⁷

Così facendo, l'autore attua una revisione dell'edonismo rigido: gli esseri umani sono mossi esclusivamente da piacere e dolore, che vanno considerati come degli stati del sentire, tuttavia è possibile individuare qualità diverse di piacere. La descrizione del benessere non cambia a livello formale, in quanto anche nella posizione di Mill è da intendersi come ciò che viene esperito come più piacevole dal soggetto; tuttavia a livello sostanziale, cambiando la definizione del piacere, muta anche quella del benessere: ciò che migliora la vita del soggetto coincide con l'esperienza qualitativamente più piacevole che, secondo Mill, andrà nella direzione di ciò che più impegnerà le facoltà più elevate.

Ben poche creature umane acconsentirebbero di esser tramutate in un animale inferiore, neanche se si promettesse loro di potersi concedere tutti i piaceri di quell'animale; nessun essere umano intelligente acconsentirebbe a diventare uno sciocco, nessuna persona istruita vorrebbe essere un ignorante, nessuna persona dotata di sentimenti e di coscienza vorrebbe essere egoista e meschina, anche quando fossero tutti convinti che è più soddisfatto lo sciocco, l'ottuso o il furfante per ciò che ha, di quanto lo siano loro per ciò che a loro è toccato.²⁸

Se per Bentham i piaceri non si differenziano qualitativamente, ma solo per la quantità, tanto che il piacere del gioco della pulce vale tanto quanto quello della poesia, per Mill non può dirsi lo stesso: il gioco della pulce procura un piacere minore rispetto al leggere poesia; non basta la quantità nella definizione del benessere, è necessaria una definizione qualitativa del piacere in quanto gli esseri umani possiedono un «senso di dignità [...] che è in qualche modo proporzionale alle loro facoltà più elevate, anche se la proporzione non è mai esatta; chi lo sente con forza, lo sentirà come una parte così essenziale della propria felicità da non poter desiderare nulla che gli sia avverso, se non

26 *Ivi*, pag. 243.

27 Cfr. *Ivi*, pp. 243-247.

28 *Ivi*, pp. 243-244.

forse per un attimo»²⁹. Per l'autore l'utilità presenta più dimensioni: vanno effettuate distinzioni qualitative nell'ambito dell'utilità, esistono piaceri superiori e piaceri inferiori. Apportando tale modifica alla posizione di Bentham, Mill arreca alcune difficoltà alla teoria del rigido edonismo.

Innanzitutto, il sensismo benthamiano fornendo una scala unica del valore rende possibile una misurazione unitaria; Mill ponendo una differenziazione qualitativa rende impossibile tale misurazione (caratteristica fondamentale dell'intero approccio utilitarista). In Bentham un piacere è superiore a un altro solo perché è più grande: ciò rende perfettamente commensurabili e misurabili i due piaceri e, quindi, dà la possibilità di calcolare quale evento apporta un bene maggiore per il soggetto. Una posizione come quella benthamiana permette un effettivo calcolo del benessere; ciò diventa più difficile nell'approccio di Mill. L'affermazione che un piacere (ad esempio, l'ascolto di musica classica) è superiore qualitativamente a un altro (ad esempio, il mangiare un gelato) porta la difficoltà di comparare le due grandezze: essendo di qualità diverse risulta arduo un confronto.

Inoltre, tale modifica di Mill potrebbe essere interpretata come un allontanamento dalle teorie soggettive edonistiche del benessere. La scelta di interpretare il piacere qualitativamente porta a un approccio che tende a fornire una precisa definizione di ciò che è bene per il soggetto. Per Mill i piaceri intellettuali, morali ed estetici, per esempio, hanno un peso maggiore rispetto ai piaceri corporei, anche se hanno uguale intensità e durata. «Thus a life full of the pleasures of studying Shakespeare could be a better life than one devoted to breaking crockery while drunk, even if the latter contains a greater *quantity* of pleasure. Mill bases his assessment of the greater value of these “higher” pleasures on the contention that people who are acquainted with both higher and lower pleasure invariably prefer the higher»³⁰. Una simile posizione appare più oggettiva che soggettiva: indicando il benessere nei piaceri qualitativamente più elevati, si suppone che in ogni caso sia da scegliere un piacere superiore (ad esempio un piacere intellettuale) a un piacere inferiore (ad esempio un piacere corporeo). Per Mill tale scelta avviene naturalmente. Tuttavia, «non è forse vero che spesso preferiamo i piaceri più bassi a quelli più elevati? Non è forse vero che a volte preferiamo restarcene stravaccati sul divano a guardare telefilm, anziché leggere Platone o andare all'opera? E non è forse possibile dare la preferenza a simili occupazioni del tutto superficiali, anche

29 Ivi, pp. 244-245.

30 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

senza attribuire loro un particolare valore?»³¹. Mill stesso presenta questa obiezione³², affermando che dipende da debolezza di carattere, indolenza, o egoismo in cui è possibile sprofondare a causa delle condizioni di vita e dell'ambiente circostante; per Mill «gli uomini perdono le loro aspirazioni più alte, così come perdono i loro gusti intellettuali, perché non hanno tempo o occasione per dedicarvisi; e si danno a piaceri inferiori, non perché deliberatamente li preferiscano, ma o perché sono gli unici cui hanno accesso oppure gli unici di cui riescono ormai a godere»³³. Tali affermazioni sembrano delineare un'idea precisa di cosa considerare per il benessere di un individuo, un'idea determinabile a priori del singolo punto di vista individuale. Ciò sembra confermato da un passo in *Utilitarianism*: «se ci si domanda quale fra due piaceri sia meglio concedersi, o quale fra due modi di vivere sia più gradito ai sentimenti, astrazione fatta dai loro attributi morali e dalle loro conseguenze, dobbiamo accettare come definitivo il giudizio di chi è qualificato a darlo perché li conosce entrambi, oppure quello della maggioranza, in caso di giudizi diversi»³⁴. Tale affermazione sembra appartenere più a una posizione in cui i piaceri sono determinati oggettivamente e non soggettivamente.

Un'altra obiezione direttamente collegata alla distinzione dei piaceri è quella che fa riferimento ai piaceri immorali. Immaginiamo, ad esempio, una vita in cui il massimo benessere sia conseguito arrecando sofferenza ad altre persone, come potrebbe essere per un sadico; oppure una vita in cui il vizio e la voluttà siano esaltati come gli unici mezzi per incrementare la qualità della vita, come descritto all'interno di *La filosofia nel Boudoir* di de Sade³⁵. Per i critici esistenze simili non possono essere considerate come vite in cui viene realmente incrementato il benessere. Tuttavia, gli edonisti replicano sostenendo che, benché sia vero che, normalmente, siamo tutti propensi a reputare esistenze simili negativamente in quanto coinvolgono diverse attività immorali, il giudizio negativo attribuito a queste vite coinvolge, appunto, il piano morale e non quello del benessere. Ciò che conta in una teoria del benessere è ciò che incrementa la qualità della vita per la persona che la vive e, in effetti, possiamo affermare che persone terribili su un piano morale, conducano vite estremamente appaganti per loro e in cui il

31 M. Sandel, *Justice. What's the right thing to do?*; trad. it. *Giustizia. Il nostro bene comune*, op. cit., pag. 65.

32 Cfr. J. S. Mill, *Utilitarianism*; trad. it. *L'utilitarismo*, op. cit., pp. 245-247.

33 *Ivi*, pp. 246.

34 *Ibidem*.

35 D. A. F. de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, 1795; trad. it. di Binni *La filosofia nel boudoir*, Garzanti, Milano, 2004.

livello di benessere sia elevato. La maggior parte degli edonisti sostiene fermamente l'esigenza di soggettività all'interno di una teoria del benessere; il fatto che un piacere soggettivo possa non soddisfare i requisiti richiesti dalla morale o dalla civiltà non è da considerarsi problematico. Il benessere è soggettivo e solo il diretto interessato può definire ciò che migliora la sua qualità di vita.

§ 2.2. *Piacere: stato del sentire o stato desiderato?*

A una prima lettura, dunque, sembra che l'edonismo rigido nella formulazione di Bentham si ponga come una teoria del benessere radicalmente soggettiva: definendo il piacere esclusivamente in termini quantitativi, non giudica a priori ciò che è piacevole e, quindi, ciò che è intrinsecamente buono per il soggetto. Tuttavia, tale prerogativa espone la teoria ad altre critiche provenienti direttamente da posizioni soggettiviste. Il rigido edonismo interpretando il piacere come uno *state of feeling* rischia di non cogliere realmente ciò che è buono per il soggetto, perché rende sufficiente e necessaria l'esperienza di una sensazione di piacere per determinare il benessere. Come si è visto, per autori come Sidgwick e Feldman, è possibile indicare determinati stati di coscienza consapevolmente voluti e ricercati dal soggetto per incrementare la propria qualità di vita privi di piacere sensibile.

È il caso in cui, ad esempio, l'individuo sceglie razionalmente per se stesso una condizione di sofferenza fisica perché la predilige ad altre soluzioni. Griffin riporta l'esempio di Freud³⁶, che alla fine della propria vita, malato e sofferente, rifiuta i farmaci – tranne l'aspirina – in quanto preferisce pensare nel dolore piuttosto che non essere in grado di pensare con chiarezza. Nell'ottica del rigido edonismo tale scelta risulta contraria al benessere, in quanto esso viene strettamente concepito come *uno* stato del sentire. «Can we find a single feeling or mental state present in both of Freud's options in virtue of which he ranked them as he did? The truth seem, rather, that often we just rank options, period. Some preferences – Freud's seem to be one – are basic»³⁷. Tale formulazione della teoria per alcuni risulta insufficiente, in quanto mostra di non dare la priorità a ciò che procura un maggior grado di soddisfazione all'individuo coinvolto. Scegliere di essere intontito dai farmaci per sopperire al dolore sensibile avrebbe contribuito a un abbassamento del livello di benessere, «so, if the mental state account

36 Ricordato anche da Parfit. Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 625.

37 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 8.

takes this simple form, the objections to it are insurmountable»³⁸.

Tale critica è evidente nella posizione di Feldman, il quale, proponendo la sua teoria dell'edonismo attitudinale, respinge l'idea che un piacere possa essere determinato semplicemente da uno *state of feeling*. «Sensory Hedonism implies that Stoicus did not have a good life. This follows from the fact that the life of Stoicus did not contain any episodes of sensory pleasure. But if Stoicus was happy with his life, and enjoyed the experiences that came his way, and got precisely what he wanted at every moment, it seems strange to say that there was nothing good about his life»³⁹. L'esempio dello stoico, secondo l'autore, mostra che la teoria del *sensory hedonism* è errata, in quanto non considera realmente ciò che arreca piacere o soddisfazione al soggetto. Il piacere, sottolinea, non è un «feeling», bensì una «attitude».

Anche per Parfit non è possibile definire il benessere attraverso la teoria del rigido edonismo: «coloro che professano un rigido edonismo assumono, erroneamente, che piacere e dolore siano due tipi distinti di esperienza». Tuttavia, ciò che viene ricercato dal soggetto non sembra avere alcuna qualità caratteristica comune; se mettiamo a confronto diversi piaceri come «spegnere un'intensa sete, appagare una voglia, ascoltare musica, venire a capo di un problema intellettuale, sapere che il proprio figlio è felice, ciò che appare comune non è una qualità, bensì l'essere in relazione con i desideri»⁴⁰.

L'edonismo della preferenza e l'edonismo attitudinale, non facendo necessariamente propria l'accezione comune delle parole piacere e dolore, superano la sgradita conseguenza del rigido edonismo, in cui ciò che incrementa il benessere può arrivare ad essere un evento spiacevole per il soggetto, un evento non vissuto dall'individuo come un bene per se stesso. Nel caso dell'edonismo della preferenza, essendo piacevole ciò che si desidera, di due esperienze quella più piacevole sarà quella preferita. Nel caso citato di Freud, dei due stati mentali sicuramente l'assenza di sofferenza è la più piacevole da un punto di vista di piacere sensibile. Tuttavia, dato che per il soggetto interessato è uno stato migliore pensare con lucidità anche se nel dolore, la sua vita andrà meglio se procederà come lui preferisce. Nel caso dell'edonismo attitudinale di Feldman, lo stoico è felice della propria vita, in quanto prova piacere nell'esercitare quella precisa attitudine.

L'edonismo della preferenza e l'edonismo attitudinale sembrano rispettare

38 *Ibidem*.

39 F. Feldman, *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, op. cit., pag. 611.

40 Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pp. 624-625.

maggiormente la libertà di scelta dell'individuo rispetto alla teoria del rigido edonismo.

Heathwood fa notare questo aspetto:

There are two main views of the nature of pleasure. On the felt-quality theory, pleasure is a single, uniform sensation or feeling, in the same general category as itch sensations or nauseous feelings (only pleasant!). On the attitudinal theory, pleasure fundamentally is, or involves, an attitude – a pro-attitude that we can take up towards other mental states, like itches and nauseous feelings, or states of the world. It would seem that whether hedonism qualifies as an objective or a subjective theory depends on which general approach to the nature of pleasure is correct. If a felt-quality theory is true, and pleasure is just one feeling among others, a feeling one may or may not care about, want, or like, then pleasure, if good, would seem to be an objective good, and hedonism an objective theory of well-being. But if pleasure is instead a pro-attitude, or essentially involves some pro-attitude, then pleasure, if good, would seem to be a subjective good, and hedonism a subjective theory of well-being.⁴¹

§ 2.3. *La macchina dell'esperienza*

Tutte le teorie che identificano il benessere con stati di coscienza del singolo – sia valutandoli come stati del sentire in accordo con l'edonismo rigido, sia indicandoli negli stati desiderati, in accordo con l'edonismo della preferenza – si espongono a una comune obiezione: ciò che è buono per l'individuo non può essere determinato solamente attraverso il suo stato mentale senza prendere in considerazione lo stato del mondo esterno. Secondo la critica il problema di queste posizioni è ravvisabile nel non considerare come tali stati mentali siano prodotti e nemmeno se tali stati abbiano un corrispettivo nella realtà. Per chiarire tale complicazione molti autori fanno riferimento all'esperimento mentale della macchina dell'esperienza di Robert Nozick. In *Anarchia, stato e utopia*⁴² Nozick, secondo i critici, mostra che oltre agli stati mentali – alla percezione della propria vita dall'interno – vi sono altre cose che contano nella vita di un individuo. Supponiamo esista una macchina capace di fornire qualsiasi esperienza, di provocare qualunque *state of feeling*, qualsiasi *state of mind* si desideri. Appurato questo, e constatato che una volta collegati alla macchina si trascorrerebbe la vita

41 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

42 Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974; trad. it. di G. Ferranti *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano, 2000, pp. 63-65.

galleggiando all'interno di una vasca con elettrodi applicati al cervello, si sceglierebbe di usufruire di tale marchingegno per tutto l'arco dell'esistenza preprogrammando le proprie esperienze? Secondo l'autore la maggioranza delle persone non sceglierebbe di attaccarsi alla macchina, in quanto preferirebbe una vita fatta di scelte e attività, anche sapendo in anticipo che molte di esse finiranno in frustrazioni. Le teorie dello stato mentale determinano il benessere di un individuo esclusivamente in base al suo stato di coscienza; tuttavia tale esperimento mentale manifesta che – almeno per molti – oltre all'esperienza interna esistono altre cose di valore: non solo gli stati mentali contano. Gli uomini danno importanza anche ad altro: agli individui importa *fare* delle attività, *essere* in un certo modo, avere contatti reali e non solo virtuali o immaginari.

I critici propongono tale esperimento mentale per mostrare la scorrettezza di una teoria edonistica del benessere: se la qualità della vita dipendesse dagli stati mentali piacevoli, le persone sceglierebbero di attaccarsi alla macchina, ma dato che ciò non avviene, l'edonismo non è soddisfacente quando si tratta di una teoria del benessere.

Feldman in *What We Learn from the Experience Machine*⁴³ fornisce una risposta all'obiezione basata sull'esperimento mentale di Nozick; secondo l'autore le interpretazioni che alcuni commentatori hanno dato a questo argomento col fine di attaccare la posizione edonistica – o, in generale, le teorie dello stato mentale – sono scorrette e falliscono nel loro intento. Dedurre che il rifiuto di vivere attaccati alla macchina dell'esperienza sia dovuto a una valutazione che il soggetto compie dopo aver comparato il valore del benessere di una vita passata collegato alla macchina e di quello di una vita trascorsa non attaccato ad essa è del tutto implausibile.

L'ultima interpretazione del passo di Nozick (*Third Anti-Ethical Hedonism Argument*) citata da Feldman è presentata dall'autore come la migliore e viene schematizzata in questo modo⁴⁴:

1. Se un individuo completamente interessato al proprio benessere, razionale e

43 F. Feldman, *What we Learn from the Experience Machine*, in Id. J. Meadowcroft and R. Bader (a cura di) *The Cambridge Companion to Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press, 2011.

44 Presento solo il terzo argomento in quanto comprende gli altri due. Le altre due interpretazioni sono del tutto simili alla Terza, tuttavia presentano delle mancanze. La *First Anti-Ethical Hedonism Argument* sostiene: (1) Se tu fossi nello Scenario di Nozick non ti collegheresti alla macchina per ottenere una «Life on Experience Machine» (LEM). Seguiresti la tua «Actual Life» (AL), (2) Se 1, allora la LEM non ha un *well-being* maggiore della AL (3) Quindi, «ethical hedonism is false». Il *Second Anti-Ethical Hedonism Argument* presenta problemi simili. Tale interpretazione sostiene che: (1) Se tu fossi nello Scenario di Nozick e conoscessi oltre ogni dubbio che LEM sarà più piacevole di LA, «and you were welfare selfish», tu comunque non ti collegheresti alla macchina per ottenere una LEM. Seguiresti la tua «Actual Life» (AL); (2) Se 1, allora la LEM non ha un *well-being* maggiore della AL; (3) Se 2, allora «ethical hedonism is false»; (4) Quindi, «ethical hedonism is false». Cfr. *Ivi*.

intelligente fosse nello scenario di Nozick e sapesse oltre ogni dubbio che una vita collegata alla macchina dell'esperienza sarebbe più piacevole di una vita trascorsa non attaccato ad essa, continuerebbe a non preferire la prima rispetto alla seconda.

2. Se (1), allora una vita attaccato alla macchina dell'esperienza non possiede un valore di benessere più grande rispetto a una vita trascorsa non attaccato ad essa.
3. Se (2), la teoria edonistica circa il benessere è scorretta.
4. Quindi, l'edonismo del benessere è falso.

Per Feldman l'errore è rintracciabile nella plausibilità della premessa (1). Un vero edonista, se si trovasse nella situazione descritta dalla prima premessa, sceglierebbe la vita attaccato alla macchina dell'esperienza. Infatti, l'edonista interessato al proprio benessere, razionale e intelligente si limiterebbe a sostenere che, poiché il piacere è ciò che è buono per lui, senza dubbio è preferibile la vita che apporta una quantità maggiore di piacere. Se tale vita è quella attaccato alla macchina dell'esperienza, non avrebbe problemi a sceglierla. Per Feldman questa obiezione è debole perché insiste sul fatto che una persona completamente interessata al proprio benessere, razionale e intelligente non si attaccherebbe mai alla macchina dell'esperienza. Ma, per l'autore, il punto non è cercare cosa vorrebbe fare qualcuno in generale o cosa sia meglio fare, bensì cosa vorrebbe fare una persona interessata al proprio benessere, razionale e intelligente. E se tale persona fosse un edonista, sceglierebbe la vita collegato alla macchina dell'esperienza: l'idea di una vita attaccati alla macchina dell'esperienza è probabilmente rivoltante per i non-edonisti, ma non lo è di certo per un vero edonista che ha come unico interesse aumentare il proprio piacere.

Data la replica di Feldman, sembra evidente che la distanza esistente tra una teoria dello stato mentale e una teoria dello stato del mondo sia difficile da colmare. Nell'edonismo non è presente un errore di fondo come sembrano sostenere i critici: per un edonista ciò che conta nella determinazione del benessere resta sempre lo stato di coscienza di un individuo.

TEORIE DELL'APPAGAMENTO DEI DESIDERI

§ 1. L'appagamento dei desideri

Per alcune teorie, una persona che viva esclusivamente in base alla propria esperienza mentale può non ottenere tutto ciò che vorrebbe per il proprio benessere. Sicuramente alcuni desideri riguardano delle esperienze, ma altri concernono degli stati del mondo esterno. Se l'edonismo sostiene che il bene per l'individuo consiste in ciò che gli procura piacere (sia esso un unico stato mentale come nel rigido edonismo, oppure più stati mentali come nell'edonismo della preferenza o attitudinale), le dottrine dell'appagamento dei desideri affermano che è ottenere ciò che desideriamo a far andare la vita nel migliore dei modi. Secondo queste ultime teorie per un individuo è meglio ciò che appagherà nel corso della vita i suoi desideri nel migliore dei modi. In base a questo approccio ciò che conta nella valutazione del benessere non è solo l'esperienza soggettiva, ma anche i cambiamenti che avvengono nel mondo. Per un uomo che dà importanza alle relazioni, ad esempio, la vita aumenta di valore se è circondato da amici sinceri che mai lo ingannerebbero.¹ Basandosi sulle teorie dello stato mentale per tale individuo la vita può apparire di buona qualità anche se in realtà è circondato da scaltri imbroglioni: non sapendo che chi reputa amici devoti sono, in realtà, furbi ingannatori vive convinto di godere un'ottima esistenza. Se per le teorie dello stato mentale è sufficiente che percepisca di non essere ingannato per registrare un aumento di benessere all'interno della vita del soggetto, per le teorie dell'appagamento dei desideri ciò non basta: tale desiderio coinvolge il mondo esterno, considerare solamente lo stato di coscienza del singolo non può dirsi sufficiente. Il desiderio soggettivo deve trovare realizzazione nella realtà per essere effettivamente considerato nel calcolo del benessere (seguendo l'esempio, la credenza di non essere ingannato deve essere vera; se, al contrario, tale credenza non possiede un corrispettivo nella realtà, per l'uomo è negativo

¹ Tale esempio è ripreso sia da Parfit, sia da Scanlon. Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 626 e T. M. Scanlon, *The Status of Well-Being*, op. cit., pag. 97.

anche se è certo che il suo desiderio sia realizzato).

Nella storia della filosofia, molti pensatori hanno sostenuto l'importanza della soddisfazione dei desideri. Malgrado le differenze tra le varie posizioni, è possibile identificare degli argomenti generali condivisi.

Come prima cosa, i teorici dell'appagamento dei desideri si appellano all'idea intuitiva della soggettività del benessere; se per una dottrina che consideri il benessere è fondamentale ritenere cosa sia buono per il soggetto, allora è determinate considerare il preciso punto di vista di quell'individuo. Ciò che è intrinsecamente buono per un individuo deve essere connesso a ciò che egli trova in qualche modo convincente, o attraente, o piacevole, o invitante (almeno nei casi in cui si tratti di un soggetto razionale e consapevole). È difficile credere che un soggetto possa avere un incremento del proprio benessere ottenendo qualcosa che reputa totalmente indifferente. Tale presupposto è simile a quello sostenuto dagli edonisti, ma per i teorici dell'appagamento dei desideri, come si è detto, non conta esclusivamente l'esperienza e lo stato mentale del soggetto, perché ad essere determinante è anche lo stato del mondo; inoltre, i sostenitori dell'appagamento dei desideri mettono in evidenza che alcune persone non attribuiscono al piacere un valore così elevato da considerarlo sempre ciò che è buono per loro. Per il soggetto non solo è fondamentale ottenere qualcosa per incrementare il proprio benessere, ma può essere anche determinante ottenere qualcosa di diverso da un'esperienza piacevole per aumentare la propria qualità di vita.

Altro punto di contatto tra i teorici dell'appagamento dei desideri risiede nel ritenere che sia proprio la soddisfazione del desiderio a influire sull'incremento del benessere di un individuo. Al contrario, la frustrazione del desiderio di un soggetto, è ciò che determina un peggioramento nella qualità della sua vita.

Nonostante vi siano tali assunti di base, nella teoria dell'appagamento dei desideri sono individuabili due principali posizioni: la teoria dell'appagamento del desiderio effettivo e la teoria dell'appagamento del desiderio ideale.

§ 1.1. Teoria dell'appagamento del desiderio effettivo

La versione più semplice della *desire theory* sostiene che il benessere sia da individuare nella soddisfazione di ogni desiderio effettivo del singolo: ciò che è buono per il soggetto coincide con l'appagamento di tutto ciò che desidera. L'aggettivo *effettivo* («actual») è posto per indicare che il desiderio è formulato dal soggetto in base

ai fatti che conosce – a prescindere che le sue informazioni siano complete o meno – e conseguentemente alle proprie capacità e conoscenze. Di conseguenza, un desiderio effettivo può definirsi un desiderio che il soggetto formula con le idee, competenze e conoscenze che effettivamente possiede.

Tale teoria è raramente sostenuta: non ponendo alcun limite considera un bene per il soggetto qualsiasi tipo di desiderio appagato. Parfit definisce questa posizione la «teoria dell'appagamento indiscriminato», in quanto «afferma che per una persona è meglio ciò che appaga tutti i suoi desideri per tutta la sua vita»², senza alcuna delimitazione o differenziazione della natura dei suoi desideri. Tale approccio assume dei confini molto larghi: un individuo potrebbe avere innumerevoli desideri effettivi. Riprendendo degli esempi proposti da Scanlon, qualcuno potrebbe avere un desiderio riguardo la composizione chimica di qualche stella, oppure potrebbe desiderare di sapere se il colore preferito di Napoleone fosse il blu.³ Nulla impedisce a una persona di desiderare queste cose; tuttavia, pochi sarebbero disposti ad affermare che, nei casi in cui il soggetto sia razionale e consapevole, il suo benessere possa dipendere dalla soddisfazione di desideri di questo tipo, a meno che non vi siano circostanze particolari.⁴ La teoria dell'appagamento dei desideri effettivi nella sua formulazione di base rende un'idea di benessere tanto vasta da apparire indefinita; ciò ha portato diversi autori a porre delle restrizioni, limitando in questo modo i desideri effettivi da considerare nella valutazione del benessere.

Una prima restrizione prevede la considerazione dei desideri effettivi che riguardano se stessi. Questa limitazione ha lo scopo di escludere dalla valutazione di ciò che è bene per il singolo tutti quei desideri che non riguardano direttamente la sua vita: il benessere consiste nell'appagamento dei desideri che interessano – che hanno come soggetto – l'individuo stesso. Parfit denomina l'approccio che prevede questa restrizione «teoria del successo» e ne discute dopo aver presentato il seguente esempio: «supponiamo che io incontri un estraneo affetto da una malattia ritenuta mortale. Egli suscita la mia compassione, sicché desidero intensamente la sua guarigione. Molto tempo dopo,

2 D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 625.

3 Cfr. T. M. Scanlon, *The Status of Well-Being*, op. cit., pag. 100.

4 Come precisa anche Scanlon, vi sono casi in cui desideri di questo genere possono contribuire all'aumento del benessere. Riprendendo l'esempio della composizione chimica della stella, il desiderio di conoscere la sua composizione chimica può essere determinante per un astronomo la cui vita è votata alla conferma o meno della propria teoria sulla composizione chimica della stella. Ovviamente, in questo preciso caso l'appagamento di questo desiderio risulta determinante, ma semplicemente perché la soddisfazione di tale desiderio diventa decisiva per l'intera vita della persona. Ciò difficilmente può dirsi per individui che conducono altre vite. Cfr. *Ibidem*.

quando io ormai ho dimenticato quell'incontro, egli guarisce. Secondo la teoria dell'appagamento indiscriminato dei desideri, questo evento, per me, è positivo e fa sì che la mia vita vada meglio»⁵. L'evento apporta un miglioramento nella vita del soggetto perché soddisfa un suo desiderio, ovvero che l'estraneo guarisca; la teoria dell'appagamento dei desideri effettivi senza restrizioni, prevedendo che qualsiasi desiderio realizzato sia un bene per l'individuo, considera tale avvenimento un atto che ne incrementa il benessere. Tuttavia, sembra difficile sostenere che la guarigione di un estraneo incontrato molto tempo fa e di cui si è perso qualsiasi contatto possa essere considerata un bene per il soggetto. Inserendo la restrizione «*self-regarding desires*»⁶, questo evento non può più essere considerato come un atto che incrementa la qualità della vita dell'individuo preso in esame, in quanto non riguarda specificamente il soggetto desiderante.

Un'altra limitazione si basa sulla distinzione tra desideri locali e desideri globali. Nel primo caso il desiderio si riferisce a una preferenza del momento, indipendente dall'intera vita del soggetto; nel secondo, il desiderio è considerato facendo riferimento a una parte di vita nel suo insieme o a tutta quanta la vita. Nel caso in cui si assuma la versione locale, ci si trova davanti a una «teoria sommativa»: a ogni desiderio, reale o ipotetico, del soggetto per la propria vita viene associato un valore numerico assegnato in base all'intensità del desiderio in questione; tale valore è necessario per valutare il totale dell'appagamento ed effettuare la scelta tra alternative diverse.⁷ Questo approccio può condurre, secondo alcuni, a situazioni alquanto sgradevoli. Parfit ne fornisce un esempio: se qualcuno ci proponesse di diventare dipendenti da una droga generante assuefazione garantendoci la possibilità di appagare sempre e comunque il bisogno della sostanza senza preoccupazione di alcun tipo, paradossalmente noi dovremmo accettare: forse ci turberà l'idea di diventare tossicodipendenti e ci peserà l'inconveniente di

5 D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 625.

6 Tale espressione la si ritrova, ad esempio, sia in Heathwood, sia in Qizilbash. Cfr. C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit. e M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, in «*Economics and Philosophy*», N. 14, 1998, pp. 51-17, pag. 58.

7 «C'è un'altra distinzione che vale sia per l'edonismo della preferenza che per la teoria del successo. Tali teorie sono sommative se tengono conto di tutti i desideri, reali e ipotetici, di una persona per la propria vita. Nel decidere quale sia l'alternativa atta a produrre la massima somma netta di appagamento dei desideri, noi assegniamo un numero positivo a ciascun desiderio appagato e un numero negativo a ciascun desiderio non appagato. Questi numeri saranno più o meno elevati in relazione all'intensità del desiderio in questione [...] C'è un'altra versione di entrambe le teorie che non fa appello nello stesso modo a tutti i desideri e a tutte le preferenze di una persona circa la propria vita. Essa tiene conto non dei desideri e delle preferenze *locali*, ma solo dei desideri e delle preferenze *globali*». D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 629.

doverci ricordare di portare appresso una scorta di droga, ma questi desideri sono molto più deboli di quello che proviamo ogni mattina quando ci pratichiamo un'altra iniezione. In base alla versione locale diventando dei tossicodipendenti la somma totale di appagamento dei desideri accrescerebbe, quindi «facendo di te un drogato, io ti faccio del bene: faccio sì che la tua vita vada meglio»⁸. Alcuni, ritenendo tali possibili conclusioni non plausibili e, soprattutto, non collimanti con ciò che è buono per l'agente, assumono la restrizione «*global desires*»⁹, sostenendo che nella valutazione del benessere bisogna considerare solo i desideri che una persona ha nei riguardi di una parte della propria vita considerandola nel suo insieme o nei riguardi di tutta quanta la propria vita. Tenendo presente la valutazione globale che lo stesso soggetto interessato fa nel momento in cui desidera o preferisce, si evita di reputare buono per l'individuo qualcosa che è contrario al suo benessere. «Supponiamo – scrive Parfit – che io possa scegliere tra una vita che dura cinquant'anni, ma di qualità estremamente elevata, e una vita che dura un numero indefinito di anni, ma che è a malapena degna di essere vissuta. Nella prima alternativa, i miei cinquant'anni di vita sarebbero estremamente positivi, quale che sia la teoria sulla base della quale li valutiamo: sarei molto felice, realizzerei grandi cose, farei del bene, amerei molte persone e ne sarei riamato. Nella seconda alternativa, la mia vita sarebbe bensì sempre degna di essere vissuta, ma in misura alquanto ridotta; sul suo conto non si potrebbe dire nulla di negativo: ognuna della sue giornate porterebbe con sé una piccola quantità di modesti piaceri. Secondo le teorie sommative, questa seconda esistenza, se durasse sufficientemente, per me sarebbe migliore. [...] Io non credo che la seconda alternativa mi darebbe una vita migliore. Perciò respingo le teorie sommative. È probabile, in entrambe le alternative, io preferirei globalmente la prima. Dal momento che le teorie globali implicano che la prima alternativa mi darebbe una vita migliore, io le considero più plausibili».¹⁰

§ 1.2. Teoria dell'appagamento del desiderio ideale

Secondo alcuni autori, non sempre ciò che un individuo desidera è un buono per lui; la maggior parte delle volte ciò accade per ignoranza. Per esempio, un soggetto potrebbe avere il desiderio di mangiare un certo cibo non sapendo che ciò gli causerà

8 *Ivi*, pag. 630.

9 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

10 Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pp. 631-632.

una grave reazione allergica, oppure potrebbe desiderare di assistere a un concerto senza sapere che la performance sarà terribile. La teoria dell'appagamento del desiderio ideale («idealized desire»¹¹) sostiene che il benessere non è connesso ai desideri effettivi del soggetto, bensì ai suoi desideri ideali, intendendo con tale espressione quei desideri che l'individuo avrebbe se conoscesse tutti i fatti rilevanti, se li apprezzasse con chiarezza e se la formazione di tali desideri è avvenuta senza fare errori di ragionamento.

Le persone possono sbagliare e desiderare ciò che è contro il loro interesse. Tale posizione si focalizza sul fatto che non tutti i desideri, una volta soddisfatti, aumentano il benessere: i desideri sono plasmati dalle aspettative, le quali, a loro volta, sono modellate dalle circostanze che influiscono sulla formazione del desiderio stesso. Una teoria del benessere basandosi esclusivamente sulle aspettative delle persone, sugli *actual desires*, rischia di definire buono per l'individuo l'appagamento di un desiderio che, in realtà, per l'interessato non può definirsi tale. Il desiderio effettivo può essere difettoso per diverse ragioni.

Un'anomalia è data dalla possibile mancanza di informazione. Molti desideri dipendono da errori di fatto, da idee formate a seguito di una carenza di dati o notizie; ad esempio, un individuo può arrivare a desiderare intensamente un'operazione chirurgica per risolvere un problema di salute solo perché non sa che basterebbe una pillola per guarire. Inoltre, qualche volta i desideri sono difettosi perché formulati quando non si ha ancora la giusta concezione: «theories need building which will supply new or better concepts, including value concepts. For instance, it is easy to concentrate on desires to possess this or that object, at the cost of the more elusive, difficult-to-formulate, desires to live a certain sort of life. And it is almost impossible to strike the right balance between the two main components of happiness – on the one hand, the discontent that lead to better and, on the other, contentment with one's lot. One needs more than facts and logic to sort those problems out: one needs insight and subtle, perspicuous concepts»¹².

Anche nelle teorie dell'appagamento dei desideri ideali c'è la possibilità di applicare la restrizione *self-regarding desires* vista per la posizione dell'*actual desire*.

11 Cfr. C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit. Griffin si riferisce a questa teoria con l'espressione *informed-desire account*. La posizione di Griffin verrà analizzata nel Capitolo sesto.

12 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 12-13. Qui Griffin accenna subito al fatto che l'informazione non sembra sufficiente: l'avere più informazione non sempre è la soluzione. Sottolinea che ciò che sembra più importante per l'*informed-desire account* è che i desideri hanno una struttura: non sono tutti allo stesso livello. Riprenderò questa tematica al Capitolo sesto quando analizzerò la posizione di Griffin.

Riprendendo l'esempio dello sconosciuto di Parfit, supponiamo che la conoscenza venga approfondita e che il desiderio riferito alla sua guarigione sia ben informato (in quanto si possiede una completa conoscenza della sua vita, del suo carattere, della sua salute, ecc.); ammettendo comunque che a un certo punto i contatti con tale individuo vengano perduti, la sua effettiva guarigione o un suo eventuale peggioramento possono influenzare il benessere del soggetto che ha desiderato tempo prima la sua guarigione? Alcune posizioni sostengono di no: vanno considerati solo i desideri il cui soggetto è l'individuo stesso, omettendo quelli che riguardano altri soggetti.¹³

§ 2. Obiezioni alle teorie dell'appagamento dei desideri

Se il benessere è da intendere come ciò che è buono per la persona, l'espressione “per la persona” richiama alla mente la sua particolare individualità, il suo punto di vista. Le teorie dell'appagamento dei desideri si prefiggono di rispettare tale esigenza.

Come si è visto nei paragrafi precedenti, vi sono diverse posizioni all'interno della dottrina dell'appagamento dei desideri. Secondo alcuni pensatori, tali approcci possiedono dei punti deboli che possono rendere problematica sia la determinazione del benessere dell'individuo, sia il definire cosa possa incrementare la qualità della sua vita.

Nei prossimi paragrafi analizzerò le tre principali obiezioni nei confronti di tale approccio.

§ 2.1. La limitazione ai desideri che riguardano se stessi

Heatwood, sostenitore di un approccio soggettivista del benessere, nel discutere la limitazione della teoria del desiderio ai *self-regarding desires* sostiene che inserendo tale restrizione, la teoria rischia di escludere troppo. Considerando solo quei desideri che hanno come soggetto l'agente desiderante, si potrebbe arrivare alla conclusione di non considerare un bene per il singolo l'appagamento dei desideri che egli ha e la cui soddisfazione gli apporterebbe un miglioramento, ma che non contengono egli stesso come soggetto.

Consider the common desire that one's team win. I don't mean a team one plays for – desires about such a team might count as desires about one's own life, and may qualify as aims – but a team one roots for from a

13 Cfr. R. Dworkin, *Equality of Welfare*, op. cit.

distance. Such desires are certainly not about oneself, and presumably not about one's own life either. And that one's team win is not typically among one's aims or goals; most of us know we have no power over whether our team wins. Thus theories that exclude non-self-regarding desires and desires that are not aims imply, implausibly, that people receive no benefit when their desire that their team win is satisfied.¹⁴

Anche per Parfit la restrizione ai desideri riguardanti la vita dell'agente è criticabile, in quanto non chiarisce cosa, in tal modo, escluda.¹⁵ Una posizione che intenda valutare il benessere dell'individuo considerando esclusivamente i desideri concernenti la sua esistenza potrebbe trovarsi nella condizione di valutare ambigualmente certi desideri. Si prenda l'esempio di Parfit: «supponiamo che io mi trovi in esilio e non possa comunicare con i miei figli. Desidero che essi abbiano un'esistenza positiva». Tale desiderio potrebbe essere interpretato in due modi. Da una parte potrebbe essere visto come un desiderio connesso alla mia vita, ma non riguardante direttamente la mia esistenza e, per questo, non importante nella determinazione del mio benessere: se la qualità della vita dipende dalla soddisfazione di desideri che riguardano la mia persona, tutti i desideri che ho nei confronti di altri non rientrano nel calcolo del benessere. Dall'altra parte, tale desiderio potrebbe, al contrario, essere considerato come altamente determinante per il mio benessere: per quanto stia desiderando qualcosa che riguarda un altro e non me stesso, non solo sono sempre io il soggetto che formula il desiderio, ma potrebbe anche trattarsi di qualcosa indispensabile per il mio benessere. Le opinioni, dunque, si dividono in due poli opposti: alcuni sostenitori della teoria dell'appagamento dei desideri, assumendo la limitazione *self-regarding desires*, potrebbero interpretare l'oggetto del mio desiderio come un evento che non riguarda veramente la mia vita: «qualora, senza che io lo sappia, uno dei miei figli venisse ucciso da una valanga, ciò per me non sarebbe negativo, né farebbe sì che la mia vita vada peggio»¹⁶; altri, potrebbero reputare tale desiderio importante:

Supponiamo che io mi sia sforzato di avviare positivamente i miei figli alla vita; ho cercato di dar loro la miglior educazione, buone abitudini e forza di carattere. Anche in questo caso, ora mi trovo in esilio e non sarò mai in grado di sapere che ne sarà di loro. Supponiamo che, senza che io lo sappia, essi vadano a finir male: uno scopre che l'educazione che io gli ho dato lo condanna alla disoccupazione, l'altro è vittima di una grave

14 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

15 Cfr. D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 626.

16 *Ibidem*.

malattia mentale e il terzo diventa un ladro matricolato. Se la vita dei miei figli si risolve in un fallimento del genere e se questo fallimento è, in parte, il risultato degli errori commessi da me come padre, la teoria del successo giudicherà tale fallimento come negativo per me. Uno dei miei più forti desideri era quello di riuscire come padre, e ciò che accade ora ai miei figli, anche se io non ne so nulla, dimostra che quel mio desiderio non si è realizzato [...] Questo fatto, anche se non ne so nulla, è per me negativo e fa sì che sia vero che ho avuto una vita peggiore.¹⁷

Qual è la corretta interpretazione? Tale desiderio rientra in quello riguardanti la mia vita o no? Non sembra esserci un'unica risposta certa in base a questa teoria.

§ 2.2. La soddisfazione sconosciuta di un desiderio

Agli esempi appena citati si collega un'ulteriore obiezione: anche nel caso in cui si tratti di desideri riguardanti la vita personale del soggetto (e non quella, ad esempio, di uno sconosciuto incontrato per caso e mai più rivisto), è realmente possibile che il benessere di un individuo possa aumentare nel caso in cui si realizzi un desiderio a sua insaputa? Non è forse necessario che il soggetto sappia che il suo desiderio si è avverato per poterne godere e ottenere un effettivo incremento di benessere? Se per ottenere un miglioramento del benessere è necessario che il desiderio abbia effettivo successo nella realtà, sembra altrettanto indispensabile che il soggetto interessato ne sia a conoscenza, altrimenti, paradossalmente, si cade in un errore simile alle teorie dello stato mentale: in entrambi i casi l'individuo è solo parzialmente coinvolto nel suo stesso benessere; infatti, se nella teoria dello stato mentale si registra un miglioramento indipendentemente dal fatto che il soggetto viva realmente il desiderio, nella teoria dell'appagamento dei desideri che riguardano l'individuo il miglioramento avviene anche se egli non sa che il suo desiderio si è avverato. Sembra che Parfit mostri questo aspetto nel momento in cui tratta dei «desideri delle persone circa ciò che accadrà dopo la loro morte»¹⁸. È interessante rilevare che la posizione dell'appagamento dei desideri che riguardano il soggetto – o teoria del successo, seguendo la terminologia di Parfit – per come è formulata, si troverebbe nella condizione di affermare che siccome anche dopo la morte dell'individuo possono verificarsi dei cambiamenti in relazione agli eventi che desiderava, è possibile che avvengano delle modifiche sul giudizio inerente il

¹⁷ *Ivi*, pag. 626-627.

¹⁸ *Ivi*, pag. 627.

benessere di quel soggetto ormai deceduto. Per quanto un sostenitore della teoria del successo respinga tale critica argomentando che bisogna ignorare i desideri dei morti, sembra una difesa insostenibile: «coloro che sostengono questa teoria del successo giudicano negativo il fatto che il mio desiderio non si realizzi, anche se, trovandomi in esilio, io non lo vengo mai a sapere. Che importanza può avere, allora, il fatto che, quando il mio desiderio fallisce, io sono morto? La morte non fa altro che render certo che io non ne verrò mai a sapere nulla. Se giudichiamo irrilevante il fatto che io non venga mai a sapere del mancato appagamento del mio desiderio, non possiamo affermare difendibilmente che la mia morte faccia una differenza»¹⁹.

Occorre che l'individuo sappia che il suo desiderio si è avverato per registrare un incremento del suo benessere: se il fallimento dei figli avviene a insaputa del soggetto, come può empiricamente questo fatto cambiare la sua vita?

Heatwood, nel valutare la restrizione ai desideri che riguardano se stessi, sottolinea che anche nel caso in cui si trovasse il modo di chiarire quali desideri riguardano la vita dell'individuo, si starebbe comunque percorrendo una strada sbagliata, in quanto molti desideri importanti per il soggetto non riguardano la sua vita. L'autore afferma che la limitazione ai *self-regarding desires* è sbagliata e propone una diversa limitazione: «count a desire satisfaction only if the subject is aware that the desire is satisfied»²⁰. Tale alternativa permette al contempo di risolvere diversi problemi: da una parte elimina la possibilità di contare nel benessere del soggetto la soddisfazione di desideri remoti (*remote desires*), come nel caso della guarigione dell'estraneo di cui si è perso qualsiasi contatto, dall'altra permette di considerare l'appagamento di desideri importanti per l'individuo, ma che non hanno egli stesso come soggetto (come nel caso di un desiderio riguardante la vita di una persona amata).

§ 2.3. Il problema dei desideri difettosi

Un'obiezione alle teorie del desiderio consiste nel presentare il caso dei desideri difettosi. Il problema può riassumersi nel fatto che pare un individuo possa desiderare qualcosa che in realtà è un male per lui. Un desiderio viene dunque definito *difettoso* nel momento in cui potrebbe non essere buono per il soggetto soddisfarlo.²¹ Non è difficile

19 *Ivi*, pag. 627-628.

20 C. Heathwood, *Desire Satisfactionism and Hedonism*, in «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», Vol. 128, N. 3, Aprile 2006, pag. 543.

21 «Call a desire 'defective' if it would not be good for the subject to satisfy it». *Ivi*, pag. 544.

pensare a casi in cui l'appagamento di un desiderio risulti un male per l'individuo. È il caso, per esempio, dei desideri mal-informati («*ill-informed desires*»²²) – una persona potrebbe desiderare di bere da un fiume senza sapere che ciò gli causerà un malessere – oppure dei desideri irrazionali («*irrational desires*»²³) – una persona, ad esempio, potrebbe ben sapere che andare dal dentista è un bene per sé, tuttavia potrebbe scegliere di non andarci perché debole di volontà.

Rawls fornisce un'immagine che da molti autori viene ripresa come esempio per esplicitare il problema del desiderio difettoso:

Immaginate [...] un individuo il cui unico piacere sia quello di contare i fili d'erba all'interno di aree geometricamente sagomate quali le aiuole dei parchi e i prati ben curati. Per il resto egli è intelligente e possiede davvero delle abilità sorprendenti, tanto che riesce a sopravvivere risolvendo a pagamento problemi matematici difficili [...] se conveniamo che la sua natura è di trarre diletto da questa attività e non da un'altra qualunque, e che non c'è alcun modo di modificare il suo stato, allora, di sicuro, un piano razionale per lui ruoterà intorno a questa attività. Sarà per lui il fine che regola il programma delle sue azioni, e questo dimostra che è buono per lui.²⁴

L'individuo in questione potrebbe essere in una condizione non pienamente razionale; supponiamo che soffra di una nevrosi particolare e che, nei suoi primi anni di vita, abbia acquisito un'avversione per le relazioni umane; supponiamo, quindi, che egli conti i fili d'erba per evitare di avere contatti con le altre persone. In questo caso il suo perseverare nel contare fili d'erba potrebbe essere descritto come un desiderio irrazionale in quanto tale desiderio è determinato da problemi nevrotici che lo conducono ad avere un atteggiamento non razionale.

Lo stesso esempio potrebbe valere anche per descrivere un desiderio mal-informato: magari l'uomo non sa che può smettere di contare fili d'erba e dedicarsi, conseguendo brillanti risultati, a un particolare settore della matematica applicata.

Alcuni autori – come Brandt – per risolvere il problema dei desideri difettosi pongono la restrizione dei desideri informati e razionali. Tuttavia tale restrizione non garantisce di eliminare il problema: non è detto che un individuo, una volta

22 L'espressione «*ill-informed desires*» viene ad esempio utilizzata da Heatwood. Cfr. C. Heatwood, *The Problem of Defective Desires*, in «*Australasian Journal of Philosophy*», Vol. 83, n. 4, Dicembre 2005, pp. 487-504, pag. 487.

23 *Ibidem*.

24 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1971; trad. it. di U. Santini *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2009, pag. 410.

adeguatamente informato e in una condizione completamente razionale, abbandoni il desiderio considerato difettoso. Si supponga che qualcuno informi l'uomo dell'esempio di Rawls delle sue possibilità e si ipotizzi che il soggetto non sia nevrotico; ora, disponendo di tutte le informazioni e in condizioni completamente razionali, supponiamo che scelga di continuare a contare i fili d'erba. Ciò potrebbe accadere, nulla vieta che un soggetto possa dare tale risposta. A questo punto ci si troverebbe nella condizione di sostenere che il contare fili d'erba per quel soggetto è un bene. Non tutti apprezzeranno tale conclusione. Un tale esito per alcuni, come Parfit, non è accettabile: contare fili d'erba non è ciò che è buono per tale individuo. «Ma il contro-esempio potrebbe essere anche più sgradevole. Supponiamo che la cosa che un uomo di gran lunga preferisce, conoscendo le alternative, sia una vita in cui, senza mai essere scoperto, procura agli altri la maggior quantità possibile di dolori. Secondo la teoria del successo, per quest'uomo una vita del genere sarebbe l'optimum. Conclusioni del genere, potremmo benissimo non sentircela di accettarle»²⁵.

Per Heatwood il problema dei desideri difettosi è risolvibile attraverso la distinzione tra bontà intrinseca («*intrinsic goodness*») per il soggetto e ciò che è tutto sommato buono («*all things considered goodness*») per il soggetto. Per comprendere la distinzione ammettiamo la seguente situazione:

1. il soggetto ha un desiderio X e l'appagamento di questo desiderio incrementerebbe il suo benessere;
2. l'appagamento del desiderio X richiede certe condizioni del mondo esterno;
3. le condizioni esterne ci sono, ma possono essere di due tipi:
 - A) buone: il soggetto appaga il desiderio X e incrementa il suo benessere;
 - B) cattive: il soggetto appaga il desiderio X e si arreca un danno.

Sicuramente possono darsi innumerevoli situazioni in cui una persona desidera X senza sapere che, date le circostanze in cui si trova, se appaga tale desiderio si arreca un danno. Questo porta ad affermare che vi sono casi in cui, tutto considerato, non è la soddisfazione di quel desiderio a essere ciò che è meglio per il soggetto. Il desiderio X resta ciò che è intrinsecamente buono per lui, perché sarebbe proprio la soddisfazione di quel desiderio che, in condizioni A, incrementerebbe il benessere della persona. Tuttavia, dato che l'individuo si trova nelle condizioni B, è tutto sommato buono per lui che non soddisfi il desiderio X.

25 D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 633.

Una cosa può considerarsi *intrinsecamente buona* per il soggetto nel momento in cui è proprio quella cosa che incrementerebbe il suo benessere; una cosa è da reputarsi *tutto sommato buona* per l'individuo se, date le circostanze, è buono per lui farla.

Armed with this distinction, we can see how an actualist desire satisfaction theory can accommodate the obvious fact that we can desire things that are bad for us. Recall the case of the polluted river. The desire satisfactionist should say that it was intrinsically good for the subject to quench his thirst by drinking from the polluted river, since an intrinsic desire (the thirst) was satisfied. But she can and should also say that desire was defective and should not have been satisfied since it was all things considered bad to drink from that river. It was not in the subject's long-term self interest. And the desire satisfactionist can say this. She can say it because drinking from the river led to so many desire frustrations – those accompanying being sick.²⁶

La stessa risposta può essere data, secondo Heathwood, per i desideri difettosi in quanto irrazionali. Per l'autore i critici della teoria dell'appagamento dei desideri possono presentare diversi casi di desideri difettosi, ma «none so far is a convincing case in which an intrinsic desire is intrinsically bad to satisfy»²⁷.

Headwood è consapevole che alcuni teorici della teoria dell'appagamento dei desideri sostengono che la soddisfazione di desideri come il contare fili d'erba, il rompere stoviglie mentre si è ubriachi e l'abusare di bambini non possa essere ritenuta un bene per il soggetto. «Some desire theorists might be tempted to claim that satisfying these desires is of no benefit because no one who knew all the relevant facts, was appreciating them vividly, was making no mistakes in reasoning, etc. would desire such things. But one has to be careful. This move runs the risk of turning the desire theory into an objective theory of well-being in subjectivist clothing»²⁸. Quindi, per l'autore il rischio della teoria dell'appagamento dei desideri ideali è quello di arrivare a modificarsi a tal punto da diventare una dottrina oggettiva. Sostenere che il soggetto, se adeguatamente informato, messo nelle giuste condizioni, e così via, arriverebbe a desiderare le cose giuste («*the right things*») è una posizione molo più vicina a un'impostazione oggettiva. «The conditions of idealization must be stated in value-neutral terms, and without reference to things that were identified via a belief in their objective welfare value»²⁹.

26 C. Heathwood, *Desire Satisfactionism and Hedonism*, op. cit., pag. 546-547.

27 *Ivi*, pag. 547.

28 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

29 *Ivi*. Nel saggio *Desire Satisfactionism and Hedonism* l'autore sostiene che la teoria del desiderio ideale fallisce «in its own right because (i) unwanted satisfactions of merely ideal desires are not, contrary to

§ 2.4. Il problema dei «changing desires»

Altro problema in cui incorrono le teorie dell'appagamento dei desideri risiede nei «changing desires». Quando i desideri riguardano qualcosa che sta succedendo nel momento stesso in cui viene formulato il desiderio sembrano non esserci problemi. Ad esempio, «Each night of the week, I want something different for dinner. In this case of changing desires, the desire theory implies that what's good for me is to get the different meal I want each evening»³⁰. Tuttavia, alcuni desideri cambiano col tempo e il problema subentra quando ho desiderato per tanto tempo qualcosa e, nel momento in cui posso soddisfare il desiderio che prima tanto volevo, le mie intenzioni cambiano e con esse il desiderio. A questo punto il problema delle teorie dell'appagamento dei desideri consiste nel trovarsi a dover frustrare uno dei due desideri: o soddisfo il desiderio passato o quello presente.

Supponiamo che un individuo abbia desiderato, per anni, di regalarsi un salto con il paracadute per il suo quarantesimo compleanno. Il giorno arriva e il suo interesse è cambiato: non desidera più fare paracadutismo, anzi è diventato fortemente contrario a tale pratica.³¹

Quale desiderio dovrebbe essere soddisfatto per il bene del soggetto? Quello presente o quello passato? Probabilmente la risposta più comune è che l'interesse di appagare il desiderio presente debba avere la meglio, anche se ciò comporta la frustrazione del desiderio passato. Questa deduzione suggerisce che per determinare il benessere bisogna ignorare i desideri passati: solo i desideri presenti devono essere presi in considerazione come ciò che è buono per l'individuo, in quanto il benessere incrementa solo a seguito della loro soddisfazione. Da notare che una simile conclusione arriva a escludere non solo i desideri passati, ma anche quelli futuri (in quanto a contare sono solo quelli presenti).

Per Heathwood «this might seem to exclude too much». Si torni a considerare il desiderio di fare paracadutismo. «For suppose that I do in fact strongly regret, for years, not having gone skydiving on my 40th birthday. If so, perhaps it was in my interests to force myself to go skydiving, despite my strong aversion to it at the time, for the sake of

what the theory says, necessarily intrinsically good for a person, and (ii) there are a host of problems surrounding the concept and process of idealization». C. Heathwood, *Desire Satisfactionism and Hedonism*, op. cit., pag. 545.

30 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

31 Per tale esempio cfr. *ivi*.

satisfying the “then-for-now” desires I would come to have. If that’s right, this suggests a surprising asymmetry: the desire theory of well-being should ignore future-directed desires but count present- and past-directed desires»³².

Brandt in *A Theory of the Good and the Right* affronta la problematica del cambiamento dei desideri: «the problem for the desire-satisfaction theory arises from two fact: first, that occurrent desires at a time *t* are for something to occur (to have occurred) at some other time; and second, that desires change over time»³³. Per l'autore la soluzione di ignorare i desideri passati e futuri «seems arbitrary and unsatisfactory compared with the original tidy goal of satisfying a person's desires, past and future, maximally, based on a picture of all desires he will have at every moment of his life»³⁴.

Oltre a questa critica, è possibile avanzare un'altra obiezione alla restrizione ai desideri presenti: vi sono casi che sembrano suggerire la necessità di considerare i desideri passati. Ad esempio, in genere si è portati a pensare che i desideri dei morti andrebbero rispettati, come il desiderio di essere cremati o di donare i propri organi; «one natural view is that we do this *for their sake* – that is, for their benefit»³⁵. Se il desiderio di un defunto è considerato per il suo bene, allora la teoria dell'appagamento dei desideri dovrebbe considerare almeno anche i desideri passati. D'altra parte, molti potrebbero trovare assurdo che una persona possa provare un beneficio dopo la sua morte. Si potrebbe sostenere che, in realtà, il rispettare un desiderio di una persona deceduta è determinato da altri fattori e non dalla necessità di soddisfare il suo desiderio: l'osservanza del suo desiderio avverrebbe quindi non per il suo bene. Se questo è corretto, resta aperta la questione: perché chi resta in vita dovrebbe rispettare il desiderio del morto? Se non è per il suo bene, perché lui lo desiderava, quale potrebbe essere un'altra spiegazione?

Alcuni filosofi cercano di risolvere il problema dei *changing desires* attraverso la restrizione della teoria al desiderio informato (o desiderio ideale): affermando che conta solo la soddisfazione dei desideri che avremmo se fossimo informati al meglio, o se fossimo più razionali. Tuttavia, Heathwood sostiene che «it is fair to say that ideal desires are the *deus ex machina* of the desire satisfaction literature, dragged in at any moment to solve whatever objection is forthcoming. It is hoped that one’s ideal desires are unchanging»³⁶. Sostenere che possa esistere un desiderio ideale e, per questo, non

32 *Ivi*.

33 R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford, 1979, pag. 250.

34 *Ivi*, pag. 251.

35 C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

36 C. Heathwood, *Desire Satisfactionism and Hedonism*, op. cit., pag. 541.

mutevole potrebbe non risolvere il problema: non c'è alcunché di incoerente nel ritenere che una persona completamente informata cambi le sue preferenze.

Forse una possibile soluzione al problema dei desideri che cambiano può essere questa: «say that a state of affairs is a desire satisfaction only if it is a case of a person wanting something and getting it *at the same time*. Call the resulting theory *Concurrent Intrinsic Desire Satisfactionism*»³⁷; una teoria del genere secondo Heatwood ignorerebbe le preferenze passate non più desiderate (come nell'esempio del passato desiderio di fare paracadutismo), al contempo permetterebbe di non focalizzarsi esclusivamente sui desideri presenti giungendo a soddisfare preferenze di poco conto per il soggetto se paragonate a quelle future. Heatwood fa questo esempio: «Suppose I want pushpin now but my desire for pushpin will last only another day, and then for the rest of my life I will want poetry. You don't make me better off by permanently giving me pushpin instead of permanently giving me poetry». Grazie a una «*Current Intrinsic Desire Satisfactionism*», «we benefit me more by giving me poetry since, as the years go by, I will get what I am wanting at each time. This far outweighs the fact that I don't get what I want just for today»³⁸.

§ 2.5. Le preferenze adattive

Per quanto esistano diversi tipi di teorie soggettive, tutte incorrono in alcune critiche comuni. Tra queste vi è quella relativa alle preferenze adattive. Facendo appello solo ai tratti dell'esistenza che è possibile cogliere introspektivamente, secondo alcuni autori si perde di vista il problema delle preferenze adattive, ovvero dell'adattamento mentale delle preferenze o dei desideri. Tale obiezione, resa famosa da Jon Elster³⁹ e Amartya Sen⁴⁰, mette in evidenza la malleabilità sociale delle preferenze e delle soddisfazioni dei singoli. Ciò che gli individui preferiscono risponde alle condizioni sociali e ambientali in cui sono inseriti. A volte un soggetto può smettere di desiderare qualcosa perché, dopo aver tentato inutilmente di raggiungerla, si adatta a ciò che può ottenere – esattamente come nella favola 32 di Esopo, dove la volpe che non arriva all'uva dice di

37 *Ivi*, pag. 542.

38 Cfr. *Ivi*, pp. 541-542.

39 La riflessione e la definizione delle preferenze adattive è stata originariamente elaborata da Elster. Cfr. J. Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; trad. it. di F. Elefante *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano, 1987.

40 Cfr., ad esempio, A. K. Sen, *The Idea of Justice*; trad. it. *L'idea di giustizia*, op. cit., pp. 291-294.

non volerla perché acerba. Altre volte un individuo non tenta nemmeno di raggiungere certe cose, perché percepisce tali beni fuori dalla propria portata a causa della sua classe sociale, del suo genere, o della sua razza. Spesso, «in circostanze di diseguaglianza e iniquità di vecchia data, i diseredati possono essere indotti a considerare il loro destino come praticamente inevitabile, da sopportarsi con rassegnazione e tranquillità»⁴¹. Gli individui si adattano a condizioni disagiate, adeguando i propri desideri alle circostanze; per questa ragione considerare il benessere solo da un punto di vista introspettivo può portare a ritenere un bene per l'individuo ciò che in realtà non migliora la sua vita, ma tuttavia viene riscontrato desiderabile in quanto, essendo cronicamente in condizioni di privazione, non ha il coraggio di desiderare di più di quanto già possiede o, in altri casi, non sa di poter desiderare altro. La teoria dello stato mentale diventa per alcuni difficilmente sostenibile nel momento in cui ci si rapporta alla realtà: il benessere di un soggetto dipende anche da fattori che vanno oltre a come l'esistenza gli appare. La scelta che una persona effettua tra varie alternative non sembra garantire che quella preferita sia la soluzione realmente più piacevole e, dunque, quella in grado di apportare il massimo miglioramento possibile; potrebbe essere vero che se avesse scelto un'altra opzione avrebbe apprezzato allo stesso modo, o addirittura, che avrebbe apprezzato di più.

L'obiezione delle preferenze adattive regge anche nel caso delle teorie dell'appagamento dei desideri effettivi: un individuo potrebbe descrivere un sufficiente livello di benessere giudicando normale la sua situazione, in quanto ha appagato dei desideri a cui si è adattato per via delle circostanze di vita. Basti pensare alla condizione delle donne indiane presentata da Nussbaum in *Women and Human Development. The Capabilities Approach*⁴², ad esempio di alcune donne gravemente denutrite dell'area desertica intorno a Mahabubnagar, in Andhra Pradesh: «prima dell'arrivo di un programma statale di informazione, queste donne non avevano alcun risentimento o alcuna protesta per la loro condizione fisica, perché non conoscevano altro: non ritenevano che le loro condizioni fossero malsane o non igieniche, né si consideravano malnutrite»⁴³. Un approccio che si basi esclusivamente sul desiderio effettivo non

41 A. K. Sen, *Individual Freedom as a Social Commitment*, in «The New York Review of Books», 14 giugno, 1990; trad. it. di C. Scarpa *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pag. 21.

42 Cfr. M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000; trad. it. di G. Ferranti *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001.

43 *Ivi*, pp. 143-144.

conduce un esame critico della preferenza o del desiderio per rilevare eventuali deformazioni della scelta degli individui e dei loro desideri effettivi a causa, ad esempio, delle consuetudini, della paura, delle scarse aspettative, delle ingiuste condizioni scioculturali.⁴⁴ Tale problema sembra risolvibile nella teoria dell'appagamento del desiderio ideale: se il desiderio è informato, ovvero un desiderio formulato in seguito alla cognizione e piena comprensione dell'oggetto desiderato, all'apprezzamento della sua vera natura e alla completa mancanza di qualsiasi errore di ragionamento, sembra possibile evitare il problema delle preferenze adattive. Il vincolo del desiderio informato restringe il campo dei fattori che contribuiscono al benessere dell'individuo, aggiustando la vaghezza attribuita alla teoria del desiderio effettivo.

«Dovremmo fare appello soltanto ai desideri e alle preferenze che una persona ha di fatto?», secondo Parfit «sia che adottiamo l'edonismo della preferenza, sia che adottiamo la teoria del successo, non dovremmo fare appello soltanto ai desideri o alle preferenze che di fatto ho. Dovremmo fare appello anche alle preferenze e ai desideri che avrei avuto di fronte alle varie alternative che, in momenti diversi, mi si fossero aperte»⁴⁵.

44 Griffin cita un altro difetto dell'*actual desire*: «another relevant fault is logical mistake. A lot of practical reasoning is about adapting means to ends and, like any reasoning, it can be confused, irrelevant, or question-begging». Cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 12.

45 D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 628.

TEORIE OGGETTIVE

In base alla teoria dei valori oggettivi esistono cose buone o cattive, positive o negative, per gli individui indipendentemente dal fatto che desiderino possederle o evitarle. Il benessere è definito a prescindere dagli stati mentali del soggetto, e risiede, ad esempio, nel possesso di alcuni beni primari o bisogni fondamentali. Riprendendo l'esempio già citato¹ dell'uomo che attribuisce importanza alle relazioni e che viene ingannato a sua insaputa: per una teoria oggettiva il livello di benessere del soggetto si abbassa anche nel caso in cui l'interessato non percepisca tale diminuzione; ciò perché l'essere ingannati è un male a prescindere dalla sua esperienza.

Per i sostenitori di tali approcci, la validità di una teoria oggettiva è provata anche dal senso comune: se si chiede alle persone cosa concorre alla loro qualità della vita o a quella dei loro cari, rispondono indicando alcuni beni, come: salute, relazioni affettive, piacere sensibile, reddito, conoscenza e raggiungimento di obiettivi prefissati. A tali fattori è attribuito valore a livello generale e tutti sarebbero disposti ad affermare che siano importanti per il benessere di un soggetto. Questo dimostrerebbe l'esistenza di beni precisi e oggettivi da considerare nella valutazione del benessere di qualsiasi individuo, a prescindere dalle sue preferenze soggettive.

Esistono diverse teorie oggettive del benessere e, nonostante le loro sostanziali differenze, è possibile identificare due caratteristiche ricorrenti.

La prima riguarda l'indipendenza dalle caratteristiche e dalle inclinazioni individuali: qualcosa è buono per un soggetto non perché soddisfa una disposizione o uno stato mentale dell'individuo interessato, bensì perché è buono in sé. Dunque, se X è buono per A, è buono a prescindere dal fatto che A possieda qualche attitudine, o disposizione, o desiderio, o preferenza verso X. Per ogni teoria oggettiva il fatto che X sia buono per un individuo non dipende dalle inclinazioni, o dai desideri, o dalle caratteristiche dell'interessato. Tale requisito è soddisfatto da tutti i possibili approcci oggettivisti e può

¹ Cfr. Capitolo terzo, § 1. *L'appagamento dei desideri*

essere definito un aspetto necessario e sufficiente per poter definire oggettiva una concezione del benessere.

Il secondo punto di contatto tra le teorie oggettive sembra essere il pluralismo: esistono diversi beni da considerare buoni per l'individuo e da valutare nella determinazione del benessere. Tale requisito è presente nella maggior parte delle concezioni oggettiviste che ho esaminato, ma non si tratta di un aspetto necessario e sufficiente per poter definire oggettiva una teoria del benessere. Si potrebbe, infatti, formulare un approccio oggettivista monistico che non preveda un pluralismo dei beni, bensì un unico valore da considerare per l'accrescimento del benessere; potrebbe essere il caso dell'edonismo rigido, che, come si è visto, oltre a indicare un unico valore nella determinazione del benessere, è criticato da diversi soggettivisti proprio perché interpreta il piacere come un unico stato del sentire. Per queste ragioni, il pluralismo, anche se è una caratteristica ricorrente negli approcci oggettivi, non può essere considerato né un aspetto necessario per una teoria oggettiva (in quanto potrebbero essere formulate concezioni oggettive monistiche), né sufficiente (perché è possibile avere teorie pluraliste del benessere soggettive).

Dunque, mentre qualsiasi teorico oggettivista ritiene che i beni inseriti nella lista siano i soli e unici aspetti che contano nella determinazione del benessere per qualunque essere umano, le opinioni in merito al tipo e al numero di questi beni sono molto diverse.

Nei prossimi capitoli analizzo tre diverse concezioni oggettiviste del bene. Il capitolo quarto è dedicato alla teoria del bisogno economico e alla teoria dei bisogni di base; per la prima concezione il benessere si identifica con il reddito e il possesso di beni e/o servizi, mentre per la seconda ogni soggetto necessita di una determinata quantità di beni fondamentali per godere di benessere. Nel capitolo quinto presento il perfezionismo, in cui il bene per il soggetto coincide con la realizzazione di quei fini sostantivi degni di essere perseguiti dagli esseri umani.

Capitolo quarto

TEORIE DEI BISOGNI

§ 1. Il concetto di bisogno

Con il termine *bisogno* si intende uno stato di mancanza; un soggetto che ha bisogno di qualcosa si trova quindi nella necessità di uscire da una condizione di insoddisfazione mediante l'utilizzo di beni adeguati allo scopo. Focalizzandosi su un individuo umano e pensando a quali possano essere i suoi bisogni, di primo impatto si è portati ad elencare una serie di necessità oggettive, che tendenzialmente ogni persona dovrebbe soddisfare per avere una buona vita – come, ad esempio, i bisogni fisiologici o di sicurezza. Oppure, si potrebbe pensare ai bisogni economici, ovvero quei bisogni che possono essere soddisfatti soltanto tramite il consumo di un bene economico.

Ciò porta a pensare che esistano bisogni definibili a priori delle differenze individuali. Questa concezione oggettiva porta a sviluppare teorie in base alle quali esistono dei beni oggettivi senza i quali i soggetti si trovano in condizioni di privazione e mancanza. In questo caso, è come se si facesse un quadro clinico del singolo prima che questi esprima uno stato di bisogno.

Tuttavia, la definizione di bisogno non preclude la possibilità di percepirlo come necessità soggettiva: gli individui sono diversi tra loro per condizioni esterne (ambiente, società, cultura, ecc.) e interne (personalità, sesso, costituzione fisica, ecc.): ciò può portare a sviluppare dei bisogni estremamente diversi. Seguendo questa interpretazione si potrebbe determinare una teoria soggettiva del benessere rimanendo all'interno di una teoria dei bisogni. Nel presente capitolo si farà riferimento esclusivamente alla concezione oggettiva dei bisogni, ovvero a teorie in base alle quali esistono dei beni oggettivi che migliorano la vita dell'individuo.

In generale il concetto di bisogno (*need*) deve essere distinto da quello di desiderio. Mentre il *desiderare* implica intenzionalità, *l'aver bisogno* no; «I can only need a thing if I need anything identical with it. So, while 'desire' is, 'need' is not tied to a subject's perception of the object; if I need a thing because it will cure my headache, it really will

cure it. Desires have to do with how a subject of experience looks out on the world; needs have to do with whether one thing is in fact a necessary condition of another»¹. I desideri devono essere rapportati ai soggetti per essere compresi e avere valenza: dipendono dalle particolari caratteristiche e intenzioni del singolo e vengono a crearsi proprio in base ad esse; al contrario, i bisogni non hanno la necessità di essere collegati ai singoli individui per trovare spiegazione: una volta stabilito che un determinato oggetto è un bisogno, esso è tale indipendentemente dalle inclinazioni del soggetto.

§ 2. Teoria del bisogno economico

Una prima concezione oggettiva è rintracciabile nella teoria che pone al centro il bisogno economico, ovvero un bisogno che può essere soddisfatto soltanto tramite il consumo di un bene economico. Per comprendere e distinguere i bisogni economici dagli altri tipi di bisogni, è necessario comprendere come è possibile soddisfare un bisogno. Se il bisogno può essere soddisfatto gratuitamente, consumando un bene libero, allora non si tratta di un bisogno economico. Ad esempio, in condizioni normali, il bisogno di respirare ossigeno che accomuna tutti gli uomini, non è un bisogno economico, in quanto l'aria è un bene libero, accessibile e abbondante.² Se, al contrario, il bisogno non può essere soddisfatto gratuitamente, perché il bene che occorre per placare lo stato di mancanza non è accessibile liberamente, allora si tratta di un bisogno economico. È il caso, ad esempio, del bisogno di cure mediche che, non essendo accessibili liberamente, richiedono a colui che si trova nello stato di bisogno (in questo caso, il malato) di pagare un determinato prezzo per poter placare la sua necessità. Quindi, la caratteristica fondamentale di un bisogno economico è che può essere soddisfatto soltanto da un bene economico, scarso e non accessibile liberamente a tutti.

È opportuno specificare che il bisogno economico non è il semplice bisogno di soldi, in quanto, per soddisfare tale tipo di bisogno, ciò che è richiesto al soggetto può non essere esclusivamente il pagare un prezzo in denaro, ma anche l'essere disposto a cedere qualcosa di proprio, o a scambiare qualche altra cosa in suo possesso.

Nella società in cui viviamo, tuttavia, risulta difficile trovarsi nelle condizioni in cui è possibile appagare un bisogno economico tramite il baratto di qualcosa in nostro

¹ J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 41.

² Specifico in condizioni normali, perché anche l'ossigeno può diventare un bisogno economico. Ad esempio, per un sub, che ha bisogno di respirare durante un'immersione, è necessario comprare delle bombole di ossigeno. Il bisogno è sempre lo stesso (respirare) ma sott'acqua l'aria non è accessibile e per appagare il bisogno occorre che il soggetto si munisca di un bene economico (le bombole da sub).

possesso. Il denaro è diventato la misura generale dei valori, quindi è molto più probabile trovarsi nella situazione in cui per soddisfare un bisogno economico sia necessario pagare un prezzo per ottenere il bene economico utile allo scopo.

Per questa ragione, denomino *teoria del bisogno economico*, quella concezione in base alla quale il benessere di una persona può essere valutato considerando esclusivamente i bisogni e, in particolare, i bisogni economici che possono essere soddisfatti attraverso il pagamento di una certa somma di denaro o mediante il possesso di un bene materiale ottenuto grazie alle possibilità economiche del soggetto. Il reputare determinanti i bisogni economici deriva dalla considerazione che non solo esistono dei bisogni il cui appagamento aumenta il livello della qualità della vita; ma, soprattutto, esistono merci che servono a soddisfare i bisogni e, siccome averne a disposizione una maggiore quantità permette di raggiungere un più alto livello di benessere, il reddito di una persona è strettamente collegato alla sua condizione di benessere. Tale concezione poggia, dunque, su una valutazione pratica: denaro e beni materiali permettono al soggetto di avere molte più possibilità di scelta su come condurre la propria vita.

In base a questo approccio, infatti, il benessere si riflette nel reddito, nel possesso di beni materiali (*commodity*) e nella ricchezza e può essere determinato valutando solo i dati economici.

La teoria ha origini pratiche ed è basata sull'idea – non estranea al senso comune – che il benessere individuale sia strettamente associato all'essere benestante (*well off*) e a questioni riguardanti l'averne beni (*goods*) e servizi. In quest'ottica, più un soggetto possiede beni materiali, denaro e servizi, più aumenta il suo benessere, che, per questa ragione, è da considerarsi strettamente collegato all'idea di opulenza.³ Tale posizione ha una lunga tradizione nella disciplina economica e viene ripresa, nonostante qualche ambiguità, nella prima metà del Novecento dall'economista inglese Arthur Cecil Pigou. L'autore, considerato un pioniere dell'economia del benessere è il punto di partenza per studiare la definizione e la misurazione del benessere di una collettività (interpretato da Pigou come la somma delle soddisfazioni individuali), in *The Economics of Welfare*⁴ presenta la sua versione della teoria del benessere e sottolinea la necessità di sviluppare tale teoria come una scienza il cui fine è «rendere più facile ogni provvedimento

³ Sen, in *The Concept of Well-Being*, basandosi proprio su questo aspetto che ritiene l'aumento del benessere direttamente proporzionale all'aumento di ricchezza, beni e servizi, accenna al «The Opulence Approach». Crf. A. K. Sen, *The Concept of Well-Being*, in Id. *Essays on Economic Progress and Welfare. In honour of I. G. Patel*, Oxford University Press, Oxford, 1986, pp. 176-177.

⁴ A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (1920), Macmillan and co., Londra, 1932; tr. it. di M. Einaudi, *Economia del benessere*, UTET, Torino 1968.

destinato ad aumentare il benessere generale»⁵.

Per Pigou «il benessere è composto di stati d'animo (*states of consciousness*) e dei loro rapporti» e «può essere posto nella categoria del più e del meno»⁶. Nel suo approccio riprende il concetto di utilità della tradizione filosofica utilitarista, sostenendo che il valore di un'azione è determinato dal grado di soddisfazione personale che esso procura. La soddisfazione crea piacere e il piacere è ciò che realizza il benessere del soggetto. Una volta determinato che la qualità della vita dipende dagli stati mentali individuali, l'autore ritiene che «una ricerca generale di tutti i gruppi di cause dalle quali potrebbe essere influenzato il benessere così concepito, costituirebbe un compito così smisurato e complicato da essere del tutto irrealizzabile»⁷; ogni individuo potrebbe intendere diversamente ciò che gli procura utilità e benessere: l'utilità non è una quantità misurabile oggettivamente, poiché essa trae spunto dalla soddisfazione personale, una dimensione soggettiva dell'essere umano. Tali considerazioni sembrano inserire la concezione di Pigou tra le teorie soggettive del benessere, tuttavia egli teorizza un metodo per determinare il benessere a livello oggettivo: esiste una via per semplificare l'identificazione e la misurazione della qualità della vita. Tale metodo si basa sul ricercare le cause che possono influenzare la qualità della vita e sul delineare chiaramente ciò che si debba intendere per soddisfazione. A livello pratico, ciò che influisce in maniera determinante sul benessere è, secondo l'autore, il possesso di beni materiali e la ricchezza; ciò porta a considerare la soddisfazione soltanto in termini economici.

Tale passaggio appare come una restrizione del campo di indagine dal benessere generale a quello economico⁸. Pigou, in effetti sottolinea di non analizzare il «benessere complessivo», ma quella parte di esso che deriva da fattori di soddisfazione misurabili in termini monetari, ovvero ciò che egli denomina «benessere economico». Allo stesso tempo, però, l'autore riallarga i limiti della sua ricerca⁹, in base all'idea che mutamenti del «benessere economico» corrispondano a mutamenti dello stesso segno del «benessere complessivo». Per Pigou non si può stabilire un confine netto tra ciò che è misurabile in moneta e ciò che non lo è: si pensi a un individuo che potrebbe ottenere un

⁵ *Ivi*, pag. 15.

⁶ *Ivi*, pp. 15-16.

⁷ *Ivi*, pag. 16.

⁸ «È necessario [...] limitare il nostro campo di ricerca, rivolgendo così naturalmente la nostra attenzione verso quella parte in cui i metodi scientifici possono essere applicati nel modo migliore [...] Quindi la nostra inchiesta si restringe a quella parte del benessere sociale che può essere portato, direttamente o indirettamente, in rapporto col metro misuratore della moneta.». *Ibidem*.

⁹ «I limiti della nostra attività sono quindi di necessità molto vaghi». *Ibidem*.

incremento del proprio benessere grazie al godimento di una bellezza naturale; la soddisfazione di un desiderio simile è spesso collegata alla disponibilità di beni economici, in quanto potrebbe richiedere, ad esempio, lo spostamento da un luogo all'altro. Per queste ragioni l'autore sostiene che «l'impossibilità da parte del benessere economico di servire come *indice* del benessere complessivo non dimostra affatto che noi non riusciremo a conoscere quest'ultimo: perché, quantunque il tutto possa consistere di molte e mutevoli parti, cosicché il cambiamento in una parte non *misura* mai il cambiamento nel tutto, tuttavia il cambiamento nella parte può sempre *influenzare* il cambiamento nel tutto»¹⁰.

Il benessere del soggetto finisce dunque per dipendere dalla sua condizione economica. Quello che Pigou chiama «benessere complessivo» non può essere distinto dal «benessere economico», perché quest'ultimo lo influenza e lo determina. Per l'autore non esiste una linea precisa di demarcazione tra soddisfazioni economiche e soddisfazioni non economiche e, di conseguenza, «non esistono confini precisi tra benessere economico e non economico, la pietra di paragone della misurazione monetaria serve abbastanza bene per una distinzione approssimativa»¹¹.

Nonostante l'ambiguità iniziale, nell'approccio di Pigou il benessere giunge a essere considerato nel solo aspetto economico e viene definito come l'insieme delle soddisfazioni assoggettabili a misurazione mediante il metro della moneta. In quest'ottica la qualità della vita è ritenuta – in ultima analisi – direttamente proporzionale al reddito.

Le motivazioni che hanno condotto Pigou e altri pensatori a sostenere l'equivalenza tra benessere e reddito sono causate da un ragionamento che può essere così sintetizzato: esistono dei bisogni il cui appagamento aumenta il livello della qualità della vita; poiché le merci servono a soddisfare i bisogni, averne a disposizione una maggiore quantità, consente di raggiungere un più alto livello di benessere. Tali considerazioni, nel corso degli anni, hanno portato a considerare il Pil, nato per misurare il valore dei beni e dei servizi prodotti in un Paese, il principale indicatore per valutare il livello di benessere a livello collettivo: poiché l'utilità di ogni individuo è funzione crescente del suo reddito, allora si può ragionevolmente dedurre che il benessere economico generale aumenti col crescere del totale dei redditi dei singoli, ossia del reddito – o prodotto – nazionale¹².

¹⁰ *Ivi*, pag. 17.

¹¹ *Ivi*, pag. 16.

¹² In questo lavoro, interessandomi a ciò che è buono per il singolo, non affronto un'analisi e una critica

La teoria del bisogno economico ha il merito, ad esempio di frenare «the temptation to build castles in the air by ignoring the commodity basis of prosperity»¹³: sicuramente la presenza di beni e servizi all'interno di una vita può incrementarne la qualità. A livello pratico, denaro e beni materiali permettono al soggetto di avere molte più possibilità di scelta su come condurre la propria vita. Altro possibile pregio dell'approccio consiste nella possibilità di misurazione e nella notevole semplificazione del calcolo ai fini di quantificare il benessere: il valore monetario dei beni materiali e dei servizi risulta chiaro e oggettivo e ciò rende sempre possibile una comparazione.

§ 3. Obiezioni alla teoria del bisogno economico

Sicuramente, come si è visto, la teoria del bisogno economico si basa sull'idea comune in base alla quale il benessere individuale è strettamente connesso all'essere benestante e a questioni riguardanti l'averne beni e servizi. Inoltre, tale approccio ha il pregio di sostenere onestamente che all'interno della nostra società risulta indispensabile possedere dei beni economici per soddisfare i propri bisogni aumentando la propria qualità della vita. Tuttavia, è possibile rintracciare in essa alcune difficoltà.

§ 3.1. I bisogni non comprabili

Nella teoria del bisogno economico il benessere viene valutato esclusivamente in rapporto alla quantità di reddito, di beni materiali e di ricchezza. Esempio, come si è visto, ne è l'approccio dell'economista Pigou. Ma è possibile misurare la qualità della vita di un individuo basandosi esclusivamente su dati economici? «Pigou non analizza

della teoria del Pil, in quanto riguarda la qualità della vita di un'intera nazione. Tuttavia, per chiarezza, specifico minimamente di cosa si tratta. Il Pil arriva ad essere considerato l'indicatore del benessere di una società nel periodo intercorrente le due guerre mondiali, quando questioni pratiche spingono a considerare la qualità della vita in termini strettamente economici. L'uso del Pil pro-capite come misura del benessere trova giustificazione teorica nella linea di pensiero che identifica la crescita economica nei Paesi più industrializzati con la fonte di ogni prosperità. Tale scelta di usare il Pil come indicatore della qualità della vita viene criticata per diverse ragioni. Molti, ad esempio, sostengono che il Pil possa solo render conto di una concezione economica del benessere, facendo perdere di vista indicatori come la povertà, il livello di sicurezza e di giustizia, le condizioni fisiche e sociali, l'istruzione e così via. Per una critica all'approccio del Pil rimando quindi a M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, op. cit., soprattutto pp. 51-55 e a N. Acocella, *Economia del benessere. La logica della politica economica*, Roma, Carocci, 2002, ad esempio pp. 99-103.

¹³ A. K. Sen, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 176. Tuttavia, Sen specifica subito che nonostante tale merito, «while the possession of commodities is valuable, it is not valuable in itself». Riprenderò questa critica poco più avanti nei paragrafi 3.1. e 3.2.

[...] il benessere generale, ma quella parte di esso che deriva da fattori di soddisfazione misurabili in termini monetari ovvero ciò che egli denomina benessere economico, in base alla presunzione, soggetta a prova contraria, che mutamenti del benessere economico corrisponderanno a mutamenti dello stesso segno del benessere generale»¹⁴. Limitandosi a considerare il benessere da un punto di vista economico si valuta solo la quantità dei vari beni economici disponibili per ogni individuo, perdendo così, secondo molti critici, altri dati non economici determinanti per il benessere del soggetto. Come si è visto, lo stesso Pigou sembra sottolineare il carattere parziale di tale approccio affermando che con gli strumenti del calcolo utilitaristico l'economista si occupa della sola dimensione materiale del benessere umano, tuttavia sostiene al contempo che reddito e servizi siano strettamente collegati all'incremento del benessere individuale generale, arrivando di fatto a postulare una teoria in grado di misurare i livelli di benessere analizzando esclusivamente i dati economici.

La teoria del bisogno economico non rende conto così di diverse componenti fondamentali per il benessere, come l'incolumità fisica e la qualità ambientale. Se anche l'individuo possedesse un buon reddito, tale cifra non direbbe alcunché degli altri fattori basilari per il suo star bene. La crescita economica non migliora automaticamente il benessere di alcuni settori cruciali per il soggetto, come il suo livello di istruzione o anche la soddisfazione di alcuni desideri che non rientrano nel possesso di beni materiali (come l'essere amati da qualcuno, il riuscire in un obiettivo, l'assenza di malattia). Ad esempio, è vero che soprattutto in certe parti del mondo, possedere un buon conto in banca può dare più possibilità di accedere a un ottimo livello di istruzione, tuttavia l'alto reddito non assicura che l'individuo acquisisca un eccellente grado di conoscenza. Inoltre, il soggetto potrebbe dare importanza a fattori "non comprabili" e per questa ragione, malgrado l'elevata possibilità economica, potrebbe percepire un basso livello di benessere. Si pensi, ad esempio, a una persona benestante affetta da una malattia rara, come la CCHS¹⁵, che attribuisca estrema rilevanza alla propria salute; avere un alto reddito non incrementerebbe la qualità della vita della persona, perché per quanto sia nella possibilità di pagare cure costose, il suo stato di

¹⁴ N. Acocella, *Economia del benessere. La logica della politica economica*, op. cit., pag. 100.

¹⁵ La CCHS, conosciuta anche come Sindrome di Ondine o Maledizione di Ondine, è un disordine del controllo della respirazione autonoma, che può risultare alterata o assente, associato ad una disfunzione del Sistema Nervoso Autonomo (SNA). I pazienti affetti da CCHS non sono in grado di respirare autonomamente durante il sonno (nei casi più gravi possono presentare disturbi respiratori anche quando sono svegli) e, per sopravvivere, hanno bisogno di ricorrere a dispositivi di ventilazione meccanica. All'oggi non esiste una terapia in grado di guarire da questa malattia.

salute rimarrebbe comunque precario.

Per Sen la teoria del bisogno economico conduce all'esteso fenomeno del “feticismo delle merci” («commodity fetishism») di cui parlava Marx; l'approccio del bisogno economico tratta le merci indipendentemente dall'individuo, le considera come oggetti completamente svincolati e autonomi, aventi un valore di per sé, citando Marx: «paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini»¹⁶. «But while the possession of commodities is valuable, it is not valuable in itself»¹⁷; il valore del possesso di determinati beni materiali non può dipendere dal prezzo di mercato assegnato a quelle merci, bensì da «what commodities can do for people, or rather, what people can do with these goods and services [...] The important thing is what a person *can do*, or *can achieve*, with what he or she has (*including commodity possessions*)»¹⁸.

L'errore della teoria del bisogno economico risiede proprio nel considerare esclusivamente i bisogni economici, tralasciando tutti gli altri bisogni essenziali nella determinazione del benessere del soggetto.

§ 3.2. I bisogni economici sono soggettivi

Un'altra critica rivolta da Sen alla teoria del bisogno economico mira a sottolineare che le caratteristiche interne ed esterne dell'individuo modificano in modo estremamente rilevante il suo rapporto con il reddito e i beni materiali: non è detto che un determinato reddito sia sempre sufficiente ed adeguato per tutti i soggetti, come non è detto che un bene materiale possa soddisfare le esigenze di diverse persone. Per un individuo, ad esempio, una certa dose di cibo può essere più che sufficiente per vivere; tuttavia, la medesima razione può essere insufficiente per raggiungere il livello di sussistenza per un altro soggetto. La nutrizione di una persona dipende non solo dall'assunzione di cibo, ma anche da altri fattori, come l'età, il sesso, nel caso si tratti di una donna se è incinta o se sta allattando, l'indice metabolico, la taglia corporea, il livello di attività, le condizioni di salute, le condizioni climatiche e molto altro. Fornire un bene o avere un certo reddito non incrementa sicuramente il benessere di un

¹⁶ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Dietz, Berlin, 1867; trad. it. di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1997, pag. 53. Per l'argomentazione circa il feticismo delle merci cfr. le pp. 51-60.

¹⁷ A. K. Sen, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 176.

¹⁸ *Ivi*, pp. 176-177.

individuo; due persone con lo stesso denaro potrebbero non riuscire a raggiungere stessi livelli di benessere proprio a causa delle loro differenze. In quest'ottica, il benessere economico risulta completamente irrilevante, in quanto una persona potrebbe essere pienamente soddisfatta della propria qualità di vita avendo un conto in banca bassissimo e, al contrario, un individuo benestante potrebbe non esserlo. Si pensi, ad esempio, a un frate francescano che impronta la propria vita all'umiltà, alla semplicità, alla povertà e al servizio; in base alla teoria del bisogno economico, il frate francescano avrebbe un basso livello di benessere in quanto privo di reddito. Tuttavia, al contrario, è molto probabile che egli ritenga di vivere una vita qualitativamente buona. Differentemente, un individuo con un ottimo conto in banca, potrebbe sostenere di avere scarso benessere, in quanto le risorse economiche a sua disposizione non riescono a soddisfare i suoi bisogni.

Le differenze tra gli individui sono molto importanti nella determinazione del benessere: «un individuo in sedia a rotelle può avere lo stesso reddito e la stessa ricchezza di una persona con mobilità «normale» ed essere, tuttavia, inuguale rispetto alla capacità di muoversi da un posto all'altro»¹⁹.

Concludendo con Sen, «opulence is not unimportant for well-being, but well-being is not the same thing as opulence»²⁰: «being “well off” may help, other things given, to have “well-being”, but there is a distinctly personal quality in the latter absent in the former»²¹.

§ 4. Teoria dei bisogni di base

Una seconda concezione oggettiva centrata sul bisogno è rintracciabile nella teoria che ritiene indispensabili alcuni beni di base necessari per raggiungere un buon livello di benessere. Focalizzando l'attenzione sui bisogni umani, è possibile individuarne due principali categorie:

- I. bisogni strumentali («instrumental»), ovvero quei bisogni che un individuo possiede a causa di fini che ha scelto. Sono bisogni che possono variare da soggetto a soggetto. Gli oggetti appartenenti a questa categoria possono definirsi come cose che gli individui hanno come scopi dipendentemente dalla personalità

¹⁹ M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge Mass.-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007, pag. 181.

²⁰ *Ivi*, pag. 177.

²¹ A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit., pag. 195.

soggettiva. Un soggetto, ad esempio, può aver bisogno di aumentare il suo livello di istruzione per accedere a un particolare corso a cui è interessato;

- II. bisogni di base («basic»), ovvero quei bisogni che l'individuo possiede in quanto essere umano. Sono bisogni che non variano da soggetto a soggetto, in quanto appartengono senza distinzione all'intera specie umana. Gli oggetti appartenenti a questa categoria di bisogni possono definirsi come cose che gli individui hanno come scopi semplicemente perché sono caratteristiche della natura umana; tali oggetti sono *necessari* e *sufficienti* alla vita umana: necessari perché senza di essi non sarebbe una buona vita e sufficienti perché bastano quelli per realizzare una buona vita²². Un esempio di *basic need* è il cibo.

I bisogni di base spesso vengono trattati non solo come bisogni fondamentali, bensì anche come bisogni assoluti, ovvero irrinunciabili all'individuo per poter raggiungere un livello minimo di benessere: ad esempio, bisogni come cibo, riposo e salute vengono reputati imprescindibili per l'individuo²³. La teoria dei bisogni di base fa propria quest'ultima considerazione, sostenendo che esistono oggettivamente beni necessari all'essere umano per sopravvivere, per essere in salute, per evitare danni e per funzionare correttamente. Questa considerazione porta alla conseguenza di considerare tali beni necessari per il benessere del soggetto (in quanto soddisfano determinati bisogni).

Fondamentale sarà quindi rintracciare questi *basic needs* che mostrano cosa occorre a ogni individuo per raggiungere un buon grado di benessere. Ma come devono essere definiti i bisogni umani fondamentali? Ad esempio, David Miller in *Human Rights, Basic Needs and Scarcity*²⁴, difendendo la tesi secondo cui i diritti umani sono meglio intesi e giustificati attraverso l'idea di bisogni fondamentali comuni a tutti gli esseri umani²⁵, definisce i bisogni «come quegli oggetti o condizioni di cui è necessario che una persona disponga, se deve poter evitare di subire un danno»²⁶. Ma cosa deve essere

²² Il fatto che siano sufficienti per realizzare una buona vita dipende dal fatto che queste concezioni sostengono esista una soglia minima di beni da tutelare per garantire al soggetto una buona vita. Superata tale soglia minima sicuramente il soggetto incrementa il suo benessere, ma per poter parlare di buona vita è sufficiente sia soddisfatto il livello minimo.

²³ Cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 42: «We usually speak of basic needs as if they were not only basic but also absolute: humans need food and rest and health – not for anything; they just do».

²⁴ D. Miller, *Human Rights, Basic Needs, and Scarcity*, in «Working Paper Series», Maggio 2007; trad. it. di M. C. La Barbera, *Diritti umani, bisogni fondamentali e scarsità*, in «Ragion pratica», 2/2007, pp. 433-448.

²⁵ «Credo che il modo migliore di intendere i diritti umani sia fondarli su dei bisogni umani fondamentali. Come prima approssimazione, abbiamo diritto a qualsiasi cosa sia necessaria per soddisfare i nostri bisogni fondamentali in quanto esseri umani». *Ivi*, pag. 434.

²⁶ *Ibidem*.

considerato come danno? «I casi più facili saranno quelli in cui il danno può essere identificato in termini fisici o biologici: una persona subisce un danno quando patisce un dolore, o è paralizzata, o la sua vita è interrotta, o contrae una malattia che le impedisce di svolgere il normale complesso delle attività umane. Queste valutazioni presuppongono uno standard che definisca cosa sia un essere umano correttamente funzionante, ma questo standard non è controverso»²⁷. Tali considerazioni portano a delineare dei bisogni fisici che dipendono dalla biologia umana. Questi bisogni potranno variare leggermente in base alle esigenze sociali: «per esempio la salute è un bisogno umano universale, ma soltanto in determinati luoghi ciò comporterà un più concreto bisogno di protezione dalla malaria»²⁸. Oltre ai bisogni fisico-biologici Miller identifica altri bisogni fondamentali: l'uomo è animale sociale e, per questa ragione, può subire un danno se gli vengono negate le condizioni di esistenza sociale. Ad esempio, un individuo risulta danneggiato quando non può vivere una vita minimamente decente nella società cui appartiene. Assunte queste considerazioni, il benessere di un individuo non può dirsi a un buon livello se il soggetto vede insoddisfatti dei bisogni primari.

In base alla teoria dei bisogni fondamentali, ogni individuo necessita quindi di una determinata quantità («minimum provision», «minimum specified quantities») di beni per rendere la sua vita di valore; se tale soglia minima di bisogni non è soddisfatta, l'individuo si trova in una condizione di menomazione. L'approccio mira, in questo senso, a garantire una soglia minima. Una volta raggiunto il *minimum provision*, tutto ciò che incrementa il benessere del soggetto accresce sicuramente il suo bene e lo facilita, ma non è necessario (e, per questo, non garantito). Tale caratteristica della teoria dei bisogni di base può essere letta in questo passo di Miller:

Una vita minimamente decente, è il caso di sottolinearlo immediatamente, è qualcosa di meno che una vita fiorente. Vivere una vita fiorente significa essere capaci di sviluppare ed esercitare qualsiasi capacità si ritenga importante – ci sono molti modi di vivere una vita fiorente, e generalmente non sono compatibili, cosicché ogni persona deve scegliere quale forma di eccellenza umana intende realizzare. Le condizioni per una vita minimamente decente, al contrario, sono le stesse per tutti in ogni dato insieme di circostanze sociali. Farò alcuni esempi mutuati da società come la mia. Una persona deve essere in grado di sostentarsi senza elemosinare, cioè avere accesso ad un reddito sufficiente per nutrirsi e vestirsi; deve avere una casa sicura; deve avere l'opportunità di

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ivi*, pag. 436.

sposarsi e mettere su famiglia; deve poter fare progetti per il futuro, compresa la vecchiaia, senza temere la povertà; deve potersi muovere al di fuori delle immediate vicinanze del luogo in cui vive; deve potere entrare in luoghi pubblici senza timore di subire abusi e molestie; e così via. Queste condizioni, e altre come queste, definiscono un livello di base che tutti dovrebbero raggiungere a prescindere dal fatto che possano essere realizzate o meno le ulteriori, più alte forme di vita fiorente. Chi raggiungesse soltanto questo livello di base avrebbe una vita piuttosto triste. Ciò nonostante, diversamente da chi è finito al di sotto di tale livello, non si sentirebbe degradato, socialmente escluso, senza valore, ecc.²⁹

Il fascino del *needs account* dipende dal fatto che i bisogni appaiono più pregnanti dei desideri. «Why should I accept that your mere desires make a claim on me? You may, when informed, want champagne, but if you do not need it, why should my obligations to you be at all engaged? On the face of it, the notion of 'need' suits morality far better than 'desire' does»³⁰. Se un individuo è ricco e intelligente avrà una concezione del proprio benessere ragionevolmente dipendente dalle sue risorse e capacità; stessa cosa può dirsi di un individuo povero e ignorante. Da ciò può concludersi che le differenti percezioni del benessere potrebbero considerarsi falsate e non corrette su un piano di giustizia, in quanto potrebbero derivare da valutazioni che non hanno una base solida su cui determinarsi: tutto varia dipendentemente dalle caratteristiche esterne e interne del singolo. A molti potrebbe non apparire giusto che il benessere di un individuo possa essere determinato dai suoi desideri, in quanto sono modellati dalle risorse – che possono essere state ingiustamente distribuite fin dal principio – e dalle capacità genetiche – derivanti dalla lotteria naturale. Rawls, ad esempio, in *A Theory of Justice*³¹ sostiene la priorità del giusto rispetto al bene³² e descrive una posizione in cui l'individuo uniforma la propria concezione del bene a ciò che è richiesto dai principi di giustizia. «I principi di giustizia limitano le soddisfazioni cui si dà valore, impongono restrizioni sulle concezioni ragionevoli del proprio bene. Gli individui devono tener conto di queste restrizioni quando predispongono piani di vita e decidono sulle loro aspirazioni. Di conseguenza, nella giustizia come equità, non bisogna considerare come date le propensioni e le inclinazioni delle persone, quali che esse siano, e poi cercare il

²⁹ *Ivi*, pag. 435.

³⁰ Cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit. pag. 40.

³¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*; trad. it. *Una teoria della giustizia*, op. cit.

³² «Nella teoria della giustizia come equità il concetto di giusto è prioritario rispetto a quello di bene». *Ivi*, pag. 50. Cfr. anche *Ivi*, paragrafo 68. *Diversi contrasti tra il giusto e il bene*, pp. 423-427.

modo migliore di soddisfarle. Accade piuttosto che i loro desideri e aspirazioni vengano ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani deve rispettare»³³. Assumendo questo approccio, si escluderebbe la possibilità di considerare il benessere di una persona in base alle sue inclinazioni e, di conseguenza, si eliminerebbe anche la possibilità di determinare la sua qualità della vita basandosi su eventuali risorse ingiustamente distribuite, o su capacità genetiche derivanti dalla lotteria naturale.

In conclusione, la teoria dei bisogni può apparire come una buona concezione del benessere, in quanto va oltre ai desideri e alle aspettative concentrandosi su più profonde considerazioni in grado di mostrare quali desideri e aspettative hanno forza morale. «Fulfilling any informed desires may increase utility, but what morality seems to need is not the gross notion of utility, but a notion more finely focused on the vital interests, the basic needs, the central human concerns, that create obligations»³⁴. Definire il benessere in base alla teoria dei bisogni di base per alcuni conduce a una concezione più confacente alla morale: un bisogno è maggiormente connesso all'idea di obbligazione rispetto a un desiderio. Tale considerazione è basata sull'idea che il concetto di bisogno sia strettamente connesso alla nozione di mancanza. Sostenere che un individuo ha bisogno di qualcosa evidenzia al contempo una condizione di privazione di quel soggetto; tale correlazione viene meno nel momento in cui si afferma che lo stesso individuo desidera quella cosa. Ad esempio, dire che una persona ha bisogno di un bicchiere d'acqua appare molto diverso dal dire che quella stessa persona lo desidera. Nel primo caso, infatti, si è portati a pensare che sia fondamentale, necessario che essa beva; differentemente, nel secondo, potrebbe darsi che abbia voglia di bere, ma che possa anche farne a meno. Se un soggetto ha bisogno di un determinato bene, allora tale bene non può mancargli; nel momento in cui ciò accade, è necessario correggere la mancanza e fornire all'individuo ciò di cui ha bisogno; i *basic need* sembrano avere «a quite special moral importance simply in virtue of being basic. For one thing, the presence of the notions of health, harm, and proper function make statements of basic need normative – in the proper, strict sense of the term that is not the contrary of 'descriptive'. [...] basic needs have an especially strong link with obligation: my ailment makes a claim on others that my whims, hankerings, pleasures, and even happiness cannot»³⁵. Il fatto che i bisogni di base appaiano necessari per condurre una

³³ Ivi, pag. 50.

³⁴ J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 40.

³⁵ Ivi, pag. 42.

vita umana obbliga gli altri individui ad avere un certo comportamento. Tali rivendicazioni sugli altri, secondo la teoria dei bisogni di base, sono forti proprio perché non dipendono da un preciso proposito o desiderio dell'individuo, bensì da qualcosa di più profondo e oggettivo: la natura umana.

Altro aspetto distintivo delle teorie fondate sui bisogni di base oggettivi consiste nel fornire dei limiti precisi; tale caratteristica può essere positiva se si pensa alla praticità di una teoria sociale: interpretare il benessere in funzione di una lista di beni è sicuramente più semplice rispetto a una posizione che intende garantire benessere rispettando le caratteristiche individuali. Inoltre, grazie a un approccio oggettivo, si risolve a monte il problema di pensieri irrazionali e antisociali: supponiamo che un soggetto, pur conoscendo tutte le alternative disponibili, preferisca di gran lunga una vita in cui, senza essere scoperto, infligge ad altri una grande dose di dolore. Secondo la teoria del desiderio, il benessere di questa persona si risolverebbe in quel desiderio. Una teoria oggettiva focalizzata sui bisogni di base ovvierebbe possibili problemi derivanti da tale situazione, in quanto le preferenze di un individuo non contano: ad aver peso sono i valori contenuti nella lista.

§ 5. Obiezioni alla teoria dei bisogni di base

La teoria dei bisogni di base contiene diversi punti di forza, come il condurre a una concezione più confacente alla morale non considerando i desideri del soggetto, il fare appello all'oggettività delle caratteristiche della natura umana e il fornire limiti precisi nella determinazione del benessere. Tuttavia, vi sono autori, come Griffin, che mettono in luce diversi limiti di questo approccio, mostrando come possa sfuggire cosa veramente conti nella determinazione del benessere di una persona se si abbraccia tale concezione.

§ 5.1. Indeterminatezza e debolezza morale dei bisogni

Griffin, in *Well-being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, analizzando il «need account» sviluppa una critica che mette in luce diversi problemi da affrontare nel momento in cui si sceglie di determinare il benessere ricorrendo a una teoria dei bisogni di base.

Innanzitutto per Griffin c'è un problema di indeterminatezza: le nozioni chiave

all'interno della teoria dei bisogni (che l'autore identifica in alimento, danno e malfunzionamento) sono troppo indeterminate per definire i confini dei bisogni. Per introdurre determinatezza è possibile sviluppare l'idea di «minimum provision»: un individuo ha bisogno di una certa quantità di un determinato bene («not just of resources, but also of liberty and leisure and education»³⁶) per essere in grado di fare qualcosa che abbia valore nella propria vita. Tutto ciò che va oltre quella soglia minima stabilita fa sì che la vita del soggetto sia più piacevole o più semplice, ma non è necessario per rendere la sua vita un'esistenza che valga la pena di essere vissuta. Tuttavia, secondo Griffin, nonostante tale nozione del «minimum provision» riesca a fornire più determinatezza alla teoria, non riesce comunque a indicare i confini dei bisogni presi in considerazione. Ad esempio: quanta educazione dovrebbe contenere il kit di base? È sufficiente l'alfabetizzazione o bisognerebbe garantire un livello di cultura più elevato? E quale dovrebbe essere il grado di salute garantito? Quale dovrebbe essere l'aspettativa di vita dell'individuo? Il tentativo di rendere i bisogni di base più determinati rischia di renderli «too basic, too ungenerous»³⁷.

Per Griffin i bisogni appaiono indeterminati in quanto gli individui sono diversi per caratteristiche interne ed esterne. La teoria dei bisogni di base incorre in una critica simile a quella effettuata da Sen alla teoria del bisogno economico. Non tutti i soggetti hanno gli stessi bisogni; tale difficoltà non viene superata anche nel momento in cui si postula l'idea di rendere la teoria malleabile in base alle diverse società creando degli standard in base alle aspettative della società interessata. Tale tentativo, per Griffin è fallimentare in quanto, anche ammettendo fosse possibile realizzare dei modelli, non sarebbe più possibile dare ad essi alcun peso morale: «if we did it, we should merely detach well-being from objective features of human nature and connect it instead to accidental social changes that have no obvious moral significance. A person's natural expectations are formed by much more than the real possibilities that face him»³⁸.

Inoltre, i soggetti non si differenziano solo per condizioni esterne (clima, società ecc.), ma anche per caratteristiche interne rilevanti e non dipendenti da capricci o da semplici gusti.

Il problema dell'indeterminatezza è dunque difficilmente risolvibile e ciò porta ad un'ulteriore difficoltà: «this indeterminacy loosens the link between need and

³⁶ *Ivi*, pag. 43.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, pag. 44.

obligation».³⁹

Uno dei principali punti di forza della teoria dei bisogni fa proprio leva sul fatto che i *basic need* sembrano possedere un collegamento diretto con l'obbligazione: il loro essere necessari per condurre una vita umana obbligherebbe gli altri individui ad avere un certo comportamento. Per Griffin questa connessione tra bisogni di base e obbligazione appare tenue nel momento in cui si chiarisce che i bisogni di base sono il risultato di una convenzione e non dipendono esclusivamente da qualcosa di profondo e imprescindibile (come la natura umana). Il fatto che i *basic needs* siano frutto di una stipulazione convenzionale o arbitraria rende arbitraria l'obbligazione stessa: «if, over a wide area, what is harm, aliment, and malfunction is a matter of arbitrary or conventional stipulation, than over that area what constitutes an obligation is also arbitrary or conventional, which would be odd»⁴⁰. Inoltre, un altro motivo per cui potrebbe allentarsi il collegamento tra «need» e «obligation» consiste nel fatto che «there are likely to be persons who want things off the list more than want things on it»⁴¹.

A group of scholars may, with full understanding, prefer an extension to their library to exercise equipment for their health. And part of what makes us think that basic needs, such as health, are more closely linked to obligation than are desires is that basic needs seem the 'bread' of life and desires mere 'jam'. But an extension to the scholars' library is of greater value to them. But then to maintain that needs create obligations where mere desires do not, or that they create stronger obligations, is to say that we have an obligation, or a stronger one, to the scholars to give them what they themselves value less, which would be odd⁴².

Un'altra caratteristica attraente della teoria dei bisogni di base parte dall'intuizione che i semplici desideri siano moralmente meno rilevanti rispetto ai bisogni. I bisogni appaiono più importanti dei desideri, quindi il benessere del soggetto è da valutare in base a essi. Tuttavia, la teoria dei bisogni di base lascia nella classe dei semplici desideri cose che possiedono enorme importanza per il benessere dell'individuo. «Just as we have to work our way behind desires to considerations with greater moral significance, it seems that we shall have in some way to get behind needs too [...] So the link between needs and obligation, at closer look, is more tenuous than it first seem»⁴³.

³⁹ Cfr. *Ivi*, pag. 45.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, pag. 46.

§ 5.2. Rigidità della teoria

Un'ulteriore problematica è ravvisabile nell'inflessibilità del *need account*; molte teorie incentrate sui bisogni di base commettono l'errore di essere troppo rigide: «they rank basic needs above mere desires, regardless of the levels or amounts of satisfaction of each that are in question, which is implausible»⁴⁴. Tale errore, tuttavia, secondo l'autore potrebbe essere corretto introducendo più flessibilità grazie a una nuova nozione: quanto un bisogno di base sia importante, vitale o urgente nel caso particolare. Così facendo, il benessere non sarebbe più determinato semplicemente dalla soddisfazione dei bisogni di base, in quanto dipenderebbe dalla soddisfazione di quei bisogni che hanno conservato importanza all'interno di quella particolare situazione.

A basic need, we can say, is generally less important the more it is already met, and at some level of satisfaction it will cease to be important at all. We can make how important it is also depend upon the level of satisfaction of other basic needs; if my needs for liberty and minimum material provision are not met, and are so unlikely ever to be met that life is not worth living, then health must matter less too. And if the amount to which a basic need will be met is only slightly affected by some change, we can regard the change as of little importance. We can then amend the need account of well-being: *well-being is the level to which basic needs are met so long as they retain importance*⁴⁵.

Questa precisazione può risolvere almeno in parte la rigidità del «need account», tuttavia apre un altro problema: «important to what? The answer must in some form or other be: important to how good one's life is. But if we leave the explanation as wide as that, the need account is at risk of being absorbed by an account of prudential value»⁴⁶.

Introducendo più flessibilità all'interno della teoria, secondo Griffin, si va oltre l'importanza del bisogno verso valori più profondi, verso «the broader base of prudential values of which basic needs are just a part». Per l'autore la nozione di «basic need» è interessante, in quanto va più in profondità rispetto alla nozione di desiderio e, inoltre, il concetto di «need» è più appropriato alla nozione di benessere di quanto possa esserlo quello di «desire». Tuttavia, Griffin ritiene che l'«informed desires, as they figure in

⁴⁴ *Ivi*, pag. 51.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 51-52.

⁴⁶ *Ivi*, pag. 52.

prudential values, go deeper than basic needs»⁴⁷.

Inoltre, la teoria dei bisogni di base rimane indipendente dalle caratteristiche peculiari di una persona; il suo essere neutrale e universale impedisce all'approccio duttilità in riferimento alle diverse concezioni possibili di vita buona. Tutte le teorie dei bisogni di base effettuano una distinzione tra «things that we aim at simply as normal human beings rather than as the particular human beings we are, things that are both necessary to and sufficient for a recognizably human existence, and, on the other hand, things that, as the individuals we are, we choose to go for»⁴⁸. Tale posizione non permette alcuna mobilità verso un gusto particolare di un individuo o una sua particolare attitudine; per la teoria dei bisogni di base il benessere è determinato da dei fattori oggettivi e ciò che è oggettivo è, al contempo, universale e neutrale. Tale posizione non è condivisa da Griffin, per il quale non solo è importante tenere in considerazione gli interessi dei singoli, bensì è anche possibile pensare a un approccio in grado di essere oggettivo e al contempo duttile nei confronti dei singoli: «there is no good reason why what is objective has also to be either universal or neutral [...] most of our non-universal, non-neutral values are not [...] capricious or accidental or arbitrary. Most of them are not a matter of taste»⁴⁹.

⁴⁷ *Ivi*, pag. 53. La teoria dell'«informed desires» di Griffin sarà ripresa nel Capitolo sesto.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 53-54.

Capitolo quinto

PERFEZIONISMO

§ 1. L'ideale di vita buona

Le teorie perfezioniste sono approcci oggettivi del benessere che forniscono una precisa lista di beni che, se esercitati e sviluppati, incrementano la qualità della vita dell'individuo. Tutte queste dottrine danno un'unica giustificazione in merito a quali beni considerare nel calcolo del benessere: ad entrare nella lista di ciò che incrementa la qualità della vita sono alcune caratteristiche della natura umana. Gli esseri umani possiedono precise capacità specie-specifiche, dipendenti dalla natura, come la razionalità ed alcune capacità fisiche. Per condurre una buona vita e incrementare il proprio benessere, una persona deve esercitare e sviluppare queste capacità.

Il termine *perfezionismo* è relativamente recente, ma la teoria ha delle radici antiche che conducono ad Aristotele. Nel IV secolo a.C. Aristotele sviluppa una concezione del bene umano che si basa sulla natura. Per Aristotele il problema fondamentale dell'etica è individuare in cosa consista il bene per l'uomo; all'interno dell'*Etica Nicomachea* il bene viene definito come «ciò a cui ogni cosa tende»¹, ovvero come il fine alla cui realizzazione è diretto il processo evolutivo di ogni cosa che diviene. Il bene supremo per l'uomo è l'*eudaimonia* (il benessere) e per comprendere come sia possibile raggiungerla, bisogna cogliere la funzione propria dell'uomo, che viene identificata nella «vita intesa come un certo tipo di attività della parte razionale dell'anima»². Aristotele, dunque, fornisce una concezione teleologica e indica l'essenza dell'uomo nell'anima razionale, ragion per cui la funzione propria dell'essere umano è quella di pensare e di agire secondo ragione. Basandosi sulla distinzione tra potenza e atto, egli afferma che il benessere va cercato nell'attualità delle facoltà superiori e più specifiche dell'uomo: in altre parole, non basta possedere l'intelligenza, ma bisogna anche usarla di fatto per poter raggiungere l'*eudaimonia*. Nonostante identifichi l'essenza umana con l'intelletto, Aristotele non dimentica che l'uomo possiede anche un corpo, di cui bisogna

¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, op. cit., I, 1, 1094a 3-4, pag. 51.

² *Ivi*, I, 7, 1098a 3-4, pag. 65.

tener conto: il bene supremo è, senza dubbio, qualcosa di spirituale, ma ciò non toglie che la nostra natura composita richieda anche altre soddisfazioni, sia pure con valore strumentale ed orientate ai valori più alti.

Le teorie perfezioniste, similmente ad Aristotele, rintracciano nella natura umana ciò che incrementa il benessere dell'individuo. Per queste ragioni, il perfezionismo, nella sua declinazione all'interno della teoria del *buono per*, non è tanto da intendere come *buono per il soggetto*, quanto piuttosto come *ciò che è buono per gli esseri umani in quanto tali*. Questa posizione si basa su un ideale di buona vita umana, sostenendo che solo un tale *ideale* possa agire «come fonte di ispirazione per le scelte umane ed è incommensurabile rispetto a preferenze, desideri o bisogni. Esso può ispirare la condotta per generazioni. La sua forza e il suo valore sono confermati attraverso il tempo, mentre una preferenza non ha altra forza che la scelta dell'agente»³. La soddisfazione di un desiderio o di una preferenza soggettiva potrebbe rivelarsi negativa per l'individuo stesso; al contrario, la realizzazione di un bene ideale desunto dalla natura umana può solo essere un bene. Per garantire un miglioramento dell'esistenza, per queste concezioni, è indispensabile fornire un ideale di vita buona, valido oggettivamente e indipendente dalle preferenze e dai desideri dell'agente. Gli individui hanno ragione di perseguire tale ideale, nonostante le loro soggettive inclinazioni, in quanto solo esso può assicurare un miglioramento. Il benessere in questo contesto viene dunque a identificarsi con lo sviluppo e il perfezionamento della natura umana nell'ottica di un'esistenza ideale da considerare come modello. Per il perfezionismo la vita migliora se vengono promossi alcuni beni (quanto più tanto meglio).

All'interno della concezione perfezionista possono individuarsi due principali posizioni. Una prima interpretazione considera necessario fornire dei beni sostantivi indicanti cose di valore per il singolo anche se egli non approva. Così facendo si propone una concezione perfezionista sostantiva che direziona la scelta individuale e non richiede approvazione dell'individuo: il benessere è descritto non considerando il punto di vista dell'agente. Tale approccio può essere indicato come perfezionismo radicale. Una seconda interpretazione non identifica dei beni sostantivi, in quanto preferisce lasciare l'individuo libero di scegliere i propri fini, bensì «prescrive il modo giusto di scegliere, quale che sia la scelta»⁴. Questa posizione dà una concezione

³ M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, pag. 4.

⁴ *Ivi*, pag. 8.

regolativa del perfezionismo e può essere nominata perfezionismo moderato.⁵

§ 2. Perfezionismo radicale

In base al perfezionismo radicale esistono alcuni beni sostantivi indicanti cose di valore per il singolo che, se esercitati ed incrementati, aumentano la sua qualità della vita anche se egli non approva: il benessere può essere determinato non considerando il punto di vista dell'individuo preso in esame. Due teorie identificabili come perfezionismo radicale sono proposte da Thomas Hurka e da John Finnis.

§ 2.1. Le proprietà essenziali di Thomas Hurka

Per Thomas Hurka, uno degli autori che ha maggiormente contribuito alla riflessione contemporanea sul perfezionismo, la tradizione perfezionista condivide l'idea basilare che quel che è bene, in ultimo, sia lo sviluppo della natura umana.⁶ Nell'introduzione di *Perfectionism*⁷ l'autore, riferendosi al perfezionismo, afferma che «this moral theory starts from an account of the good human life, or the intrinsically desirable life. And it characterizes this life in a distinctive way. Certain properties [...] constitute human nature or are definitive of humanity – they make humans humans. The good life [...] develops these proprieties to a high degree or realizes what is central to human nature»⁸. L'autore descrive esplicitamente la propria teoria come una concezione del valore intrinseco e non come una teoria del benessere. Tuttavia, analizzando la dottrina proposta da Hurka, è possibile definire precisamente quali caratteristiche dovrebbe avere una tipica concezione perfezionista rigida del benessere.

⁵ Oltre a tali distinzioni, è opportuno precisare che «il perfezionismo può essere sia personale sia politico. Il perfezionismo personale può includere sia un ideale dal quale l'agente può trarre ispirazione per vivere bene, per rendere la propria vita la migliore che possa essere, e una teoria di guida per l'azione alla quale l'agente può fare appello per scegliere correttamente, per fare scelte moralmente corrette. Esso è in opposizione a concezioni soggettiviste del bene. Il perfezionismo politico è un modello per l'azione pubblica che propone legittimi obiettivi pubblici che possono differire da quel che vuole la gente. Se tali obiettivi sono mirati a promuovere qualche bene finale, sebbene non siano state espresse preferenze nei confronti di quel bene, quell'azione pubblica è perfezionista» (*Ivi*, pag. 7). Considerando tale distinzione, all'interno di questo lavoro mi riferisco esclusivamente al perfezionismo personale.

⁶ Cfr. T. Hurka, *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pag. 3: «Different version of the theory may disagree about what the relevant proprieties are and so disagree about the content of the good life. But they share the foundational idea that what is good, ultimately, is the development of human nature».

⁷ *Ivi*.

⁸ *Ivi*, pag. 3.

Per Hurka «what determines the best life is not pleasure or satisfaction, it is the achievement of certain objective goods»⁹. L'autore sostiene che la forma più plausibile di perfezionismo è da rintracciare in una teoria aristotelica della natura umana,¹⁰ in base a questa dottrina, gli esseri umani possiedono delle proprietà essenziali. Alcune di queste sono condivise con gli altri animali, in quanto l'uomo, come ogni altro essere animale, possiede certe proprietà fisiche essenziali («Certain bodily essential properties»);¹¹ altre, quelle relative alla razionalità pratica e teoretica, sono distintive della specie umana. Seguendo la dottrina aristotelica, tale posizione parte dall'idea che «at the deepest level, the intrinsic goods develop properties fundamental to human nature»¹². Seguendo questa concezione è possibile definire tre beni rilevanti («major goods») o valori («values»):

- (a) perfezione fisica («physical perfection»), la quale sviluppa la natura fisica dell'uomo. L'intuizione mostra che gli umani hanno necessariamente corpi con una determinata struttura: nessun essere umano può rimanere vivo senza il funzionamento respiratorio, muscolare, digestivo, circolatorio e senza il sistema nervoso; allo stesso tempo, non è possibile dirsi un essere umano nel caso in cui non siano presenti tali funzionamenti¹³: «unless its body permits it somehow to breathe, move, process nutrients, and exercise central control, it is not a human»¹⁴. La perfezione fisica, dunque, sviluppa le proprietà corporee che, a livello generale, condividiamo con gli altri animali¹⁵ e si presenta a diversi livelli. Il livello base («basic level») consiste nella buona salute fisica («good bodily health»), mentre i livelli più alti si determinano in base al grado di prestazioni fisiche e atletiche sviluppate: «higher physical perfection comes in vigorous bodily activity. Here our major physical systems perform to higher degrees, processing more air, carrying more nutrients, and moving greater

⁹ T. Hurka, *The Well-Rounded Life*, in «The Journal of Philosophy», Vol. 84, N. 12, dicembre 1987, pag. 727.

¹⁰ «A theory called *Aristotelian perfectionism*», cfr. *Ivi*, pag. 728; «An *Aristotelian theory of human nature*», cfr. T. Hurka, *Perfectionism*, op. cit., pag. 37.

¹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹² T. Hurka, *The Well-Rounded Life*, op. cit., pag. 728.

¹³ Cfr. T. Hurka, *Perfectionism*, op. cit., pag. 37: «No human can remain alive without a functioning respiratory, muscular, digestive, circulatory, and nervous system, and, analogously, no possible being without these systems passes the intuitive test for humanity».

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Sottolineo “a livello generale” perché ogni animale ha un funzionamento fisico diverso; nonostante tutti gli animali respirino e, quindi, necessitino di un apparato respiratorio, tale apparato si presenta in modo diverso e riflette lo stretto rapporto con la struttura del sistema circolatorio e con l'ambiente in cui essi vivono. In questo senso, quindi, gli esseri umani hanno solo largamente in comune con gli altri animali alcune caratteristiche fisiche, in quanto saranno sempre e comunque specie-specifiche.

weights longer distance. This activity occurs most notably in athletics, and Aristotelian perfectionism finds the highest physical good in great athletic feats. These feats often embody perfections other than physical perfection»¹⁶. «So the first Aristotelian claim is that a life is better and more completely human, if it is free of disease or injury and marked by some de-manding physical feats»¹⁷;

(b) perfezione teoretica («theoretical perfection»), la quale sviluppa la razionalità teoretica (intesa come diversa dalla razionalità pratica). «The most important Aristotelian claim is that humans are essentially rational. [...] Humans are rational because they can form and act on beliefs and intentions. More specifically, they are rational because they can form and act on sophisticated beliefs and intentions, ones whose contents stretch across persons and times and arranged in complex hierarchies»¹⁸. L'individuo può raggiungere una perfezione teoretica aumentando la sua conoscenza: «the more we understand the world, and ourselves, and our place in the world, the better and more choiceworthy our lives»¹⁹. Non tutto ciò che si può conoscere ha lo stesso valore: conoscere il coprotagonista di un film degli anni Trenta non è importante come conoscere una legge fondamentale dell'universo, o comprendere il funzionamento della personalità di un amico²⁰. «The second Aristotelian claim is that a life is better the more it is informed and aware, and the more it has unified its knowledge in one structure»²¹;

(c) perfezione pratica («practical perfection»), la quale sviluppa la razionalità pratica. La perfezione pratica può anche essere definita «exercise of rationality in action. Parallel to knowledge is the successful achievement of one's goals, given a justified belief that this would happen, or, more briefly, nonlucky achievement»²². Anche qui, alcuni conseguimenti («achievements») sono più di valore e manifestano più razionalità di altri; ad esempio, è meglio realizzare una riforma fondamentale all'interno di una società, piuttosto che accendere una sigaretta. La questione di come gli obiettivi sono classificati è difficile, tuttavia

¹⁶ *Ivi*, pp. 38-39.

¹⁷ T. Hurka, *The Well-Rounded Life*, op. cit., pag. 728.

¹⁸ T. Hurka, *Perfectionism*, op. cit., pag. 39.

¹⁹ T. Hurka, *The Well-Rounded Life*, op. cit., pag. 728.

²⁰ Hurka afferma che «we need a test for the best knowledge, and I suggest it is the most organized or systematic knowledge, with general principles unifying and explaining derived particulars». Cfr. *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Hurka sostiene che «the best achievements involve the same organizing structure in a person's intentions as is present in the best knowledge»²³. In base a ciò, può trovarsi perfezione pratica in ogni vita che si organizza intorno ad un unico fine, o nella quale larghe parti hanno un singolo fine, cosicché molte attività vengono viste nell'ottica di un obiettivo a lungo termine. «In activities that are complex, challenging, and difficult, especially if they require precise, and precisely-ordered decisions; in political leadership and co-operation with others, which spread one's concerns beyond the self; and in friendship, especially when it is expressed in a nuanced emotional responsiveness. These are all practical excellences or exercises of rationality in action, and they make a life better by their presence»²⁴.

La perfezione teoretica e la perfezione pratica hanno un'importanza maggiore rispetto alla perfezione fisica e si manifestano a un livello alto quando le intenzioni di un agente sono consolidate.

Hurka assegna una posizione centrale a dei beni che ritiene abbiano valore oggettivo. Nella sua posizione esiste una connessione necessaria tra perfezionismo e oggettivismo; tale concezione sembra essere giustificata dal seguente argomento: «se una teoria perfezionista propone un potenziale critico fondato sull'idea di miglioramento umano, offre uno standard per criticare desideri e preferenze soggettive. Quindi, una teoria perfezionista non può essere soggettivista perché renderebbe il bene dipendente dai desideri e preferenze soggettive»²⁵. Attraverso un'impostazione perfezionista come quella proposta da Hurka è possibile criticare le preferenze dell'agente e orientare le scelte individuali verso ciò che è meglio in base a un ideale di natura umana. Tale concezione rende quindi possibile un intervento nei casi in cui le preferenze o i desideri dell'individuo si dimostrassero un male per lui. Le teorie soggettiviste, pur introducendo criteri come le procedure di razionalizzazione o di idealizzazione delle preferenze e dei desideri, non fornendo uno standard esterno per criticare i desideri non possono criticare le inclinazioni del soggetto. Ciò, in un'ottica perfezionista, impedisce la possibilità di pensare a un effettivo miglioramento umano.

²³ *Ivi*, pag. 729.

²⁴ T. Hurka, *The Well-Rounded Life*, op. cit., pag. 729.

²⁵ M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pag. 165.

§ 2.2. John Finnis e l'elenco dei valori fondamentali

John Finnis è un rappresentante del giusnaturalismo contemporaneo. All'interno di *Natural Law, Natural Rights*²⁶ sviluppa una teoria del diritto naturale basata sull'etica di Aristotele e Tommaso d'Aquino. Nell'opera si trova una riflessione sui beni umani identificabile come una teoria perfezionista radicale. Finnis fa coincidere i primi principi della legge naturale con sette valori fondamentali (*basic values*) intesi come quei beni ultimi che conferiscono intelligibilità all'azione umana e che vengono ulteriormente concretizzati in norme etico-giuridiche sulla base dei principi della ragionevolezza pratica. I valori fondamentali sono beni intrinseci che gli individui perseguono non perché siano utili ai fini di qualche altro scopo, ma per se stessi.

Abbracciando una prospettiva perfezionista, Finnis riconosce quindi l'esistenza di un modello universale da cui dedurre la definizione di ciò che è buono per il soggetto: esistono dei beni di natura oggettiva grazie ai quali è possibile definire, in modo universale, cosa si intenda per vita buona; la vita buona coinciderà con quella che contiene i sette beni fondamentali, indipendentemente dal punto di vista dell'individuo. La concezione della vita buona di Finnis può dirsi un esempio radicale di teoria perfezionista del benessere: quel che è bene è bene universalmente, nonostante la singola situazione e percezione del soggetto interessato. Esistono alcuni beni fondamentali validi per ogni individuo di qualsiasi società. L'importanza di tali beni non è dimostrabile attraverso i fatti, in quanto essi sono implicati o presupposti in qualunque dimostrazione; i valori fondamentali sono autoevidenti («basic values are obvious ('self-evident') and even unquestionable»)²⁷, non derivati dal concetto metafisico di natura umana e incommensurabili fra loro. Sono principi della razionalità pratica ovvi ed oggettivi.

Quando l'autore parla di valori fondamentali si riferisce alle premesse prime del ragionamento pratico che non possono essere propriamente dimostrate, ma solo capite. Finnis fa riferimento all'esistenza logica per cui qualunque ragionamento può dimostrare la sua conclusione solo assumendo la verità di alcune premesse, che risultano indimostrabili. «È la questione dell'*elencos* aristotelico. Il vero problema di giungere ad alcune premesse prime del ragionamento, vuoi teoretico vuoi pratico, non è l'affermazione della loro indimostrabilità, ma la verifica della correttezza del ragionamento con cui le si identifica e con cui si dimostra (per confutazione) che non se

²⁶ J. M. Finnis, *Natural Law, Natural Right*, Calerendon Press, Oxford, 1980.

²⁷ *Ivi*, pag. 59.

ne può fare a meno»²⁸. Tuttavia, nonostante l'autore sostenga che i valori fondamentali siano autoevidenti e non dimostrabili attraverso i fatti, egli fa comunque appello a un'assunzione empirica per mostrare l'universalità e l'oggettività della lista dei valori fondamentali proposta: appoggiandosi alla ricerca antropologica, Finnis sostiene che esistano dei valori fondamentali buoni in tutte le società umane; tali valori «offrono un forte potenziale critico che si applica a qualunque concezione individuale del bene»²⁹. Per individuare i valori fondamentali, dunque, Finnis esegue due passaggi. Il primo consiste nell'*osservazione di un ragionamento pratico* qualsiasi per giungere alla conclusione che esso richiede come premessa un fine che sia importante per l'agente. Il secondo risiede nell'*osservazione immaginaria di tutte le azioni umane* e nella successiva valutazione se i fini che le motivano possono essere ricondotti a pochi valori che, per via della loro generalità, posseggano una capacità di realizzazione potenzialmente illimitata nelle singole azioni. Facciamo un esempio.

- I. Primo passaggio: *osservazione di un ragionamento pratico particolare*. Per Sofia è importante scoprire le leggi circa il diritto di successione; per farlo va in biblioteca e prende in prestito dei testi inerenti la materia; nonostante si presentino come libri noiosi, li legge con attenzione. Alla base dell'azione di Sofia non vi è solo il fine di scoprire le leggi sul diritto successorio, ma anche il fatto che per lei è importante conoscerle. Ciò che risulta fondamentale è che il fine viene considerato dall'agente in termini di valore. In questo primo passaggio, dunque, l'osservatore comprende che all'origine di ogni azione libera dell'agente vi è la conoscenza pratica di un valore.
- II. Secondo passaggio: *osservazione immaginaria di tutte le azioni umane*. Analizzando i fini che motivano le varie azioni umane è possibile attribuire un valore generale alla conoscenza. Dire che la conoscenza è un valore significa che il riferimento alla ricerca della conoscenza rende intelligibile ogni particolare esempio dell'attività e dell'impegno umano coinvolto in tale ricerca. In questo secondo passaggio, dunque, l'osservatore cerca di giungere a dei valori universali assumendo la prospettiva della conoscenza interna dell'agente. Solo grazie a questo secondo passaggio è possibile individuare i singoli valori fondamentali, perché questo passo si basa proprio sull'idea che sia possibile ridurre tutti i valori particolari presenti nelle azioni umane ad alcune forme

²⁸ F. Di Biasi, *John Finnis*, Phronesis, Palermo, 2008, pag. 44.

²⁹ M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pag. 104.

generali.

Secondo Hittinger, la concezione dei valori fondamentali di Finnis va intesa come una teoria della fioritura umana: i valori individuati sono esaustivi a livello fondazionale, in quanto costituiscono i beni essenziali dell'umanità e nessuno di essi può essere eliminato senza distorcere la stessa razionalità pratica³⁰.

L'autore, procedendo secondo questi passaggi, individua sette valori fondamentali, intesi come scopi basilari dell'azione (ovvero come valori che stanno alla base di tutte le azioni propriamente umane, cioè a tutte quelle azioni che sono libere e razionali) e come aspetti del benessere umano. Tali valori, validi per tutte le società umane e capaci di determinare ciò che è bene per l'individuo sono:

1. vita («life»). «The term 'life' here signifies every aspect of the vitality (*vita*, life) which puts a human being in good shape for self-determination»³¹. La vita come valore fondamentale include la salute fisica corporea e mentale («bodily (including cerebral) health»), la libertà da malattie e la trasmissione della vita grazie alla procreazione;
2. conoscenza («knowledge»), intesa come un bene desiderabile per se stesso e non come qualcosa di meramente strumentale³². Similmente a Hurka, Finnis precisa che non tutto è ugualmente degno di conoscenza: «to think of knowledge as a value is not to think that every true proposition is equally worth knowing, that every form of learning is equally valuable, that every subject-matter is equally worth investigating»³³. Per l'autore, ad esempio, a eccezione di qualche proposito straordinario, ha maggior valore la conoscenza circa la verità o falsità del contenuto del suo libro, rispetto alla conoscenza di quanti milligrammi di inchiostro è stato utilizzato per stamparne una copia³⁴. Inoltre, pensare che la conoscenza sia un valore fondamentale non significa sostenere che conoscere

³⁰ Cfr. R. Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987, pag. 161.

³¹ J. M. Finnis, *Natural Law, Natural Right*, op. cit., pag. 86.

³² Finnis nel presentare il valore fondamentale della conoscenza sottolinea che forse sarebbe più preciso riferirsi ad esso con l'espressione «speculative knowledge», usando il termine «speculative» non per riproporre la distinzione aristotelica tra conoscenza teoretica e pratica, bensì per mettere in evidenza il fatto che si tratta di un bene desiderabile per se stesso, «to distinguish knowledge as sought for its own sake from knowledge as sought only instrumentally, i.e. as useful in the pursuit of some other objective, such as survival, power, popularity, or a money-saving cup of coffee». *Ivi*, pag. 59.

³³ *Ivi*, pag. 62.

³⁴ Cfr. *Ibidem*. Mangini in relazione a questa precisazione di Finnis propone un altro esempio: «trovare la verità circa l'attacco terrorista alle Twin Towers è cosa più degna di conoscenza che sapere come la propria squadra ha perso in una grande sfida sportiva. Inoltre, una certa verità non sarà di eguale valore per tutti». M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pag. 105.

una certa cosa abbia lo stesso valore per tutte le persone³⁵. Il valore fondamentale della conoscenza non è il bene supremo, non deve essere perseguita da tutti, in tutti i tempi e in tutte le circostanze. Fondamentale è anche sottolineare che la conoscenza, come gli altri valori fondamentali, non è un valore morale: «'truth is a good' is not, here, to be understood as a moral proposition, and 'knowledge is to be pursued' is not to be understood, here, as stating a moral obligation, requirement, prescription, or recommendation»³⁶;

3. gioco («play»), inteso in tutti i suoi aspetti: solitario o sociale, intellettuale o fisico, faticoso o rilassante, altamente strutturato o relativamente informale, dallo schema convenzionale o *ad hoc*. «An element of play can enter into any human activity, even the drafting of enactments, but is always analytically distinguishable from its 'serious' context; and some activities, enterprises, and institutions are entirely or primarily pure play»³⁷;
4. esperienza estetica («aesthetic experience»). Molte forme di gioco, come la danza, il canto e il football sono occasioni di esperienza estetica; tuttavia, la bellezza non è un elemento indispensabile del gioco. L'esperienza estetica è rintracciabile anche nella natura e in aspetti significativi del lavoro;
5. socievolezza (amicizia) («sociability (friendship)»). La socievolezza nella sua forma più debole si realizza in un minimo di pace e armonia tra gli uomini; si esprime anche nelle comunità umane e arriva a concretizzarsi nella sua forma più forte attraverso lo sviluppo («flowering») dell'amicizia nel senso proprio del termine. «Some of the collaboration between one person and another is no more than instrumental to the realization by each of his own individual purposes. But friendship involves acting for the sake of one's friend's purposes, one's friend's well-being»³⁸;
6. ragionevolezza pratica («practical reasonableness»). «There is the basic good of being able to bring one's own intelligence to bear effectively (in practical reasoning that issues in action) on the problems of choosing one's actions and lifestyle and shaping one's character. Negatively, this involves that one has a measure of effective freedom; positively, it involves that one seeks to bring an

³⁵ «To think of knowledge as a basic form of good is not to think that knowledge, for example, of the truth about these contentions, would be equally valuable for every person». J. M. Finnis, *Natural Law, Natural Right*, op. cit., pag. 62.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, pag. 87.

³⁸ *Ivi*, pag. 88.

intelligent and reasonable order into one's own actions and habits and practical attitudes»³⁹. La ragionevolezza pratica è un valore fondamentale complesso che coinvolge libertà e ragione, integrità e autenticità;

7. 'religione' («'religion'»). Per Finnis deve esserci un ordine superiore grazie al quale sono possibili tutti gli altri ordini nelle relazioni umane, come quelli della ragionevolezza pratica e della socievolezza.

Questi sette valori sono fondamentali, perché sono forme generali di bene a cui la ricerca di qualunque altro valore può essere ricondotta. Per Finnis, infatti, come si è visto, è possibile ridurre tutti i singoli giudizi di valore presenti nelle azioni umane a sette forme generali, ovvero a sette fini ultimi dell'agire, a sette valori irriducibili ad altri valori.

Tra i sette valori non esiste una gerarchia oggettiva: tutti sono egualmente fondamentali, nessuno può essere ridotto a un semplice aspetto di uno degli altri.⁴⁰ Nella misura in cui i beni fondamentali sono ragioni senza ulteriori ragioni, essi sono principi primari. Ed essendo valori primari, i beni delle diverse categorie sono incommensurabili l'uno con l'altro; se fossero commensurabili dovrebbero essere omogenei, o riducibili a qualcosa di precedente con cui potrebbero essere misurati.⁴¹ Ogni valore preso singolarmente appare più importante di ogni altro.⁴² Si pensi al valore della conoscenza; concentrandosi esclusivamente su di esso si potrebbe pensare ragionevolmente che sia più importante di ogni altra cosa. Gli altri beni apparirebbero svalutati: il gioco sembrerebbe una frivolezza, la religione apparirebbe errore, superstizione e ignoranza, la vita potrebbe essere reputata una semplice pre-condizione. Tuttavia, le considerazioni cambiano se si focalizza l'attenzione su di un altro valore, ad esempio, la vita. In questo caso la conoscenza declasserebbe al secondo piano insieme al gioco e alla religione. Nell'ottica di Finnis ogni valore preso singolarmente appare il più importante. L'accento sulla incommensurabilità fa apparire evidente la configurazione dei valori fondamentali come fini ultimi: nell'orizzonte motivazionale delle azioni umane, i valori fondamentali sono come monadi estranee che non comunicano tra loro.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ «First, each is equally self-evidently a form of good. Secondly, none can be analytically reduced to being merely an aspect of any of the others, or to being merely instrumental in the pursuit of any of the others. Thirdly, each one, when we focus on it, can reasonably be regarded as the most important. Hence there is no objective hierarchy among them», cfr. *Ivi*, pag. 92.

⁴¹ Cfr. J. M. Finnis, G. Grisez, J. Boyle, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, in «The American Journal of Jurisprudence», 32/1987, pag. 110.

⁴² «None is more fundamental than any of the others, for each can reasonably be focused upon, and each, when focused upon, claims a priority of value». J. M. Finnis, *Natural Law, Natural Right*, op. cit., pag. 93.

Da ciò ne consegue l'assenza di una gerarchia: non essendoci un metro di misura comune non può esserci alcun fondamento razionale per considerare ognuno dei valori più importante degli altri.

Il perfezionismo proposto da Finnis presenta dei vantaggi nella determinazione del benessere. Come per tutte le teorie oggettive, ne diminuisce la difficoltà di determinazione e dà chiari parametri di confronto. Stilare un elenco di valori fondamentali e appellarsi esclusivamente ad essi per valutare il livello di benessere individuale permette di avere un ideale esemplare di vita buona a cui fare riferimento nelle singole determinazioni. Ciò rende meno difficoltosa la valutazione del benessere e, al contempo, offre una chiara teoria di guida all'azione.

§ 3. Obiezioni al perfezionismo radicale

Un punto di pregio del perfezionismo (condiviso con tutte le teorie oggettive del benessere) consiste nel fornire una lista di beni sostantivi sempre valida. Inoltre, focalizzare l'attenzione su un ampio raggio di livelli di raggiungimento dei beni sostantivi permette a ogni individuo di poter incrementare il proprio benessere; per quanto tale teoria venga denominata *perfezionismo*, l'enfasi è sempre posta sullo sviluppo e sull'esercizio delle proprie capacità, sulla possibilità di fiorire al meglio e non sull'essere perfetti. Tuttavia, il perfezionismo incorre in alcuni problemi.

§ 3.1. Descrivere la natura umana

Per il perfezionismo ciò che è buono per l'uomo è dipendente dalla natura; per questa ragione, tale teoria deve fornire un approccio descrittivo circa gli aspetti rilevanti della natura umana e deve specificare precisamente quali siano le capacità umane caratteristiche da esercitare e sviluppare. Possono esserci diversi modi per identificare le capacità umane centrali.

Una prima modalità, definibile dell'*esclusività specie-specifica*, inserisce nella lista solo quelle caratteristiche che possono ritenersi unicamente possedute dal genere umano. In base a tale approccio, analizzando l'essere umano è possibile rintracciare delle capacità proprie esclusivamente della nostra specie da considerare, proprio per questa ragione, fondamentali per ogni individuo. Ne è un esempio la razionalità, tradizionalmente considerata una capacità specie-specifica dell'uomo almeno fin dai

tempi dell'antica filosofia greca. A questa modalità possono essere mosse delle critiche.

Innanzitutto, è possibile individuare alcune capacità che appaiono essenziali per il benessere dell'individuo umano, ma allo stesso tempo non esclusive della specie umana; è il caso, ad esempio, della salute fisica, oppure delle relazioni sociali, aspetti centrali in diverse specie animali. Tale approccio, identificando le capacità ricorrendo al principio dell'esclusività, lascerebbe fuori dalla lista aspetti che per un perfezionista potrebbero risultare essenziali al benessere.

Il secondo problema in cui incorre tale approccio è il seguente: partendo dall'assunzione che determinate caratteristiche siano proprie esclusivamente della nostra specie, la teoria rischia di non fornire delle solide e durature basi a quei beni che inserisce nella sua lista delle capacità da esercitare per avere e implementare il benessere. Potrebbe darsi, ad esempio, che gli scienziati, portando avanti le ricerche sulle altre specie conosciute, scoprono che capacità prima considerate un'esclusiva dell'uomo (come la razionalità) siano, in realtà, presenti anche in altri esseri.⁴³ Ciò condurrebbe tale approccio a eliminare quelle capacità dalla lista e porterebbe alla formulazione di un elenco di beni un po' troppo scarno, in cui sarebbero assenti caratteristiche importanti per il benessere umano all'interno di una teoria perfezionista (come la razionalità appunto).

Queste considerazioni conducono a considerare la modalità dell'esclusività specie-specifica non adatta per identificare le capacità umane centrali all'interno di una teoria perfezionista.

Un altro modo per rintracciare le capacità umane centrali fa leva sull'assunto che esistano caratteristiche essenziali della nostra specie e, per questo, necessarie. Tale approccio, definibile dell'*essenza umana*, sostiene che senza le capacità essenziali, come la razionalità e l'autonomia, un individuo non può essere considerato “completamente umano”. Questa teoria supera le difficoltà dell'approccio dell'esclusività specie-specifica, ma incorre in altre critiche. Hurka, ad esempio, pur sostenendo l'approccio dell'essenza umana, sostiene che è possibile riscontrare delle capacità strettamente connesse alla nostra essenza specie-specifica, ma non rilevanti per il nostro benessere;

⁴³ Per approfondire la possibilità di considerare la razionalità una prerogativa presente anche negli animali non umani cfr.: S. Budiansky, *If a Lion Could Talk: Animal Intelligence and the Evolution of Consciousness*, Free Press, 1998; trad. it. *Se un leone potesse parlare. L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*, Baldini&Castoldi, Milano, 1998; D. Mainardi, *Nella mente degli animali*, Cairo Editore, Milano, 2006; D. Mainardi, *L'intelligenza degli animali*, Cairo Editore, Milano, 2010; R. Marchesini, *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Gruppo Perdisa Editore, Bologna, 2008.

un esempio, potrebbe essere la capacità di percepire la tridimensionalità, caratteristica definibile essenziale della nostra specie, ma non per forza necessaria per raggiungere un buon grado di benessere. Come si è visto, per Hurka gli esseri umani possiedono delle proprietà essenziali. Alcune di queste sono condivise con gli altri animali, mentre altre sono distintive della specie umana. Hurka supera il problema dell'approccio dell'essenza umana restringendo il campo e specificando quali capacità essenziali considerare.

Un'ulteriore modalità per identificare le capacità umane può essere quello di rintracciare le caratteristiche umane fondamentali presenti all'interno di ogni attività umana. Tale approccio, definibile dei *valori fondamentali*, è riscontrabile nella teoria di Finnis che, come si è visto, propone dei beni fondamentali autoevidenti, non derivati dal concetto metafisico di natura umana e incommensurabili fra loro. Sono principi della razionalità pratica ovvi ed oggettivi presenti non necessariamente solo nella storia e nelle vite degli uomini di culture diverse, ma in tutte le azioni propriamente umane (libere e razionali) come fini ultime ad esse. «Al di là dei *basic values*, non c'è nell'agire umano alcun'altra componente assiologica che possa assumere rilievo nella motivazione dell'agente»⁴⁴. Come abbiamo visto, per identificare i singoli valori fondamentali Finnis effettua due passaggi. Per prima cosa analizza il ragionamento pratico messo in atto dal singolo soggetto agente osservando le cose dal suo punto di vista: ogni azione umana possiede delle ragioni per agire che non sono riducibili a meri fatti e che possono, per questo, essere definite valori. All'origine di ogni scelta umana, secondo l'autore, c'è sempre un giudizio di importanza che non deriva da qualcos'altro. Come seconda cosa, allarga immaginariamente il campo di osservazione a tutte le azioni umane per valutare se i fini che le motivano possano essere ricondotti a pochi valori aventi una capacità di realizzazione potenzialmente illimitata nelle singole azioni. Secondo Finnis, quindi, esiste una conoscenza spontanea dei valori che ha carattere originario e che si manifesta esternamente attraverso dei dati empiricamente osservabili: le inclinazioni naturali e i valori generali universalmente presenti nelle azioni libere di tutti gli uomini di tutti i tempi.

Una critica a questa modalità di identificazione dei valori umani fondamentali si basa sul fatto che Finnis «da un lato [...] fonda i suoi valori fondamentali sull'autoevidenza, escludendo ogni assunzione empirica. Dall'altro, tuttavia, descrive i suoi valori dopo aver passato in rassegna dati antropologici sull'etica e le culture umane. [...] Finnis scivola avanti e indietro tra una tesi generale di autoevidenza e un argomento empirico

⁴⁴ F. Di Biasi, *John Finnis*, op. cit., pag. 40.

che cerca di fondare i valori fondamentali su ciò cui tutte le società umane danno valore. È difficile vedere quale dei due argomenti ha posizione prioritaria nella sua teoria»⁴⁵.

Per quanto possano esserci diverse modalità con le quali definire le caratteristiche umane centrali da esercitare e sviluppare per raggiungere il benessere, ogni teoria perfezionista incorre nella critica di non considerare il punto di vista dell'interessato nella determinazione del suo benessere.

§ 3.2. Il livello dello sviluppo delle capacità fondamentali

Un altro scoglio nella teoria perfezionista consiste nel determinare come e quanto esercitare e sviluppare le capacità fondamentali. In queste teorie, infatti, è indispensabile stabilire una relazione tra ciò che è definito buono e i valori che rientrano nella lista, perché non è sufficiente avere determinate caratteristiche per vivere una vita con un buon grado di benessere. Seguendo Aristotele, per i perfezionisti un individuo che possiede le capacità per condurre una buona esistenza, ma non si preoccupa di metterle in atto, non incrementa il suo livello di benessere. Questo aspetto, che risulta evidente nella teoria di Hurka, è essenziale per determinare il benessere di un soggetto. Se è vero che le persone possono avere capacità diverse, è vero anche che possono esercitarle a diversi livelli. Alcuni perfezionisti, ad esempio, sottolineano che vi sono soggetti che, pur avendo uguali capacità, le impiegano in modo differente arrivando a livelli di qualità della vita dissimili. Ad esempio, immaginiamo due persone, Giovanni e Martina. Entrambi hanno una notevole intelligenza e possiedono una buona propensione per le relazioni sociali. Detto ciò, Giovanni occupa la maggior parte del tempo sdraiato sul divano a guardare serie televisive, mentre Martina si sforza per ottenere una buona posizione lavorativa e cerca di stringere amicizie. Seguendo un'ottica perfezionista, Martina sta facendo fiorire la sua vita e incrementa il proprio benessere, mentre Giovanni no. Allo stesso modo, immaginando, invece, che Martina possedga meno capacità intellettive e relazionali rispetto a Giovanni, ma che comunque si impegni sul lavoro e nelle relazioni sociali, è possibile comunque sostenere che la sua vita sia di qualità migliore rispetto a quella di Giovanni.

Una prima critica a tale concezione ritiene che il perfezionismo sbaglia proprio a considerare cosa debba essere implicato nella misurazione del benessere: la diversa valutazione sul grado di qualità della vita deve essere data non tanto basandosi

⁴⁵ M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pp. 107-108.

sull'esercizio delle capacità, bensì sull'ottenimento di qualcosa giudicato di per sé di valore. Ciò che è importante per il benessere non è tanto l'impiego di una capacità, bensì il raggiungimento dei beni conseguiti grazie all'esercizio di essa. Seguendo l'esempio sopracitato, Martina ha una vita migliore rispetto a Giovanni non perché esercita alcune caratteristiche, bensì perché ha raggiunto una certa posizione lavorativa e possiede delle buone relazioni sociali.

Ma, ammettendo che la posizione perfezionista colga ciò che realmente conta nel determinare l'aumento del benessere, ovvero l'esercizio di certe proprietà umane, restano comunque alcune difficoltà legate al livello da raggiungere nell'implemento delle proprie capacità. Questa questione conduce a una serie di quesiti che mostrano quanto possa essere complicato determinare il grado di benessere di un individuo assumendo una posizione perfezionista radicale.

Se l'idea è quella che per fiorire è necessario impiegare al meglio le proprie capacità, come è possibile determinare a che livello un soggetto deve praticarle per incrementare il suo benessere? È necessario fornire una scala di misura indiscriminata e assoluta, oppure considerare caso per caso? Se si prende, ad esempio, la proprietà essenziale della perfezione fisica di Hurka, risulta evidente tale difficoltà. Secondo l'autore, la perfezione fisica si presenta a diversi livelli: quello base consiste nella buona salute fisica, mentre quelli più alti si determinano in relazione al grado di prestazioni fisiche e atletiche sviluppate. Per quanto Hurka effettui questa precisazione, rimane difficile comprendere a quale grado un determinato individuo debba arrivare per fiorire completamente e migliorare la sua vita. Anche il semplice livello base è indefinito: cosa si intende per buona salute fisica? Se poi si considerano i livelli più alti che coinvolgono le prestazioni fisiche e atletiche le cose si complicano ulteriormente. Definire una gerarchia standard semplificherebbe nel calcolo del benessere, ma non rispetterebbe le differenze ineliminabili esistenti tra le persone.

Inoltre, conta di più il livello a cui un determinato individuo giunge, oppure l'impegno che ci mette? Immaginiamo di considerare la capacità di suonare uno strumento musicale: ciò che dobbiamo considerare è la bravura nell'esecuzione di un brano, oppure quanto tempo è stato dedicato allo studio dello strumento? Una persona, ad esempio, può ottenere ottimi risultati esercitandosi poco, oppure, al contrario, può ottenere mediocri risultati esercitandosi tanto. In questo caso, chi avrebbe ottenuto un incremento nel proprio benessere? Sembra che sostenere l'importanza dello sviluppo delle proprie facoltà non sia sufficiente a chiarire cosa migliori la qualità della vita. I

perfezionisti sostengono che non basta avere e usare una capacità per raggiungere il benessere: ciò che conta è coltivarla e svilupparla. Tuttavia, tale affermazione non pare sufficiente per fornire dei criteri oggettivi idonei a chiarire come e a che livello un soggetto debba impegnarsi.

La questione sembra complicarsi se consideriamo il fatto che alcune capacità richiedono, per essere sviluppate, altre capacità e/o condizioni. Per incrementare la razionalità, ad esempio, sono necessari sia forza di volontà (da intendere come un'altra capacità), sia alcuni beni esterni indipendenti dalle capacità del soggetto (come, ad esempio, una certa tranquillità economica).

§ 3.3. *L'individuo è il giudice del suo bene?*

Le teorie perfezioniste radicali, sia che presentino un elenco di beni tra loro non connessi indispensabili per raggiungere un buon livello di benessere (ne è un esempio la teoria di Finnis), sia che propongano un ideale dello sviluppo della natura umana (come nel perfezionismo di Hurka), non considerano il punto di vista dell'interessato: il benessere è oggettivo e una vita può dirsi di buona qualità se contiene certi beni o valori oggettivi, qualunque sia il punto di vista della persona interessata, in quanto l'approvazione del singolo non è necessaria per il suo benessere. La critica più forte a queste concezioni fa leva proprio nell'affermare che non tengono conto della libertà individuale. Ogni soggetto ha delle caratteristiche personali, ciò che è buono per una persona potrebbe non esserlo per un'altra: può un valore o bene oggettivo incrementare realmente il benessere di un individuo se egli non lo approva?

Selezionando sette valori fondamentali, Finnis sembra restringere enormemente la possibilità di una definizione individuale del proprio benessere: esistono determinati beni universali ed è solo attraverso la loro realizzazione che il benessere del soggetto può incrementare. Sebbene l'autore affermi che un aspetto dei valori fondamentali consiste proprio nel loro essere sostanzialmente aperti, di realizzazione illimitata,⁴⁶ una prima critica a questa concezione poggia proprio sul sottolineare che tale apertura non sia sufficiente a coprire tutto ciò che una persona potrebbe considerare indispensabile per perseguire il proprio benessere. Ad esempio, anche il semplice piacere potrebbe

⁴⁶ Preciso che il tentativo di considerare la dimensione soggettiva all'interno della teoria perfezionista radicale di Finnis lo esaminerò nel prossimo paragrafo. Nel presente paragrafo il mio interesse consiste nel mostrare come, a livello generale, all'interno delle teorie perfezioniste radicali non venga considerata l'individualità.

essere identificato da un individuo come uno dei valori fondamentali dell'esistenza umana al pari degli altri, ma esso non compare nella lista di Finnis. Una persona potrebbe avere come fine ultimo della sua azione il perseguimento del piacere; tuttavia, sembra che l'autore non consideri questa possibilità e che reputi il puro piacere riconducibile ad un altro dei sette valori fondamentali da lui proposti. Ma non sembra difficile immaginare che un individuo possa agire avendo come fine esclusivamente il piacere. Ciò rappresenta un limite della teoria e mostra fin da subito l'impossibilità di considerare tutto ciò che può concorrere a determinare il benessere di una persona. Normalmente si intende per valore qualcosa che, a differenza di altre, è in sé degno di essere la ragione delle nostre scelte; ciò presuppone anche che ci siano altre ragioni in lotta con quel particolare valore che potrebbero, o meno, essergli preferite. Ritenere alcuni valori *necessari* al raggiungimento del benessere esclude la dimensione della libertà del soggetto: assumendo la teoria di Finnis non è possibile per un individuo incrementare il proprio benessere, ad esempio, attraverso delle azioni scelte esclusivamente perché rispondono a una sua esigenza di piacere.

Si immagini una persona che desideri avere una buona vita e che un giorno venga a conoscenza dell'esistenza di una lista di valori oggettivi che, se seguiti, aumentano il livello di benessere. Nel caso in cui tale individuo scelga di fare propri tali valori, egli percepirà sicuramente un miglioramento nella sua vita? Heathwood propone un esempio:

Henry reads a philosophy book that makes an impression on him. The author defends an objective theory of well-being that includes many of the items on our sample list above. Henry wants to get a good life, and so he goes about trying to acquire these things. For example, to increase his knowledge – one of the basic, intrinsic goods of life, according to the author – Henry reads a textbook on entomology and acquires a vast knowledge of insects. Henry finds, however, that this new knowledge, as he puts it, “does nothing for me.” He pursued it only because the author recommended it, and he can muster no enthusiasm for what he has learned, or for the fact that he has learned it. He in no way cares that he has all this new knowledge, and he never will care. It has no practical application to anything in his life, and it never will.

Now ask yourself, was Henry benefitted by gaining this vast knowledge of entomology?⁴⁷

Per un perfezionista che affermi il valore intrinseco della conoscenza Henry ha

⁴⁷ C. Heathwood, *Subjective Theories of Well-Being*, op. cit.

ottenuto un beneficio grazie allo studio dell'entomologia, anche se non riesce a percepirlo. Come si è visto nel primo capitolo, il benessere va identificato con ciò che porta un miglioramento alla vita della persona presa in esame. È realmente possibile determinarlo indipendentemente dal punto di vista dell'interessato? Per le teorie oggettive come il perfezionismo radicale sì; tuttavia, appare difficile pensare che un soggetto possa avere un incremento di benessere attraverso un'azione che non approva o che percepisce come negativa. Per molti autori l'individuo è il solo giudice del proprio bene, di quali desideri, fini, obiettivi realizzare per incrementare la propria qualità della vita: individuare *a priori* ciò che è buono per il soggetto è controverso, in quanto ci saranno sempre individui pronti a negare che quel bene, qualunque sia il bene oggettivo considerato, non sia un bene per loro. Anche se un fine può essere visto come oggettivamente di valore e, quindi, ragionevole da perseguire, un soggetto può comunque obiettare che considera altre cose di valore per se stesso. Una persona può riconoscere che l'aver dei figli sia un bene oggettivo, ma può comunque affermare di non reputarlo un bene per sé, in quanto considera altre cose di valore, come l'incrementare la conoscenza.

Sostenere che la vita dell'individuo aumenti in livello di benessere se il soggetto ottiene un bene che egli non percepisce come tale sembra, dunque, stridere con la concezione di *buono per l'individuo che sta vivendo quella vita*. Considerando le teorie perfezioniste tale problematica appare evidente, soprattutto se si focalizza l'attenzione sul fatto che tali posizioni, come si è visto all'inizio del presente capitolo, nella loro declinazione all'interno della teoria del *buono per* non sono tanto da intendersi come *buono per il soggetto*, quanto piuttosto come *ciò che è buono per gli esseri umani in quanto tali*. La difficoltà consiste nel determinare se ciò che è buono per l'essere umano in quanto tale possa coincidere con ciò che è buono per l'individuo. Questa riflessione compare in alcuni passaggi di *Perfectionism* di Hurka, dove l'autore sostiene di utilizzare le espressioni «good for», «benefit» e «harm» in un senso preciso, ovvero in riferimento a ciò che è buono per la vita umana; per Hurka «well-being itself is often characterized subjectively, in terms of actual or hypothetical desires. Given this subjective characterization, perfectionism cannot concern well-being. Its ideal cannot define the “good for” a human because the ideal is one he ought to pursue regardless of his desires. In my view, perfectionism should never be expressed in terms of well-being. It gives an account of the good human life, or of what is good in a human, but not of

what is “good for” a human in the sense tied to well-being»⁴⁸. All'interno di una nota l'autore chiarisce la sua posizione:

Could there not be an objective or perfectionist account of well-being, which characterizes well-being not in terms of desires, but in terms of developing human nature? I do not believe there is conceptual room for such an account, for I do not believe “well-being” has any meaning independent both of particular accounts of well-being and of the moral predicate “good”. I do not see that “developing human nature constitutes well-being and is therefore good” says anything over and above “developing human nature is good”, and prefer to confine perfectionism to the second, simpler claim⁴⁹.

Per Hurka il concetto di benessere non è da differenziare dal predicato morale buono, in quanto non ha un significato indipendente. La difficoltà di determinare se ciò che è buono per l'essere umano in quanto tale possa coincidere con ciò che è buono per l'individuo, nell'ottica di Hurka non c'è. Sviluppare la natura umana è la sola scelta possibile per condurre una vita di valore: «perfectionism, either broadly or narrowly understood, has an *objective* theory of the good. It holds that certain states and activities are good, not because of any connection with desires, but in themselves»⁵⁰.

§ 3.4. Le difficoltà di introdurre la soggettività nel perfezionismo radicale

Analizzando la teoria di Finnis sembra vi sia la volontà da parte del filosofo di considerare la dimensione soggettiva dell'essere umano. Tale tentativo potrebbe essere un buon modo per superare la critica mossa dai soggettivisti del benessere: inserire la soggettività nel perfezionismo porterebbe tale concezione a tener conto del giudizio dell'individuo nella determinazione del suo benessere. Ad esempio, l'elenco dei sette valori fondamentali fornito da Finnis appare meno rigido nel momento in cui si considera come l'autore caratterizza tali valori. Come si è visto, ognuno di essi mantiene un'inesauribile potenzialità di realizzazione: l'universalità dei valori non può mai essere completamente realizzata ed esaurita attraverso un'azione o all'interno di una cultura. Per Finnis, proprio il modo con cui si giunge a individuare i beni fondamentali indica che essi non vanno interpretati come limiti, bensì come il fondamento di un insieme potenzialmente infinito di azioni e di progetti di vita, tutti ugualmente buoni. Finnis

⁴⁸ T. Hurka, *Perfectionism*, op. cit., pp. 17-18.

⁴⁹ *Ivi*, pag. 17, nota 17.

⁵⁰ *Ivi*, pag. 5.

pensa ai beni fondamentali come a «beni comuni», ovvero beni che possono essere condivisi da un numero inesauribile di persone in una varietà inesauribile di modi. Esistono innumerevoli possibilità di concretizzazioni dei valori fondamentali: l'intensità, la profondità, l'impegno e la durata con il quale un valore può essere realizzato dipendono dalla personale inclinazione del soggetto interessato. Inoltre, Finnis sembra non considerare necessariamente la propria lista esaustiva, in quanto è consapevole che sono stati stilati altri elenchi simili: «there is no magic in the number seven, and others who have reflected on these matters have produced slightly different list, usually slightly longer. There is no need for the reader to accept the present list, just as it stands, still less its nomenclature (which simply gestures towards categories of human purpose that are each, though unified, nevertheless multi-faceted)»⁵¹. Tuttavia, nonostante questo, ritiene la propria lista in grado di enucleare tutti gli scopi fondamentali dell'azione umana, in quanto «those seven purposes are all of the basic purposes of human action, and that any other purpose which you or I might recognize and pursue will turn out to represent, or be constituted of, some aspect(s) of some or all of them»⁵². Finnis sembra oscillare tra il tentativo di non rendere troppo intransigente la propria teoria e la volontà di formulare una concezione oggettiva del benessere che, però, è rigida. Questo atteggiamento conduce ad alcune problematiche che ora tenterò di mostrare.

In un certo senso Finnis smorza l'inflessibilità della lista riconoscendo le differenze personali: un soggetto può decidere di dedicare la sua esistenza al perseguimento di un valore scelto in base alle proprie inclinazioni; ognuno di noi possiede un ordine soggettivo di priorità tra i valori fondamentali. Questa gerarchia è in parte mutevole e in parte stabile, ma è in ogni caso essenziale se dobbiamo in qualche modo agire per un fine.⁵³ Tuttavia, nel corso del tempo le priorità possono cambiare in conseguenza a mutamenti del piano di vita; per questa ragione, il concentrarsi principalmente su un singolo valore non rende gli altri valori meno importanti. Le ragioni personali per scegliere una particolare gerarchia si correlano al temperamento, alla formazione, alle capacità e alle opportunità, ma non alle differenze di grado nel valore intrinseco dei

⁵¹ *Ivi*, pag. 92.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ «Of course, each one of us can reasonably choose to treat one or some of the values as more importance in his life. A scholar chooses to dedicate himself to the pursuit of knowledge, and thus gives its demands priority, to a greater or lesser degree (and perhaps for a whole lifetime), over the friendships, the worship, the games, the art and beauty that he might otherwise enjoy». J. M. Finnis, *Natural Law, Natural Right*, op. cit., pag. 93.

singoli valori fondamentali.⁵⁴ Il fatto che nei beni indicati nella lista non vi sia alcun elemento da cui trarre un ordine di priorità, unito al fatto che è necessario che tale ordine sia presente affinché la persona possa effettivamente agire scegliendo di fare una cosa piuttosto che un'altra, sembra rendere la teoria di Finnis meno rigida, in quanto appare possibile che siano i singoli soggetti a scegliere cosa in fin dei conti sia di valore per loro (almeno tra i valori della lista).

Tuttavia, anche se è possibile concentrarsi su un valore fondamentale, qualsiasi condotta d'azione che danneggi direttamente uno di questi beni non è moralmente accettabile. Finnis identifica la vita buona con la realizzazione di tutti e sette i beni fondamentali: tali beni sono tutti di uguale valore e non possono essere organizzati in modo gerarchico in quanto non si può rinunciare a qualcuno di essi. Ma in questo modo, la teoria si trova davanti a due difficoltà: innanzitutto, come è possibile dedicare la propria esistenza a un valore scelto in base alle proprie inclinazioni e, al contempo, non danneggiare gli altri valori della lista e realizzarli tutti? E, inoltre, come è possibile ritenere incommensurabili i valori e, allo stesso tempo, pensare di poter effettuare una scelta tra di essi?

Per quanto riguarda la prima difficoltà, ammettendo che sia ragionevole considerare, ad esempio, l'acquisizione di conoscenza più importante di accudire il proprio padre malato, oppure di dedicare tempo al proprio marito o, ancora, dell'educazione dei propri figli, risulta difficile pensare che una persona riesca sempre a soddisfare il valore che ritiene più importante (in questo caso quello della conoscenza) e, al contempo, possa adempiere agli altri e/o non danneggiarli. Nella vita un individuo può trovarsi a scegliere tra più valori fondamentali, proprio perché si possono presentare situazioni in cui entrano in gioco più principi primari. Se i beni fondamentali non hanno una gerarchia, in quanto sono da considerare come monadi tra loro estranee e incomunicabili, sembra che l'unico discrimine sia quello della scelta soggettiva. Ma, arrivati a questo punto, bisogna dunque ammettere che possono darsi situazioni in cui un valore venga sacrificato per un altro, risultando meno importante (almeno in quel momento). Come si è visto, però, nella teoria di Finnis questo non sembra possibile. L'autore teorizza un approccio che prevede un'assenza di gerarchia, ma al contempo una rigidità che impedisce l'effettiva scelta del soggetto, che si trova nella condizione di

⁵⁴ «Each of us has a subjective order of priority amongst the basic values; this ranking is no doubt partly shifting and partly stable, but in any case essential if we are to act at all to some purpose. But one's reasons for choosing the particular ranking that one does choose are reasons that properly relate to one's temperament, upbringing, capacities, and opportunities, not to differences of rank of intrinsic value between the basic value». *Ivi*, pp. 93-94.

dover soddisfare tutti i valori della lista senza danneggiarne alcuno.

Per quanto riguarda la seconda difficoltà, risulta incoerente a livello concettuale la definizione di incommensurabilità dei valori all'interno della teoria. Finnis riconosce che è necessario che l'agente si muova sulla base di una qualche gerarchia per poter decidere cosa fare nelle singole azioni, in quanto ogni azione indica che fare X in questo momento è più importante rispetto a fare Y. L'ordine di importanza, come si è detto, trascende i valori fondamentali, ed è necessario alle scelte della persona considerata. Ma tale ordine implica necessariamente un confronto tra i valori e, quindi, una qualche forma di commensurabilità.

Inoltre, sembra esserci una terza difficoltà. Nel spiegare la mancanza di una gerarchia oggettiva tra i valori, Finnis si concentra particolarmente su una spiegazione psicologica cercando di dimostrare perché quando concentriamo la nostra attenzione su uno qualsiasi dei valori fondamentali possiamo ragionevolmente considerarlo come il più importante. Finnis riconosce l'esigenza che una persona si muova sulla base di una qualche gerarchia per poter scegliere cosa fare nelle singole azioni; ma il fatto che tra i valori fondamentali della lista non vi sia alcun elemento da cui tradurre un ordine di priorità, significa che tale ordine deriva non dai valori in sé, bensì dai singoli soggetti. La negazione di una gerarchia oggettiva porta, quindi, a una gerarchia soggettiva. Tuttavia, è realmente possibile che da una premessa soggettiva (il ritenere X, in una certa situazione Y, la cosa più importante) derivi una conclusione oggettiva (ovvero che non ci sia alcun ordine di importanza tra i valori)? È vero che una persona potrebbe considerare un preciso valore fondamentale come la cosa più importante che esista, ma questo non può dimostrare che sia (seguendo Finnis) *oggettivamente ragionevole* ritenerlo più importante degli altri. Alla luce di una valutazione oggettiva, l'ordine di importanza soggettivo potrebbe risultare un disordine, una gerarchia di valori sbagliata.

Il tentativo di Finnis di introdurre una qualche forma di soggettività all'interno del suo perfezionismo radicale non giunge a buon fine. Le sue precisazioni circa la caratterizzazione dei valori fondamentali sembrano diminuire – soprattutto inizialmente – la rigidità della lista, tuttavia, così facendo, la teoria si trova davanti a delle difficoltà concettuali e non supera la critica avanzata dalle posizioni soggettiviste: dal punto di vista del benessere individuale il soggetto si trova sempre ad avere precisi beni a cui riferirsi per aumentare il proprio livello di benessere.

§ 4. Perfezionismo moderato

Secondo Michele Mangini, è possibile abbracciare una posizione perfezionista pur sostenendo «che ogni individuo sia il solo giudice della sua felicità, di quali obiettivi realizzare e quale rotta seguire nel corso della sua vita»⁵⁵. Per l'autore ciò è possibile in quanto si potrebbe pensare a una teoria perfezionista moderata che non prescriva i beni, bensì regoli i perseguimenti individuali, nell'ottica «che ciascuno possa anche ricevere aiuto, nel decidere come agire nel perseguimento» di determinati obiettivi grazie a «coordinate della vita buona che si mantengono costanti nell'esperienza umana»⁵⁶. Secondo questa posizione i beni dell'agire sono paragonabili a una bussola che l'individuo può usare per perseguire il proprio benessere, in quanto tale posizione connette alcune condizioni oggettiviste con l'approvazione personale o con la soddisfazione soggettiva circa la vita del soggetto. Se il perfezionismo radicale considera necessario fornire dei beni sostantivi indicanti cose di valore per il singolo anche se egli non approva, il perfezionismo moderato, dando importanza al punto di vista individuale, non dà dei parametri completamente oggettivi, perché non prescrive beni, ma mira a regolare i perseguimenti individuali.

§ 4.1. Raggiungere il benessere grazie al buon carattere

Per Mangini il perfezionismo può essere pensato come una teoria che non prescrive i beni, ma regola i perseguimenti individuali. Per l'autore è possibile definire un approccio perfezionista non rigidamente oggettivo, capace di tener conto della scelta dell'agente⁵⁷. Tale posizione perfezionista prende il nome di «*perfezionismo dei beni dell'agire* o *perfezionismo del buon carattere*» e segue l'insegnamento etico di Aristotele: nel valutare la vita di un individuo ciò di cui bisogna maggiormente interessarsi sono le sue eccellenze di carattere, ovvero le sue eccellenze etiche⁵⁸. Seguendo la dottrina aristotelica che propone un ideale della vita buona o del ben vivere umano, Mangini considera vita buona «quella alla quale si dovrebbe mirare perché è la vita più desiderabile, o almeno descrive alcune condizioni della vita più desiderabile»⁵⁹.

⁵⁵ M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pag. 9.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Un tale approccio è presentato da Mangini in *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, dove propone un «*perfezionismo dei beni dell'agire* o *perfezionismo del buon carattere*», capace di porre al centro una «*teoria forte ma vaga della vita buona*». *Ibidem*.

⁵⁸ «Il 'perfezionismo dei beni dell'agire' che proponiamo qui poggia sull'interpretazione di Martha Nussbaum delle eccellenze etiche di Aristotele». *Ivi*, pag. 162.

⁵⁹ *Ivi*, pag. 9.

Un individuo condurrà una vita buona nel momento in cui avrà buon carattere, ovvero eserciterà i beni dell'agire nelle sfere essenziali della condotta umana.

Il perfezionismo dei beni dell'agire consiste in una pluralità di beni finali e intrinseci (i beni dell'agire) che a loro volta consistono di modalità corrette di scelta esercitata in sfere fondamentali dell'esperienza umana, come il coraggio laddove c'è timore di danno alla persona, la temperanza per gli appetiti e i piaceri del corpo, la giustizia ove è in gioco la distribuzione di risorse scarse e così via. [...] il perfezionismo dei beni dell'agire non offre semplicemente un ideale del bene ma una 'teoria di guida dell'azione fondata su una teoria del bene'⁶⁰.

In base a questa posizione, i beni dell'agire sono dunque modalità corrette di scelta come le virtù classiche della generosità, temperanza, coraggio, amicizia, giustizia; essi costituiscono un ideale del buon carattere: identificano le risposte giuste in sfere in cui l'individuo non può fare a meno di scegliere se vuole vivere una vita specificamente umana⁶¹ anziché qualcosa che non può riconoscersi come tale⁶². L'ideale di vita buona proposto riguarda le modalità di scelta e non gli oggetti di scelta: i beni dell'agire sono qualità della persona e non beni da perseguire. Gli oggetti di scelta, i beni concreti perseguiti dal soggetto, sono lasciati alla sua decisione individuale. «Il perfezionismo del buon carattere è un ideale nel quale ciascun individuo può introdurre i suoi perseguimenti personali anziché essere vincolato da qualche 'elenco di beni oggettivi sostantivi'»⁶³. Per chiarire la differenza tra bene dell'agire e bene oggettivo sostantivo è possibile ricorrere a un esempio fatto da Mangini con il bene dell'agire della generosità: «nella sfera del dare e prendere beni strumentali come il denaro il bene dell'agire della generosità identifica la risposta appropriata in situazioni nelle quali l'agente percepisce il bisogno dei suoi simili. La generosità mostra la *modalità* corretta con cui dobbiamo scegliere ma non mostra l'oggetto della scelta, che dipende dalla capacità dell'agente di percepire la salienza etica»⁶⁴. L'azione concreta compiuta dall'agente (ad esempio dare

⁶⁰ *Ivi*, pag. 162.

⁶¹ Per l'autore «una *vita specificamente umana* include necessariamente attività in un certo numero di sfere dell'esperienza che l'essere umano non può eludere se vuole essere riconosciuto come tale». *Ivi*, pag. 10.

⁶² «È utile distinguere la descrizione dei beni dell'agire dall'etica delle virtù contemporanea che pure sostiene di discendere dall'etica di Aristotele. La seconda è articolata genericamente come una teoria morale che si oppone all'utilitarismo e al kantismo poiché è particolaristica e centrata sugli agenti anziché sugli atti. Secondo questa tesi non esiste alcuna specificazione di un insieme ristretto di virtù. La teoria dei beni dell'agire, invece, si distingue per il fatto di considerare soltanto un numero limitato di sfere della condotta umana che compongono una vita specificamente umana. Scegliere in quelle aree è ciò che caratterizza una vita umana, mentre scegliere correttamente è ciò che distingue una vita buona». *Ivi*, pag. 162.

⁶³ *Ivi*, pag. 11.

⁶⁴ *Ivi*, pag. 163.

metà dello stipendio a un amico in difficoltà) è l'oggetto scelto dall'individuo; tale atto non è mostrato dalla generosità (il singolo avrebbe anche potuto scegliere di donare tutto lo stipendio o un terzo di esso). La virtù della generosità mostra solo la modalità corretta con cui si deve scegliere l'azione (se un amico ha bisogno il comportamento corretto è aiutarlo).

Questa proposta di perfezionismo offre un ideale della vita buona che ruota intorno alla persona buona che la vive. È il singolo che sceglie in base alla propria personalità cosa fare. La vita si definisce buona nel momento in cui il singolo si comporta virtuosamente, qualunque sia l'oggetto su cui ricade la sua scelta. Per questa ragione Mangini sostiene di proporre un ideale parziale della vita buona, in quanto non tenta di dare una teoria completa del bene: questa caratteristica renderebbe la sua concezione differente dagli approcci che forniscono un elenco oggettivo, in quanto focalizza l'attenzione sulla modalità d'azione. Le teorie oggettive «possono essere adoperate per valutare criticamente la vita di qualcuno, perché manca di alcuni [...] beni. Ma sulla base dei beni dell'agire possiamo valutare criticamente anche una vita che include beni oggettivi come il gioco, la religione, la conoscenza, lo sviluppo delle proprie capacità, l'esperienza estetica ecc. questa valutazione di secondo ordine è possibile perché possiamo ancora dire dell'agente la cui vita include tutte quelle buone cose che è ingiusto, avaro, codardo ecc. La valutazione di secondo ordine è una valutazione etica che ha l'ultima parola sul valore oggettivo»⁶⁵. Un bene oggettivo come lo sviluppo delle proprie abilità, secondo questa posizione, merita una valutazione positiva soltanto a un primo livello, in quanto la vita dell'agente può ancora ricevere una valutazione negativa dal punto di vista etico dei beni dell'agire.

La posizione perfezionista di Mangini prevede dunque un'interpretazione regolativa dell'eudaimonia e delle virtù di Aristotele: una vita è buona non tanto se include un certo numero di beni oggettivi, ma se il modo in cui tali beni sono stati perseguiti è stato regolato dalle virtù. «La regolazione può aver luogo soltanto attraverso l'esercizio personale dell'agente»⁶⁶ e per questa ragione, secondo l'autore, questa posizione perfezionista non può dirsi completamente oggettiva: «l'aggiunta di 'approvazione' rispetto a 'esercizio' delle virtù sottolinea che l'agente non esercita le virtù semplicemente per coercizione o per abitudine, ma perché è consapevole che, ad esempio, il coraggio è la risposta giusta in una certa situazione. L'approvazione mette in

⁶⁵ *Ivi*, pag. 165.

⁶⁶ *Ivi*, pag. 5.

luce la piena partecipazione dell'agente alla propria scelta»⁶⁷.

All'interno di questa concezione vivere secondo virtù è vivere una vita buona e ciò conduce al benessere, in quanto «il benessere è [...] un parziale surrogato moderno della 'vita buona'» che esprime «una posizione più equilibrata di quanto è necessario per vivere bene»⁶⁸. Il benessere è quindi determinato in base a come la persona agisce: più un individuo si comporterà in modo virtuoso, più la sua vita sarà di valore e da ciò conseguirà un incremento dello star bene.

«Il perfezionismo dei beni dell'agire non offre semplicemente un ideale del bene, ma una 'teoria di guida dell'azione fondata su una teoria del bene'»⁶⁹. Questa particolare concezione perfezionista del benessere sostiene dunque la possibilità di veicolare ogni definizione soggettiva del bene all'insegna di un'idea di miglioramento umano. Tale miglioramento verrebbe concepito solo nei termini dell'esercizio delle eccellenze etiche o di carattere (le virtù) e non prescriverebbe il perseguimento di alcun fine sostantivo. «Se il contenuto di una teoria perfezionista deve rendere il senso del suo significato fondamentale di offerta di un potenziale critico basato sull'idea di miglioramento umano, 'la perfezione', il perfezionismo non deve necessariamente consistere soltanto in un elenco di beni oggettivi [...] L'oggettività di per sé non implica il miglioramento umano, mentre un ideale della vita buona lo implica»⁷⁰. La libertà di scegliere quale sia il bene per sé viene rispettata in un approccio perfezionista nel momento in cui l'attenzione viene posta sulla modalità di agire e non sull'oggetto dell'azione; ogni soggetto ha la scelta tra una pluralità di valori: il miglioramento del benessere dipenderà dalla modalità di perseguimento di un bene approvato da egli stesso.

Lo scopo di Mangini è quello di «offrire una posizione critica rispetto alle concezioni individuali del bene, ma non tanto sugli obiettivi che perseguiamo quanto sul modo in cui li perseguiamo»⁷¹. A differenza delle teorie soggettiviste che non offrono strumenti concettuali per criticare o valutare negativamente le scelte dell'agente, la teoria perfezionista di Mangini offre un «*potenziale critico fondato in un ideale di miglioramento umano*»⁷² pur non essendo – secondo l'autore – una concezione oggettivista del bene in senso stretto. Tale potenziale critico basato sull'idea di miglioramento umano è rappresentato dalla concezione dell'eudaimonia e dalle virtù.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, pag. 29.

⁶⁹ *Ivi*, pag. 162.

⁷⁰ *Ivi*, pag. 7.

⁷¹ *Ivi*, pag. 9.

⁷² *Ivi*, pag. 2.

§ 4.2. Perfezionismo moderato: una teoria mista?

La proposta di Mangini può effettivamente dirsi un superamento dell'oggettivismo perfezionista? Probabilmente no. Di certo evitare di fornire una rigida lista oggettiva di beni o valori e concentrare l'attenzione sulla modalità d'azione permette all'individuo di scegliere il fine della sua azione in modo libero. Tuttavia, ciò che è buono per lui è comunque in parte sempre determinato da elementi che non dipendono esclusivamente dalla sua preferenza. Se un soggetto trovandosi in una situazione di pericolo preferisce scappare piuttosto che aiutare l'amico in difficoltà viene criticato in quanto la sua azione non è coraggiosa: la sua vita non è buona in quanto non vive eticamente.

Le impostazioni perfezioniste, sia nel caso in cui presuppongano beni sostantivi, sia nel caso in cui ammettano beni dell'agire legano il concetto di benessere a una morale oggettiva e così facendo si espongono alla critica di essere paternalistiche e giudicanti; ritenendo che esistano o valori oggettivi a cui mirare, o virtù con cui regolare il proprio comportamento, tali concezioni non lasciano in definitiva realmente libero il soggetto. Se vuole godere di una buona vita l'individuo deve nel primo caso scegliere il bene giusto, nel secondo deve regolare il suo comportamento secondo precise virtù. Per queste ragioni il perfezionismo, partendo dal presupposto che esista ciò che è buono per gli esseri umani in quanto tali, è comunque almeno in parte da inquadrare all'interno delle concezioni oggettive di ciò che è buono per l'agente.

Tuttavia, la proposta di Mangini palesa la volontà di dare peso alle preferenze del soggetto e per tale ragione ritengo che potrebbe essere impreciso etichettarla come una teoria oggettiva del benessere. Il perfezionismo dei beni dell'agire potrebbe essere visto come una teoria mista: dando importanza alle differenze individuali non fornisce parametri completamente oggettivi (non prescrive beni sostantivi), tuttavia non lascia completamente indeterminata la prassi su come migliorare la propria vita, in quanto sostiene che i perseguimenti individuali devono essere regolati dalle virtù.

Tale conclusione potrebbe essere letta in questo passaggio: «questa concezione perfezionista è fondata in un certo senso su una 'concezione oggettivista del bene', precisamente l'idea di miglioramento umano, ma non è fondata su una concezione oggettivista di beni sostantivi, ovvero di beni degni di essere perseguiti dagli esseri umani»⁷³. L'oggettività permane nell'idea che esista un modo universale per migliorare

⁷³ *Ivi*, pag. 3.

la vita dell'individuo (vivere secondo virtù), mentre la caratteristica soggettiva si manifesta nel non decidere a priori cosa un soggetto debba scegliere per condurre una buona vita umana. Queste modifiche alla teoria possono condurre a considerare l'approccio non come una posizione oggettiva del benessere, bensì come una teoria mista.

TEORIE MISTE

Oltre alle posizioni oggettive e soggettive è possibile indicare delle dottrine intermedie, miste o, utilizzando un'espressione di Heathwood, delle teorie ibride («hybrid theory») che combinano elementi oggettivi e soggettivi. Tali approcci scelgono di porsi nel mezzo tra i due estremi e sostengono che sia gli oggettivisti, sia i soggettivisti del benessere catturano qualcosa di vero nel definire ciò che incrementa la qualità della vita di un individuo, ma entrambe le posizioni lo fanno solo in parte.

I teorici degli approcci misti suggeriscono che per esaminare il livello di benessere di un individuo sia necessario considerare contemporaneamente due aspetti colti, rispettivamente, dagli oggettivisti e dai soggettivisti: da un lato il valore oggettivo che alcuni beni hanno all'interno della vita di ogni essere umano, dall'altro il valore soggettivo che il singolo attribuisce a tali beni.

Gli oggettivisti, infatti, affermando l'esistenza di valori oggettivi in grado di incrementare il benessere dell'individuo, sottolineano un importante aspetto del benessere. Tuttavia sbagliano nel ritenere che qualcosa è buono per un soggetto esclusivamente perché è buono in sé, senza considerare se soddisfa o meno una disposizione o uno stato mentale dell'individuo interessato. Per i teorici delle posizioni miste è possibile delineare valori oggettivi in grado di incrementare il benessere degli esseri umani, ma non è possibile considerare tali valori un bene indipendentemente dalle caratteristiche e dalle inclinazioni della persona presa in esame.

I soggettivisti, al contrario, ritengono che il benessere debba essere determinato in base agli stati mentali dell'interessato. Tale aspetto è condiviso dai sostenitori dell'approccio misto, in quanto appare indispensabile che il soggetto voglia o desideri un particolare bene (perché incline al suo piano di vita, alle sue attitudini e così via) per poterlo considerare come un qualcosa capace di incrementare il suo benessere. Tuttavia, i teorici delle posizioni miste approvano una critica comune mossa contro i soggettivisti: la preoccupazione che le persone possano provare piacere o desiderare qualcosa che, in

realtà, è un male per loro.

Nella maggior parte dei casi, in base alle posizioni miste, una persona aumenta il livello del proprio benessere quando ha un atteggiamento specifico positivo verso qualcosa che possiede un valore anche indipendentemente dall'interessato. Se l'individuo prova piacere per A, oppure ottiene o possiede A, la sua vita migliora sia perché egli gradisce o desidera A, sia perché A possiede un valore oggettivo a prescindere dallo stato mentale del soggetto.

Tali autori forniscono, seppur con delle differenze, delle liste oggettive di beni con lo scopo di indicare ciò che può incrementare la qualità della vita di una persona; tuttavia, a differenza dei teorici oggettivisti, non ritengono che gli elementi elencati siano per forza buoni per le persone che li ottengono. I valori che compaiono nella lista oggettiva possono essere visti come, ad esempio, ciò che è degno di esser goduto, oppure come ciò che solitamente incrementa il benessere di un essere umano.

Si tratta di una combinazione tra ciò che viene oggettivamente ritenuto degno di essere goduto, con il soggettivo godimento di esso: se per l'interessato quel determinato valore oggettivo non è fonte di godimento, allora non è buono per lui perseguirlo.

Per dirla con Parfit, secondo le teorie miste «per una persona è meglio qualcosa di composito. Esso non consiste solo nello sperimentare stati di coscienza in cui quella persona desidera trovarsi; e nemmeno solo nel possedere delle conoscenze, nel dedicarsi all'attività razionale, nel saper apprezzare la vera bellezza e così via»¹. Generalmente, comunque, una teoria ibrida considera il benessere come l'appagamento, l'ottenimento di ciò che:

- (a) il soggetto vuole perché incline al suo piano di vita, alle sue attitudini e così via e, allo stesso tempo,
- (b) possiede un qualche valore indipendentemente dalla personalità dell'individuo.

¹ D. Parfit, *What Makes Someone's Life Go Best?*; trad. it. *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, op. cit., pag. 636.

TEORIA DEL DESIDERIO INFORMATO DI GRIFFIN

§ 1. L'utilità come soddisfazione di desideri informati

Tra le diverse proposte di definizione di una teoria del benessere si inserisce la concezione di Griffin, al quale si deve una delle prime specifiche trattazioni del concetto di benessere in ambito filosofico.

L'autore, all'interno di *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, analizza il concetto di benessere partendo dalla sua accezione utilitaristica; il benessere è relazionato all'utilità, ma «the best account of 'utility' has to move away from its classical beginning. It has to move from mental state account to a desire account; it has to move from an actual-desire account to an informed-desire account; and it has to set the standards for a desire's being 'informed' in a place not too distant from an objective-list account»¹. Non bisogna concepire l'utilità e il benessere nei termini di «mental state», «desiderabile consciousness» e «actual desire». L'*account* più corretto da utilizzare è, secondo Griffin, l'*informed-desire account* correttamente sviluppato.

Per l'autore l'utilità coincide con la soddisfazione dei desideri informati, ovvero i desideri che le persone possiedono in seguito alla cognizione dell'oggetto desiderato e all'apprezzamento della sua vera natura². Con «desire» Griffin non si riferisce esclusivamente a uno stato appetitivo: per l'autore alcuni desideri possono definirsi solo come appetiti, ma altri sono stati mentali che un soggetto possiede a seguito di

1 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pp. 33-34.

2 Griffin fa notare che la sua posizione comporta due rotture con l'utilitarismo classico. «To move to 'informed-desires' marks the first important break with the classical utilitarian tradition [...] Bentham and Mill used 'utility' both to explain action and to set a moral standard; they used its empirical role in arguing for its moral role. But now 'utility' has taken on shape to fit it for a normative role (it need not be only in moral theory; it could also be in an account of one person's well-being or an account of practical reason), and it is of doubtful relevance to a purely empirical account of motivation». La seconda rottura dipende dall'attenzione data da Griffin alla completa comprensione di ciò che rende una vita migliore. Bentham, Mill, Sidgwick vedono l'utilità in relazione agli stati mentali, all'esperienza. Tuttavia, gli individui desiderano *cose* oltre a stati mentali. Ad esempio, un padre che desidera la felicità per la vita dei suoi figli ciò che vuole non coincide con un suo stato mentale: ciò che è di valore per lui è uno stato del mondo. Cfr. *Ivi*, pp. 12-14.

comprensione e giudizio; desiderare è anche cercare di ottenere o, comunque, non evitare o essere indifferenti nel ricevere ciò che si desidera³; «informed», invece, sottolinea l'importanza della conoscenza e della comprensione delle proprietà dei desideri e degli stati che interessano all'individuo; è necessario far passare i desideri attraverso una critica per giungere ad intenderli pienamente. Un *informed desire* è dunque un desiderio che si è formato in seguito all'apprezzamento della natura del suo oggetto e include ogni cosa necessaria al suo ottenimento.

Nel trattare i desideri informati Griffin sposta l'attenzione dal desiderio all'oggetto del desiderio: ciò che desidera il singolo è fondamentale per il suo benessere, ma è altrettanto importante equilibrare il desiderio dell'agente con l'importanza oggettiva dell'oggetto desiderato. Per questa ragione è necessaria un'appropriata comprensione di ciò che si desidera.

Grazie all'informazione una persona può giungere a desiderare qualcosa che sia realmente buono per lei, evitando così di volere qualcosa che, in realtà, è solo un vantaggio apparente. Si pensi al caso di un individuo malato che desidera guarire; sceglie di affrontare un'operazione chirurgica solo perché non sa che la sua patologia può essere curata grazie a una pastiglia. In questo caso per il soggetto l'operazione è solo un beneficio apparente, in quanto esiste un'altra soluzione che egli stesso preferirebbe se solo la conoscesse. L'essere ben informati circa la propria situazione permette, dunque, di scegliere i mezzi corretti per raggiungere il fine proposto, evitando di ricorrere ad altri mezzi inefficienti o, per lo meno, non completamente efficienti.

Inoltre, grazie all'informazione, il singolo viene guidato all'interno del suo piano di vita, in quanto non tutti i desideri hanno la stessa forza («strength»). «'Strength of desire' has several senses, appropriate to different theoretical settings. The 'strongest' desire can be the winner, or it can be the most intensely felt. But strength of desire, in its technical sense here, has to be understood in connection with the structure that informed desires have»⁴. Con «strength» Griffin non si riferisce alla forza con cui il desiderio è provato, ma alla posizione che esso occupa nell'ordine dei desideri informati: i desideri hanno una struttura, non tutti sono sullo stesso livello. Qualche volta i desideri possono basarsi su piaceri momentanei, magari estremamente forti da un punto di vista

3 «In the present technical sense, desires clearly do not have to have felt intensities; they need not be linked exclusively with appetitive states (some are, but others are aims we adopt as a result of understanding and judgement); they need not have existed before fulfilment. Rather, desiring something is, in the right circumstances, going for it, or not avoiding or being indifferent to getting it». *Ivi*, pag. 14.

4 *Ivi*, pp. 14-15.

percettivo, ma non abbastanza forti a livello di valore. Spesso le persone scelgono di mettere da parte desideri forti da un punto di vista percettivo per seguire desideri definibili *forti* da un punto di vista gerarchico, collocati più in alto in base a un ordinamento che riflette l'apprezzamento della natura dell'oggetto desiderato. Per chiarire il senso con cui deve essere interpretata la forza di un desiderio, Griffin propone l'esempio di un uomo che ha appreso dal proprio medico che rischia di morire se non smette di bere alcolici. Sicuramente egli continua ad avere un forte desiderio di bere, anzi, molto probabilmente questo desiderio resta il più forte a livello percettivo. Tuttavia, grazie all'informazione ricevuta, il suo piano di vita cambia e l'uomo sta lontano dagli alcolici. Possiamo a buon ragione ipotizzare che la sua scelta sia determinata dal desiderio di vivere, dal quale deriva il desiderio di smettere di bere alcolici. Il suo desiderio di bere non scompare e non perde intensità da un punto di vista percettivo, ma perde forza da un punto di vista di ordine. «The relevant sense of 'strength' has to be, not motivational force, but rank in a cool preference ordering, an ordering that reflects appreciation of the nature of the objects of desire»⁵. Il desiderio più forte non è dunque da valutare mediante l'intensità con la quale è provato, ma attraverso la posizione che ricopre in base a un equilibrato ordinamento di preferenze dipendente dalla valutazione della natura dell'oggetto desiderato.

Questa riflessione presuppone che chiunque cercasse di valutare due possibili desideri come quelli descritti sopra nell'esempio (bere un alcolico, smettere di bere alcolici) debba essere consapevole di entrambi i valori per effettuare un reale confronto e capire cosa realmente potrebbe incrementare il suo benessere. Tale procedura, come fa notare Mangini⁶, richiama alla mente il discorso di Mill relativo all'aspetto qualitativo dei piaceri e al confronto tra piaceri superiori e piaceri inferiori: per Mill un individuo che conosce due piaceri aventi diversa qualità capisce quale è meglio perseguire.⁷ Similmente sembrerebbe che Griffin sostenga la possibilità che un soggetto a conoscenza di diversi tipi di desideri esprima un giudizio più ponderato rispetto a un altro individuo perché è come se egli avesse fatto esperienza di entrambi gli stili di vita. Ciò è vero: per Griffin l'informazione è essenziale nella scelta soggettiva di ciò che realmente è bene per l'individuo. Tuttavia, seguendo una possibile interpretazione dei passi di Mill, il ragionamento di Griffin è da considerare differente da quello di Mill.

5 *Ivi*, pag. 15.

6 Cfr. M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pag. 38.

7 Tale aspetto è stato trattato nel Capitolo secondo, al § 1.1. *Edonismo rigido*. Cfr. anche J. S. Mill, *Utilitarianism*; trad. it. *L'utilitarismo*, op. cit., pp. 243-247.

Come si vedrà nel paragrafo successivo, è vero che per Griffin esistono dei valori prudenziali oggettivi, ma è vero anche che esistono le preferenze individuali a cui bisogna lasciare spazio. Nel confronto tra due desideri informati sarà necessario considerare sia i valori prudenziali, sia le differenze individuali. L'attenzione che Griffin mantiene nei confronti delle particolari inclinazioni del singolo viene a mancare nella posizione di Mill: se per il primo nella determinazione del benessere l'ultima parola spetta all'interessato, per il secondo «dobbiamo accettare come definitivo il giudizio di chi è qualificato a darlo [...] oppure quello della maggioranza, in caso di giudizi diversi»⁸.

§ 2. I valori prudenziali

Il resoconto sul benessere offerto da Griffin deriva quindi dalle teorie utilitariste della soddisfazione dei desideri. L'autore reputa essenziale considerare i desideri informati dell'individuo per identificare in cosa consista il suo benessere; tuttavia si distanzia parzialmente dalle teorie soggettive in quanto ricerca dei beni oggettivi, degli interessi umani centrali: esistono valori in grado di fornire un importante standard per giudicare le vite umane, almeno quelle ordinarie.

Per determinare tali valori Griffin analizza inizialmente il «need account», in quanto i bisogni fondamentali non sono connessi al modo in cui i soggetti sperimentano il mondo, ma a quello che è normalmente necessario per l'esistenza umana: sono «what we need to survive, to be healthy, to avoid harm, to function properly»⁹. Essendo basati su un argomento che fa leva sulla natura umana, i bisogni fondamentali sembrano poter avanzare pretese nei confronti degli altri; da questo punto di vista il «need account» sembra ottimo: fornendo una lista di bisogni di base dà una graduatoria dei beni più importanti. Tuttavia, malgrado sia affascinante, fornisce – come si è visto precedentemente¹⁰ – una classe di aspettative legittime troppo piccola. Creando uno standard indipendente dai gusti, dalle abitudini e dagli interessi del soggetto, si mostra insensibile alle differenze degli individui. Inoltre l'idea dei bisogni fondamentali è largamente indeterminata nel momento in cui si raggiunge la questione della quantità: quali bisogni sono fondamentali e quanto bisogno deve essere soddisfatto? Se pongo come bisogno fondamentale la salute, fino a quanto devo considerare e soddisfare

8 *Ivi*, pag. 246.

9 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 42.

10 Cfr. Capitolo quarto, § 5. *Obiezioni alla teoria dei bisogni di base* e J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pp. 41-51.

questo bisogno? Un'ulteriore problematica sorge nel momento in cui si prendono in esame quelle persone che vogliono qualcosa per soddisfare alcuni desideri profondi più di quanto vogliano quel che appaga i bisogni fondamentali.

Queste considerazioni portano l'autore a reputare non sufficiente una concezione basata sui bisogni, in quanto trascura molte cose indispensabili per il benessere:

most of our [...] values are not [...] capricious or accidental or arbitrary. Most of them are not a matter of taste. And it is odd to think even that we choose them; generally they choose us, by being the sorts of values that we have only to perceive clearly to adopt as goals. A person might have as a central, animating goal of his life achieving some understanding of life itself. Certainly not everyone has this goal; it is a paradigm of a variant, personal goal. [...] The value does not depend upon desires in a way that makes it 'subjective': it, like many other values, owes its status as a value to its nature, the proper perception of which would lead anyone to adopt it as his goal¹¹.

Occorre escludere il discorso sui bisogni e quello sui desideri e spostarsi verso un orizzonte più ampio per vedere cosa ha significato nella vita umana.

Griffin fa allora riferimento alla concezione perfezionista precisando che esistono diverse «'perfectionist' beliefs»: «the historically most important one says nothing in the first instance about how we ought morally to act but tells us rather what makes an individual life good – a form of 'prudential perfectionism', in contrast to 'moral perfectionism'. It says that there is an ideal form for human life to take, a form in which human nature flourishes and reaches perfection»¹². L'autore non sostiene completamente la teoria perfezionista, ma riprende da essa l'idea che vi siano dei valori oggettivi per tutti gli individui umani: esistono dei *prudential values* che «incorporate major springs of human action»¹³. Griffin usa il termine *prudence* nel «philosopher's especially broad sense, in which it has to do not just with a due concern for one's future but with everything that bears on one's self-interest»¹⁴. I *prudential values* sono da intendersi come dei valori trasversali presenti in ogni vita umana in grado di fornire un importante standard per giudicare la qualità della vita dell'individuo e, allo stesso tempo, dei valori che l'individuo ha interesse a perseguire per se stesso. Qizilbash li definisce «the sorts of things that make any characteristically human life go better»¹⁵, mentre Railton «the

11 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 54.

12 *Ivi*, pag. 56.

13 *Ivi*, pag. 156.

14 *Ivi*, pag. 4.

15 M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 63.

goodness of a life for the person who lives it»¹⁶.

Questi valori – necessari per definire il concetto di benessere in Griffin – sono raccolti in una «list of prudential values»:

1. «Accomplishment», ovvero l'acquisizione di qualcosa che di per sé ha un valore sostanziale.
2. «The components of human existence»; ciò che rende una vita *umana*, nel senso normativo che il termine *human* ha in questa sede, non è semplice da delineare. Il modo sistematico per comprendere tale difficoltà è comprendere la complessità dell'*agency* (facoltà di agire, attività). In questo senso tra le componenti dell'esistenza umana rientrano: (1) autonomia (*autonomy*), ovvero scegliere il proprio corso e fare della propria vita ciò che è in accordo con il proprio essere; (2) capacità di base che permettono l'azione (*basic capabilities that enable one to act*), quello che può definirsi un *minimum material provision*, ovvero «limbs and senses that work, the minimum material goods to keep body and soul together, freedom from great pain and anxiety»; (3) libertà (*liberty*) intesa come assenza di ostacoli all'azione nelle aree della vita che sono essenziali per la manifestazione dell'umanità. Queste tre componenti dell'*agency* sono elementi senza i quali l'esistenza di un individuo potrebbe non ricadere sotto il concetto di umano – e, di conseguenza, essere interpretata come ridotta in schiavitù, disumanizzata e così via.¹⁷
3. «Understanding»; stabilito che la razionalità pratica («practical rationality») non è una delle cose che costituisce una vita buona, ma, piuttosto, la capacità che ci permette di identificare cosa la rende buona, «still, even putting practical rationality aside, there is something important left. Simply knowing about oneself and one's world is part of a good life. We value, not as an instrument but for itself, being in touch with reality, being free from muddle, ignorance, and mistake».
4. «Enjoyment», ovvero esperienze piacevoli, soddisfacenti, appaganti.
5. «Deep personal relations», ovvero quelle relazioni di amore e affetto instaurate

16 P. Railton, *Taste and Value*, in Id. R. Crisp, B. Hooker (a cura di), *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pag. 53.

17 Qizilbash sottolinea queste caratteristiche delle componenti dell'*agency*: «Without the elements of basic provision (food, shelter, etc.), without the autonomy and liberty to choose our way in life, we are deprived of the dignity associated with a characteristically human existence. Dignity is a value which Griffin sees as residing in our autonomy and liberty. He does not give it a value independent of these (at least in the list)». M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 65.

equamente tra persone mature. Tali relazioni assumono valore a prescindere dal piacere e dal beneficio che danno.¹⁸

L'elenco dei valori prudenziali fornito mostra che Griffin predilige una forma di perfezionismo che contempla una varietà di capacità, talenti e componenti dell'esistenza umana: risultati, piacere, relazioni personali intime, comprensione del mondo, capacità d'azione, autonomia, ecc. Questi valori sono fini della vita umana che un individuo ha ragione di scegliere in quanto possiedono un valore in se stessi e non semplicemente perché sono mezzi utili per raggiungere un determinato obiettivo. Grazie al perfezionismo è possibile rintracciare «what is at the centre of a valuable human life and so requires special protection»¹⁹. «The good, almost unavoidable, point in perfectionism is this. There are prudential values that are valuable in any life»²⁰. Le nostre abilità («skills») e capacità («capacities») differiscono; infatti, può capitare che vi sia un individuo che non percepisce come un bene per sé la realizzazione di un valore oggettivo – si consideri ad esempio il valore dell'autonomia e una persona estremamente ansiosa. Ciò che diverge in modo significativo non concerne tanto i valori di base, quanto la nostra capacità di realizzarli. Alcuni valori di base (come l'«enjoyment») dipendono solo in parte dall'individualità della persona. I valori sulla lista forniscono, dunque, un importante standard per giudicare le vite umane (almeno quelle ordinarie). «Certain values [...] enrich lives, and in promoting them a society would lead its members, if not in this generation then in later ones, to better lives»²¹.

Ciò che è importante sottolineare in relazione alla lista dei valori prudenziali è che essa si riferisce a ciò che è bene all'interno di una vita umana in generale e non all'interno di un'esistenza particolare: lì solo la persona presa in esame potrà decidere cosa è bene per sé. Qizilbash mette in luce questo aspetto: «it is important that we all list the good things in a *distinctively human* life: the list we arrive at is not a list of values which make *my* or *your* life go better. Prudential values are values that make any life go better, not values that only make *particular* life go well»²². La nozione di benessere deve tener conto delle differenze tra le persone: per questa ragione una teoria perfezionista non può andare completamente bene.

«Well-being is a matter of prudence, where this refers to every respect in which life

18 Per la lista dei valori prudenziali cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pp. 67-68.

19 *Ivi*, pag. 64.

20 *Ivi*, pag. 70.

21 *Ivi*, pag. 71.

22 M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 69.

is valuable for the individual whose life it is»²³. In questa ottica è possibile, ad esempio, godere di una vita con un buon livello di benessere anche senza relazioni personali profonde. «Furthermore, any instance of a prudential value, considered on its own, makes a contribution to a good life for the individual in question, but, in general, it will not contribute enough on its own to make life as a whole go well. In short, neither accomplishment nor any other prudential value is necessary or sufficient for a life of well-being»²⁴.

Il perfezionismo offre a Griffin ottimi spunti per costituire la sua teoria del benessere, tuttavia, egli vi si allontana – almeno parzialmente – per creare una concezione più flessibile; l'autore, infatti, parla di una dottrina del valore prudenziale, dove il contributo perfezionista ai valori prudenziali si fonde con l'approccio dei desideri informati. L'elasticità alla teoria è data attraverso la nozione di importanza: i valori devono essere giudicati in relazione ai casi particolari.

§ 3. *Benessere e moralità*

Il ricercare e l'individuare dei beni oggettivi è un passaggio importante all'interno della proposta di Griffin, perché evidenzia una caratteristica della sua posizione: egli nell'avvicinare i desideri informati a una classe di valori oggettivi manifesta il suo voler definire una concezione del benessere che possa essere utilizzata anche all'interno di una teoria morale e non soltanto da un punto di vista individuale; egli infatti scrive:

if 'well-being' is defined to include fulfilment of desires that are trivial, abnormal, cheap, disgusting, and immoral, perhaps it is too wide. Doubtless it forms *one* notion of well-being, the broadest one, and one that we should sometimes want to use. Perhaps even it is the notion to use in prudential value theory. But do we not need a much narrower, more sharply focused, more discriminating notion for moral theory?²⁵

Questa scelta porta a limitare cosa considerare buono per l'individuo, in quanto, secondo Griffin, per gli scopi della teoria morale è necessaria una dimensione oggettiva indipendente dai desideri del singolo. La concezione del benessere viene ristretta in modo che il contenuto dei desideri informati sia focalizzato su un concetto di interessi umani centrali. Per attuare questa limitazione nel campo dei desideri coinvolti

23 A. Moore, *Objective Human Goods*, in Id. R. Crisp, B. Hooker (a cura di), *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pag. 76.

24 *Ivi*, pag. 77.

25 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 39.

nell'incremento del benessere soggettivo, l'autore sostiene una connessione necessaria tra desiderio e valore, tra l'agente che valuta e l'oggetto della valutazione.

Per Griffin molte persone non possono vivere esistenze soddisfacenti senza qualche accordo con la moralità;²⁶ bisogna «to deny the dualism of prudence and morality: they are not separable either as reasons for action or as motives. It is not that they are not different but that they overlap importantly. [...] What we want is to find morality a place inside the domain of prudence»²⁷. La teoria morale necessita di una nozione fondata prudenzialmente; per comprendere ciò che è morale occorre conoscere cosa è al centro di una vita umana di valore e che, quindi, richiede una speciale protezione.²⁸ Per l'autore non c'è un concetto coerente di *good* in conflitto con *right*, «*good* has sense only within limits laid down by *right*. Therefore, it would make no sense to say that morality required a sacrifice of good»²⁹. Per spiegare meglio la connessione tra *good* e *right* fa un esempio: supponiamo di imbatterci in un edificio in fiamme in cui sono intrappolati dei bambini. Supponiamo anche che dobbiamo provare («ought to try») a salvarli.³⁰ Ora, è lecito ipotizzare che in una situazione simile potremmo pensare alla possibilità di morire nel tentativo e questa considerazione potrebbe farci vivere la paura di fare ciò che dobbiamo fare e condurci alla scelta di non provare a salvare i bambini. Questa nostra decisione mossa dal timore potrebbe causarci dei terribili sensi di colpa; potremmo provare ad affrontare questi rimorsi e continuare a vivere, ma il nostro fallimento morale («moral failure») ci renderebbe impossibile vivere una buona vita.³¹ Questo caso, per l'autore, mostra come fare ciò che è moralmente corretto possa non implicare un sacrificio in ciò che è buono per l'agente: nel caso in cui si decida di non tentare di salvare dei bambini in pericolo per timore di perdere la vita si potrebbe arrivare a condurre un'esistenza in cui il livello di benessere risulterebbe inferiore (ovviamente supponendo che vi sia il dovere di provare ad aiutarli).

26 «It is a marked and central part of some persons' experience that they cannot live a satisfactory life, seen simply in prudential terms, without some accommodation of morality – as marked and central a part of their experience as is their self-love». *Ivi*, pag. 132.

27 *Ivi*, pag. 133.

28 «We certainly have also to know what substantive prudential values there are. For one thing, moral theory cannot get on without that knowledge. We cannot begin to work out a substantive theory of rights – what rights there actually are – without a substantive theory of goods. We need to know what is at the centre of a valuable human life and so requires special protection. And we cannot decide anything about the permissibility or extent of trade-offs between well-being and rights, or between one right and another, without knowing what makes them rights». *Ivi*, pag. 64.

29 *Ivi*, pag. 69.

30 Dobbiamo provare a salvarli per una qualsiasi possibile ragione forte che potrebbe creare una obbligazione, ad esempio «it is one life against many; I am risking fewer years than they have ahead of them; I am responsible for them». *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

L'essere morali si inserisce dunque nella lista dei valori prudenziali e vi entra «in a limited way: only by being part of what it is to be at peace with one's neighbour and with oneself. This sort of peace is a prudential value, and when morality enters consideration under that heading it takes on prudential weight»³².

La moralità deve essere vista come un valore presente all'interno della gerarchia dei valori prudenziali.

Why should one be moral? One cannot answer: Because self-interest counsels it, or, Because it is among one's personal aims, or, Because it is a requirement of reason on some uncontroversially minimal conception of rationality. The only answer possible seems to be of the form that, when one represents the full range of practical reasons to oneself, moral reasons find a place in the hierarchy, and a place high in it. The strongest answer, of course, is that they occupy the highest place. But that depends upon the content of each moral reason. There is no dualism of prudence and morality to raise obstacles in principle to moral reasons' being strongest³³.

La moralità è parte dei valori prudenziali: non si presenta per forza in cima alla gerarchia dei valori, bensì trova il suo posto in equilibrio con questi ultimi.

§ 4. Obiezioni alla teoria di Griffin

Griffin si pone lo scopo di superare i limiti del soggettivismo e dell'oggettivismo, delineando una concezione del benessere in grado di rendere realmente conto di ciò che incrementa la qualità della vita dell'interessato. È una proposta non solo originale, ma anche da ritenersi tra i primi tentativi di fusione delle due principali posizioni nella teoria del benessere. Queste peculiarità hanno portato diversi autori ad analizzare questa proposta e a muoverle delle critiche.

§ 4.1. Oggettivismo o soggettivismo?

«Is this account 'objective' or 'subjective'? By 'subjective', I mean an account that makes well-being depend upon an individual's own desires, and by 'objective' one that makes well-being independent of desire»³⁴.

32 *Ivi*, pag. 70.

33 *Ivi*, pp. 161-162.

34 *Ivi*, pag. 32.

Secondo Andrew Moore, basandoci su questa distinzione oggettivo/soggettivo fornita da Griffin, la posizione dovrebbe essere definita soggettivista: «the reason is that most items on his profile are partly constituted by individual desire. Enjoyment is one example. Understanding is another, for Griffin takes this to be partly constituted by agent motivation»³⁵. È vero che a un certo punto i desideri sembrano essere meno rilevanti, in quanto si fa strada una visione in cui le cose sono rese buone grazie alle loro caratteristiche desiderabili; tuttavia è vero anche che il desiderio resta comunque centrale; infatti, dopo aver compreso quali sono le caratteristiche desiderabili, è indispensabile che l'individuo le desideri per poter registrare un incremento nel suo benessere. Secondo Moore

prudential values are not objective, in the sense of thought independent. The kind of thought on which they depend is prudential understanding. Prudential understanding necessarily involves motivation. Therefore prudential values themselves depend on motivation. Consequently, they are also not objective, in the sense of being desire independent.³⁶

Per Moore la concezione dei valori prudenziali di Griffin è soggettiva, perché gli stessi valori sono parzialmente costituiti dal desiderio. In effetti l'importanza del desiderio all'interno della teoria di Griffin è evidente.

Per quanto sia corretta l'affermazione di Moore, è da sottolineare che all'interno di *Well-being* vi sono chiari passaggi volti a sottolineare la volontà dell'autore di non schierarsi per il soggettivismo o per l'oggettivismo. Tali considerazioni, se affiancate all'analisi della teoria di Griffin, possono essere interpretate come la volontà di sviluppare una teoria mista.

Griffin, in effetti, risponde a Moore che «we should abandon the dualism of objective/subjective. Moore does not. He continually expresses what is at issue between us in terms of these two notions»³⁷. Per Griffin all'interno della sua posizione la differenza tra oggettivo e soggettivo non segna una distinzione cruciale. Ciò che porta a non considerare fondamentale tale dicotomia è il ritenere rilevanti entrambe le dimensioni per una corretta concezione del benessere. Come si è visto, l'autore parte da una posizione soggettiva, ma cerca allo stesso tempo un «objective-list account»; questa scelta va compresa nell'ottica del tentativo di superare i limiti delle due principali posizioni presenti nella teoria del benessere: vuole evitare le difficoltà di un approccio

35 A. Moore, *Objective Human Goods*, op. cit., pag. 80.

36 *Ivi*, pag. 84.

37 J. Griffin, *Replies*, in Id. Crisp Roger, Hooker Brad (a cura di), *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pag. 296.

soggettivo grazie all'elenco dei valori prudenziali e, al contempo, rispettare la volontà dell'individuo in questione eludendo gli ostacoli della concezione oggettiva. Giunge così a delineare una teoria mista che

can allow that the value on the list (enjoyment, accomplishment, autonomy, etc.) are values for everyone, but it also allows that there may be very special persons for whom any value on the list (say, accomplishment), though valuable for them as for everybody, conflict enough with another value (say, freedom from anxiety) for it not, all things considered, to be valuable for them to have. If a certain objective-list approach denies this, then it is different from the informed-desire approach. [...] So the distinction between objective and subjective, defined in the common way that I have defined it, does not mark an especially crucial distinction [...] if the question 'Subjective or objective?' is pressed, then the answer has to be 'Both'.³⁸

Partendo dal presupposto che distingue lo standard soggettivo – dipendente dagli interessi, dai gusti e dalle abitudini del soggetto – e lo standard oggettivo – indipendente dalle caratteristiche e dalle esigenze del soggetto, in quanto obiettivo e universale – Griffin sostiene che non ci sono ragioni per cui ciò che è oggettivo debba essere anche universale o neutrale. Molti dei nostri valori non-neutrali e non-universali non sono capricci o questioni di semplice gusto; per questa ragione è necessario creare una teoria oggettiva più sensibile alle differenze personali e alle diverse concezioni di vita buona.

Per Griffin il «desire account» è compatibile con il pluralismo dei valori. Una delle obiezioni mosse al modo di pensare utilitarista risiede nel monismo, ovvero nell'assunzione di un unico valore. Tale critica per l'autore è corretta e regge nel caso del «mental state account», ma crolla nel momento in cui si passa al «desire account», dove l'utilità non è vista come un valore onnicomprensivo, bensì come un'analisi formale di cosa è utile – di valore – per una persona. L'*utility* è qui dunque relazionata a diversi valori sostanziali (come piacere, qualità, autonomia) e non a un valore dominante che li sussume. Griffin definisce il proprio account «as a formal, not a substantive, account of well-being»³⁹ in quanto definisce non tanto cosa contribuisce a una vita buona, ma piuttosto cosa è «prudentially valuable for someone»⁴⁰. Questa concezione di benessere indica dei valori prudenziali che l'individuo ha interesse a perseguire per se stesso, ma è sempre il singolo che sceglie quali di questi valori contribuiscono effettivamente a un

38 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 33.

39 J. Griffin, *Replies*, op. cit., pag. 283.

40 *Ibidem*.

miglioramento della sua esistenza.

Ognuno ha una concezione di cosa incrementa il benessere nella sua vita, per questa ragione è necessario concepire un approccio che sia in grado di tenere sempre in considerazione la diversità dei soggetti; tuttavia, nonostante rimanga centrale l'individualità, attraverso l'esperienza e la riflessione si può arrivare alla comprensione di alcuni ingredienti generali di una buona vita.⁴¹

Griffin sostiene l'utilità di puntare verso ciò che ha valore prudenziale, sebbene quel che è di valore debba essere, in ultima analisi, riconosciuto dall'agente. Questa concezione di benessere mira a essere una posizione oggettiva ma flessibile:

What I mean by a 'list account' is very close to what these days is more commonly called an 'objective list account'; the prudential values on the list form a general profile of the good-making features that human life can characteristically realize. I do not myself call it an *objective* list account because I think, along with many others, that judgements about prudential values have both objective and subjective features⁴².

Con la sua proposta, Griffin permette di determinare il valore dei beni nel rispetto della vita che si sta giudicando. Per queste ragioni sostengo che la sua particolare versione della teoria del desiderio possa essere definita una teoria mista, in quanto: fornisce un elenco di valori prudenziali importanti nella determinazione del benessere, avvicinandosi alle posizioni oggettive, ma al contempo dà estrema importanza alla scelta dell'agente, mantenendo la caratteristica delle versioni soggettive.

§ 4.2. «*Informed-desire account*» o «*list account*»?

In *The Concept of Well-Being*⁴³ Qizilbash identifica la posizione di Griffin non come «*informed-desire account*», bensì come «*prudential value list view*»⁴⁴. Per Qizilbash, infatti, Griffin ha abbandonato la teoria del desiderio in favore di una lista di valori prudenziali del bene, in quanto si sarebbe accorto che il benessere non è determinato dalla soddisfazione del desiderio in sé, ma dal fatto che è stato appagato qualche interesse umano attraverso la soddisfazione di quel desiderio. Sumner, al contrario, nel

41 «A valuable life [...] consists importantly in doing things with one's life that are themselves of sufficiently substantial value to turn back on the life itself and make it valuable». J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, cit., pag. 156.

42 J. Griffin, *Replies*, op. cit., pag. 282.

43 M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit.

44 Ivi, pag. 63.

saggio *Something in Between*⁴⁵ sostiene che dalla pubblicazione di *Well-being* – avvenuta nel 1986 – Griffin ha continuato a scrivere riguardo ai valori prudenziali e «nowhere [...] has he actually renounced the desire account. But nowhere [...] has he actually reaffirmed it either»⁴⁶. Definire se si tratti di un «informed-desire account» o di un «list account» non è così semplice.

Griffin, nelle risposte date alla fine di *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*⁴⁷, sostiene di aver fatto un errore espositivo nell'opera *Well-being*: nonostante l'affermazione di voler evitare di etichettare la propria posizione con l'espressione «desire account»⁴⁸, alla fine ha utilizzato proprio quella denominazione.⁴⁹ Per l'autore tale definizione è inadeguata alla teoria sviluppata. In effetti, tale qualificazione potrebbe essere forviante, in quanto se è vero che la posizione di Griffin prende le mosse dal «desire account», è vero anche che a poco a poco vi si allontana, fino a diventare un «list account», in cui «the prudential values on the list form a general profile of the good-making features that human life can characteristically realize»⁵⁰.

La motivazione che ha portato l'autore a utilizzare la terminologia «desire account» risiede nel ruolo essenziale che il desiderio possiede nella spiegazione del valore prudenziale. Per Griffin non c'è priorità tra valore e desiderio: «the venerable question, 'Valuable because desired, or desired because valuable?', was to be answered, 'Neither'. Not only is there no priority between value and desire; the nature of the one is not independent of the other»⁵¹. In *Well-being* Griffin dedica un paragrafo⁵² a questa questione: il desiderio è fondamento del valore o al massimo ne è solo un segno? Le cose sono di valore perché le si desidera, o sono desiderate perché sono di valore? Infine, quale posto hanno ragione e desiderio nella spiegazione del valore? Per l'autore il desiderio è molto di più di un mero segno del valore, «it is a ground, in the following sense: it is part of the full explanation of prudential value»⁵³. Ciò non dà priorità al

45 L. W. Sumner, *Something in Between*, in Id. R. Crisp, B. Hooker (a cura di), *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 1-19.

46 *Ivi*, pag. 3.

47 J. Griffin, *Replies*, op. cit.

48 «This is a stiffer standard for 'informed' or 'rational' desire than other writers have wished to adopt, so much so that it might seem that I should use a different label». J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 34. Tuttavia, subito dopo Griffin continua: «But this label, it seem to me, has merits».

49 Cfr. J. Griffin, *Replies*, op. cit., pp. 281-282.

50 *Ivi*, pag. 282.

51 *Ibidem*.

52 Cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pp. 26-31.

53 *Ivi*, pag. 30.

desiderio: *value* e *desire* dipendono l'uno dall'altro. Per definire qualcosa *di valore* è necessario fare riferimento alla caratteristica – propria di quel qualcosa – che lo rende desiderabile, altrimenti la nozione di valore perde presa («hold»). Inoltre, comprendere che un qualcosa è di valore implica una componente motivazionale: reputare qualcosa desiderabile porta poi ad adottare tale cosa come uno scopo personale. Nel momento in cui comprendo che la libertà ha valore, la desidero e la pongo come uno scopo da raggiungere nella vita.

Inoltre, grazie all'utilizzo dell'espressione «*desire account*» è possibile sottolineare l'importanza delle differenze individuali: «not every value on the list is valuable to every-one»⁵⁴.

L'utilizzo dell'etichetta «*desire account*» può, in effetti, non essere completamente appropriata, perché Griffin fornisce una chiara lista di valori prudenziali. Tuttavia, per quanto imprecisa, ha permesso di evidenziare «the essential role of desire in explaining prudential value: that something's being prudentially valuable embodies characteristic human desire, and that prudential values must always be valuable to a (possibly idiosyncratic) individual»⁵⁵.

Leggendo le pagine di Griffin, ritengo che la sua concezione potrebbe essere definita una *teoria del valore prudenziale desiderato*. Questa denominazione permette di considerare ambedue gli aspetti centrali della sua posizione del benessere: l'importanza della definizione di una lista di valori oggettivi e la necessità di considerare il desiderio della persona, fondamentale per rendere un valore realmente di valore.

§ 4.3. L'accusa di paternalismo

Qizilbash sostiene che la teoria di Griffin è esposta alla critica di essere paternalistica.⁵⁶

Tale obiezione giunge dalle posizioni più soggettiviste e fa leva sulla lista di valori prudenziali fornita da Griffin: elencando ciò che è da considerare buono per il singolo, ci si arroga il diritto di determinare, a prescindere dall'individuo, cosa rende la sua vita migliore. Tale atteggiamento viene visto come autoritario e non rispettoso della volontà e personalità dell'agente; «is a worry for some who defend the desire account on the grounds that there is no higher authority as regards what makes a person's life go better

54 J. Griffin, *Replies*, op. cit., pag. 283.

55 *Ibidem*.

56 M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 68.

than the preferences of individual concerned»⁵⁷. Tuttavia l'approccio di Griffin mira a fornire un elenco di valori prudenziali che, se presenti all'interno di una vita, migliorano l'esistenza del soggetto che la sta vivendo e non intende dare precisi beni da seguire per il proprio benessere. Sia per Griffin⁵⁸, sia per Qizilbash la critica di paternalismo non regge: «the account of prudential values outlined above supposes that we *each* form a list of prudential values»⁵⁹; inoltre, uno dei valori presenti sull'elenco è l'autonomia, appunto per consentire ad ogni individuo la possibilità di esprimere e seguire le proprie inclinazioni. Infine, la duttilità dell'approccio nei confronti dei singoli è percepibile dal fatto che i valori prudenziali sono generali e non definiti. Prendiamo, ad esempio, l'*enjoyment*: Griffin non specifica come tale valore debba essere interpretato, non dà giudizi di qualità relativi a quale forma di appagamento perseguire; seguendo l'esempio di Qizilbash, un soggetto potrebbe essere appagato guardando una partita di football, un altro andando all'opera: entrambi sono *enjoyment* e uno non è peggiore o migliore dell'altro. Questa flessibilità è riscontrata anche da Scanlon in *Value, Desire, and Quality of Life*, dove scrive:

As Griffin goes on to acknowledge [...] substantive good theories can also allow for this kind of variation. They can count various kinds of enjoyment among those things that can make a life better, and can also recognize that different people experience these forms of enjoyment under different circumstances, and are capable of experiencing them to different degrees and at different costs. Consequently, a substantive good theory can allow for the fact that the best lives for different people may contain quite different ingredients⁶⁰.

Nonostante Qizilbash e Griffin ritengano facilmente superabile l'accusa di paternalismo, è da notare che il benessere viene comunque sempre determinato in base a dei beni: i valori prudenziali. La teoria è dunque sempre esposta alla critica di paternalismo, perché la soddisfazione di alcuni desideri può non essere considerata all'interno di un calcolo del benessere, in quanto non coincide con l'appagamento di un valore prudenziale. Si pensi a quei desideri che Griffin chiama «trivial, abnormal, cheap, disgusting, and immoral»⁶¹: di certo non possono essere considerati in una teoria morale, ma si è certi che non possano essere implicati in un aumento del benessere

57 *Ibidem*.

58 Cfr. J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 71.

59 M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 69.

60 T. M. Scanlon, *Value, Desire, and Quality of Life*, in Id. M. Nussbaum e A. K. Sen (a cura di), *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 189-190.

61 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, op. cit., pag. 39.

dell'agente? Probabilmente una forma di paternalismo all'interno della proposta di Griffin rimane.

§ 4.4. Mancanza di informazione e arbitrarietà dei valori prudenziali

Un'altra possibile critica alla teoria del valore prudenziale desiderato consiste nel sostenere che «its informational requirements are no less demanding than those of the informed desire account»⁶². Tale obiezione parte dal presupposto che l'individuo nella maggior parte dei casi non possiede le informazioni richieste per comprendere i valori prudenziali. Questa critica è molto simile a quella rivolta alle posizioni che identificano il benessere con la soddisfazione dei desideri ben informati. Secondo alcuni, come dovrebbe essere abbandonata la teoria dei desideri ben informati⁶³, così dovrebbe essere fatto con la concezione della lista dei valori prudenziali, in quanto l'individuo non è né onnisciente, né una macchina in grado di calcolare tutte le possibili alternative. Una dottrina del benessere dovrebbe focalizzarsi sull'effettiva possibilità che un singolo possa non conoscere mai ciò che realmente per lui migliora la sua vita. La conoscenza immaginativa degli esseri umani arriva dove è umanamente possibile: una posizione come quella di Griffin non terrebbe conto di questo. Qizilbash nega questa obiezione sostenendo che

the sort of understanding required for us to see the values listed as the things that make any human life go better is not beyond us. The core values are necessary conditions for intelligibility. Our sharing them is a prerequisite for more complex forms of understanding. Non-core values (like accomplishment), while not being conditions of intelligibility, are the sorts of thing we see as valuable, if we understand them at all. The sorts of information and understanding involved in grasping the concept of accomplishment, and the way it fits in human life [...] are of the same sort required for language mastery itself. Such mastery is a distinctively human form of competence. So we need not have superhuman capacities to arrive at a profile of prudential values⁶⁴.

Inoltre, un'altra obiezione alla posizione difesa da Griffin sostiene la limitatezza della lista dei valori prudenziali in quanto sono valori (ad esempio la libertà e l'autonomia) legati alla cultura. Proprio perché ciò che un individuo considera determinante per il

62 M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 68.

63 Qizilbash tratta la critica ai desideri informati in *The Concept of Well-being*. Cfr. M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pp. 59-61.

64 *Ivi*, pp. 69-70.

proprio benessere è strettamente collegato alla sua particolare individualità, appare impensabile stilare una lista di valori standardizzata. Le persone formano la loro personalità dipendentemente dal contesto in cui vivono: a determinare i loro desideri concorrono una serie di fattori strettamente collegati alla latitudine e alla longitudine in cui sono nati, alle norme culturali con le quali sono stati cresciuti. La lista dei valori prudenziali stilata da Griffin non può essere considerata universale: essendo nata dalla mente di un uomo occidentale con una particolare cultura e una determinata educazione, può al massimo essere considerata una buona linea guida per *alcune* persone.

Anche in questo caso Qizilbash reputa la critica errata: i valori prudenziali non sono dipendenti dalla cultura di chi li ha stilati. «The point of prudential value theory is to list the things that make any human life go better, independent of cultural, social or class background. To make such a list, the prudential value theorist must look into the nature of a distinctively human life»⁶⁵. Inoltre, il fatto che gli esseri umani vivano all'interno di diverse culture non nega la possibilità di delineare una forma di vita tipicamente umana, una «distinctively human form of life» indipendente dalla cultura di appartenenza. Ciò, come si è visto, sarebbe possibile attraverso l'osservazione della specie.

Per alcuni autori «the list of prudential values is *ad hoc*»⁶⁶, ma per Qizilbash non vi è alcunché di arbitrario riguardo la lista dei valori prudenziali:

we must list the things that make a distinctively human life go better. If there are indeed values of this sort, we are likely to reach lists which are in important respects similar, irrespective of our personal backgrounds. It is true that there is something arbitrary about listing only the basic needs: we need an account of shared prudential values, not just a few basic ones. However, there is nothing arbitrary about such values – they are values that enhance any distinctively human life⁶⁷.

§ 4.5. Il contenuto della ragione per l'azione

Un'ultima obiezione all'approccio di Griffin sostiene che non sono i desideri informati a offrire all'individuo una ragione per agire e conseguire il proprio benessere: ciò che influenza il benessere dell'agente è la natura dell'oggetto e non il desiderio. Nell'approccio di Griffin il benessere di una persona accresce nel momento in cui viene soddisfatto un suo desiderio informato che appaga un valore prudenziale. In base a

65 *Ibidem*.

66 *Ivi*, pag. 68.

67 *Ibidem*.

questa posizione ciò che spinge il soggetto ad agire è il desiderio; tuttavia, secondo alcuni autori i desideri non sono l'unico contenuto delle ragioni per l'azione. Questa critica viene esplicitata da Scanlon, secondo il quale uno dei problemi delle teorie del desiderio consiste proprio nella relazione tra desideri e ragioni. In base a queste teorie se l'agente ha un desiderio, ha ragione di promuoverlo. Tuttavia, l'avere certi desideri difficilmente è ciò che fornisce al soggetto una ragione per l'azione: «the fact that I prefer a certain outcome *is* a reason for action in such a case, but not a fundamental one»⁶⁸. Ciò che dà ragione per agire non sono i desideri, bensì ciò che rende l'oggetto desiderato desiderabile. Come osserva Mangini: «ciò che realmente contribuisce al mio benessere non è la soddisfazione del desiderio di acqua quando sono disidratato, ma il fatto che fisiologicamente ho bisogno di acqua per stare bene in salute, che è condizione necessaria per esercitare tutte le mie capacità come essere umano»⁶⁹. Tuttavia, Scanlon riconosce che l'*informed-desire* fornisce un collegamento tra ciò che contribuisce al benessere e ciò che si ha ragione di promuovere, risolvendo parzialmente il problema.

Informed desires may correspond to reasons, and the thing that fulfill them may contribute to our well-being, insofar as these desires are responses to considerations that make their objects desirable. But an account of well-being based on these facts is quite different from one based on the idea that what advances person's well-being is the fulfillment of his or her desires⁷⁰.

Per Scanlon l'idea di benessere riveste un piccolo ruolo nella spiegazione dei motivi per cui determinati beni assumono valore all'interno di una vita. L'attenzione è da spostare sugli obiettivi da raggiungere e non su ciò che incrementa il benessere soggettivo. Un soggetto sceglie la vita più degna di scelta e tale esistenza potrebbe includere azioni che implicano livelli più bassi di benessere. Ad esempio, un figlio potrebbe scegliere di condurre una vita in cui si prende cura del proprio genitore malato, anche se questa decisione gli comporta una diminuzione di benessere.

Tuttavia, questa conclusione di Scanlon potrebbe essere rifiutata da Griffin. Come si è visto⁷¹, per l'autore ciò che è morale e implica obbligazioni non è per forza in contrasto con ciò che è buono per l'individuo. L'esempio già citato⁷² relativo all'aiutare dei bambini intrappolati in un edificio in fiamme è esplicativo: tentare di salvarli

68 T. M. Scanlon, *Value, Desire, and Quality of Life*, op. cit., pp. 192.

69 M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pag. 44.

70 T. M. Scanlon, *The Status of Well-Being*, op. cit., pag. 103.

71 Cfr. in questo Capitolo § 3. *Benessere e moralità*.

72 Cfr. in questo Capitolo § 3. *Benessere e moralità*.

rischiando di morire non è per forza una scelta che abbassa il livello di benessere dell'agente; anzi, il fallimento morale che potrebbe derivare dalla decisione di non rischiare la vita potrebbe portare il soggetto a condurre un'esistenza in cui il livello di benessere è basso. Seguendo questo esempio si potrebbe controbattere a Scanlon che nel momento in cui un figlio sceglie di prendersi cura dei propri genitori non si arreca un abbassamento di benessere, anzi tale scelta contribuisce ad aumentarlo. Questo perché, nell'ottica di Griffin, la moralità è da considerarsi all'interno della gerarchia dei valori prudenziali.

APPROCCIO DELLE CAPACITÀ

§ 1. Capacità e funzionamenti

L'approccio delle capacità, delineato da Sen e poi ripreso da Nussbaum, è il risultato di studi interdisciplinari tra filosofia, economia e scienza sociale. Alla base della teoria vengono poste «capacità» (*capabilities*) e «funzionamenti» (*functionings*) dell'individuo al fine di sviluppare una riflessione in grado di garantire una «vita buona» in cui le capacità fondamentali del soggetto possano essere completamente realizzate. Concentrandosi sull'idea di «vita fiorente» (*flourishing life*) è possibile valutare le conseguenze delle azioni o delle scelte pubbliche alla luce dell'estrinsecazione di capacità umane fondamentali.¹

Le due versioni – quella fornita da Sen e quella data da Nussbaum – hanno affinità e divergenze. Con la nozione di *functioning* Sen intende la messa in atto di uno stato potenziale: tutto ciò che un individuo fa o è. Il concetto di *capability*, invece, può riferirsi sia a un'«abilità» (*ability* o *capacity*) interna al soggetto, sia a un'«opportunità» (*opportunity*), ossia alle condizioni esterne favorevoli per avere un funzionamento. Una buona politica pubblica per garantire benessere deve permettere a tutti i membri della società di incrementare le capacità di conseguire funzionamenti di valore. Mentre Sen sceglie di non stilare una lista precisa delle capacità umane fondamentali, Nussbaum presenta un chiaro quadro normativo con un elenco di dieci capacità indispensabili per realizzare una vita umana fiorente. Nella prospettiva di Nussbaum diventa impossibile parlare di *capability* senza un reale potere della persona; distinguendo tre tipi di *capabilities* (*basic, internal* e *combined capabilities*)² vengono definite le effettive

1 Per un'analisi dell'approccio delle capacità cfr. S. F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Bologna, Il Mulino, 2006.

2 Le «capacità fondamentali o di base» (*basic capabilities*) costituiscono un primo livello di *capability* e indicano «il corredo innato degli individui che è la base necessaria allo sviluppo di capacità più avanzate»; in questo senso un neonato possiede la capacità di parlare, ma non è ancora in grado di convertirla in funzionamento. Sulle capacità di base si costruiscono gli altri due livelli: le «capacità interne» (*internal capabilities*) e le «capacità combinate» (*combined capabilities*). Le prime sono capacità più evolute rispetto a quelle fondamentali e delineano uno stato fisico o mentale posseduto dal soggetto sufficiente per l'esercizio del rispettivo funzionamento; in questo senso ogni individuo

capacità del soggetto e le condizioni esterne per poter esercitare le proprie capacità. Il fine politico ultimo della società dovrebbe consistere nella promozione delle capacità individuali, ma a differenza di Sen, Nussbaum non è interessata a stabilire un'uguaglianza delle capacità: diventa necessario fissare una soglia minima di *capabilities* da rispettare per assicurare a tutti gli individui la possibilità di condurre una vita buona.

Anche per la concezione del benessere si rilevano alcune differenze. Innanzitutto Nussbaum è chiara nel definire che il benessere risiede nelle capacità; Sen, invece, sebbene consideri fondamentali le capacità nell'analisi della qualità della vita, sostiene che per valutare il benessere di un individuo è necessario considerare l'acquisizione di funzionamento e la libertà positiva. Inoltre, pur partendo da assunzioni simili, le due proposte giungono, comunque, a concepire diversamente ciò che è *buono per il soggetto*, ciò che migliora l'esistenza dell'individuo che sta vivendo quella vita.

§ 2. Sen: benessere come acquisizioni di funzionamento e libertà positiva

Nella considerazione del benessere Sen considera centrale la nozione di «fioritura umana» (*human flourishing*); il benessere di una persona risiede nello sviluppo delle sue capacità e nell'esercizio dei rispettivi funzionamenti. Attraverso l'esplicazione delle proprie capacità un soggetto può autorealizzarsi, fiorire e star bene. Il benessere assume una grande rilevanza all'interno della vita delle persone, ma non viene indicato nella soddisfazione dell'utilità, nelle condizioni soggettive (quali il piacere o il desiderio) dell'agente come nella visione utilitaristica. L'«essere felice» nel senso utilitarista risulta «come un aspetto in mezzo a molti altri»³, un funzionamento, e non la base della qualità della vita. Nonostante felicità e appagamento dei desideri siano fattori rilevanti, non possono – separatamente o anche insieme – rispecchiare adeguatamente il valore del benessere nel suo complesso.

possiede la *internal capability* di espressione religiosa e di parola, mentre un disabile non possiede quella di camminare. Le seconde possono definirsi «capacità interne *combine* con condizioni esterne adatte a esercitare quella funzione» e rappresentano la libertà di esplicitare i funzionamenti. Le capacità interne, infatti, possono non essere sufficienti per esercitare una funzione: in alcuni casi le condizioni esterne non permettono una piena realizzazione delle capacità interne dei soggetti. Così, «una donna che non è mutilata, ma che è vedova dall'infanzia e a cui è stato proibito di risposarsi ha la capacità interna, ma non la capacità combinata di espressione sessuale». Cfr. M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*; trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, op. cit., pp. 100-101.

3 A. K. Sen, *Individual Freedom as a Social Commitment*; trad. it. *La libertà individuale come impegno sociale*, op. cit., pag. 29.

All'interno di *The Concept of Well-Being*⁴ Sen sottolinea che una teoria del benessere basata sull'utilità, sia essa considerata in termini di felicità, piacere o soddisfazione di desideri, non è sufficiente. Confinando l'attenzione alle utilità, si perdono di vista importanti caratteristiche da valutare; «for example, hunger, starvation and famines are awful social phenomena and their badness cannot be plausibly judged by the extent of the disutility that these phenomena create. A basic failure of freedom is involved in this, and we cannot judge the seriousness of the situation by the precise extent of the unhappiness caused, or by the mental metric of subjective deprivation»⁵. Per Sen l'ossessione di giudicare tutto in base all'utilità mostrata all'interno della scuola tradizionale dell'economia del benessere è inadeguata. L'utilità non è abbastanza per giudicare il benessere di un individuo: la qualità di una vita dipende dai funzionamenti di valore e dalla capacità di acquisire tali funzionamenti, non dall'utilità del soggetto (sia essa in forma di felicità o di appagamento di desideri) o dalla quantità di risorse a sua disposizione.

Per chiarire questo discorso, bisogna innanzitutto comprendere la differenza tra caratteristiche del bene, utilità, funzionamento e capacità. Ricorro a un esempio proposto da Sen. Se consideriamo dei beni («goods»), come pane e bicicletta, possiamo affermare che il consumo o l'utilizzo di entrambi produce utilità (sia essa in forma di felicità o di appagamento di desideri). Ma l'utilità non è l'unica cosa che interessa tali beni. Prendendo l'esempio del pane, bisogna distinguere cinque fattori:

- bene («good»), il pane;
- caratteristiche del bene («characteristics of a good»), ovvero la peculiarità («feature») del bene; nell'esempio, si tratta del fornire calorie e altri nutrienti;
- funzionamenti di una persona («functionings of a person»); nell'esempio coincidono con il fatto che la persona attualmente vive senza deficienza di calorie;
- capacità di una persona («capabilities of a person»), ovvero una peculiarità («feature») della persona in relazione con un bene; le capacità sono da intendere come le rispettive abilità di fare questo o essere quello; nell'esempio la persona ha l'abilità («ability») di vivere senza deficienza di calorie;
- utilità («utility»), ad esempio il piacere o la soddisfazione del desiderio derivante dal mangiare del pane, dall'essere ben nutriti o dall'abilità di essere ben nutriti.⁶

4 A. K. Sen, *The Concept of Well-Being*, op. cit.

5 *Ivi*, pag. 178.

6 Cfr. *Ivi*, pag. 179-180.

Una teoria del benessere basata sull'utilità si concentra solo sull'ultimo punto, perdendo così di vista la rilevanza delle *capabilities* e la loro importante connessione con la libertà positiva⁷; nell'approccio descritto da Sen, infatti, la capacità individuale di fare una specifica cosa arriva a coincidere con la libertà individuale di fare quella specifica cosa. Un soggetto è libero di agire in un determinato modo se possiede la capacità di agire in quel modo, se è dotato del potere effettivo di attuare ciò che sceglie. Le caratteristiche dei beni che appartengono a una persona di certo possono influenzare le sue capacità, perché l'individuo realizza («achieves») quelle capacità attraverso l'uso di quei beni e tali beni possono influenzare anche i funzionamenti che il soggetto potrebbe avere. Ma le capacità degli individui e i loro funzionamenti attuali sono differenti dalle caratteristiche possedute dai beni.

Di conseguenza, per Sen ci sono due differenti – ma strettamente correlate – nozioni da considerare in una concezione del benessere:

1. acquisizioni di funzionamento («functioning-achievements»): «how does he or she live, what are the various things that the person succeeds in doing, and so on. This is, of course, a *bundle* of diverse personal achievements rather than *one* number (like 'utility' or 'real income'). But a bundle of achievements can be converted into a numerical index, if and when such a simple measure is needed»
2. libertà positiva; «of freedom, concentrating not only on what a person *does*, but what the various things are that he or she *can* do. The capability to function is freedom in a 'positive' sense»⁸.

Dati questi due fattori appare che per Sen il benessere consista nel funzionamento conseguito e nella relativa libertà positiva di conseguirlo.

7 Sen parlando di libertà positiva riprende la formulazione di Isaiah Berlin (Cfr. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Id. *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969; trad. it. *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000) che distingue la «libertà di» fare o essere qualcosa («libertà positiva») dalla «libertà da» qualcosa («libertà negativa») e sostiene che «una adeguata concezione della libertà dovrebbe essere sia positiva, sia negativa, poiché entrambe sono importanti (anche se per ragioni differenti)». Non esiste una dicotomia tra l'aspetto positivo e quello negativo della libertà. Nell'etica sociale di Sen le due concezioni arrivano a intrecciarsi profondamente: il concetto di libertà positiva è da intendersi in un'accezione ampia, sia come presenza dei mezzi e della forza interiore per poter agire, sia come assenza di coercizioni e vincoli esterni, esattamente come la nozione di capacità è da considerare come *ability* e *opportunity*. La libertà negativa non viene rifiutata, ma inclusa nell'aspetto positivo: accettare un solo lato della libertà «non solo è incompleto dal punto di vista etico, ma può risultare incoerente dal punto di vista sociale». Un individuo può definirsi libero nel momento in cui possiede contemporaneamente libertà formale e sostanziale. Cfr. A. K. Sen, *Individual Freedom as a Social Commitment*; trad. it. *La libertà individuale come impegno sociale*, op. cit., pp. 11-13. Per una discussione del rapporto tra capacità e libertà in Sen, cfr. S.F. Magni, *Capacità, libertà e diritti: Amartya Sen e Martha Nussbaum*, in «Filosofia politica», n. 3 (2003), pp. 497-508.

8 A. K. Sen, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 188.

La concezione del benessere in Sen non è, tuttavia, di facile delineazione. Il discorso sembra leggermente diverso all'interno di *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*⁹, dove Sen sostiene che «the primary feature of well-being can be seen in terms of how a person can “function”, taking that term in a very broad sense. I shall refer to various doings and beings that come into this assessment as *functionings*»¹⁰. Anche qui viene ribadita l'importanza di un funzionamento acquisito nella valutazione della qualità della vita, ma ora pare sia rilevante principalmente in relazione alla capacità di acquisirlo e al valore che l'interessato dà a quel funzionamento conseguito. La capacità di acquisire funzionamenti validi risulta fondamentale per la concezione del benessere¹¹, anzi ora sembra più importante rispetto al funzionamento acquisito, tanto che Sen sottolinea la necessità di spostare l'attenzione «from the person's actual functionings to his or her *capability* to function. A person's *capability set* can be defined as the set of functioning vectors within his or her reach. In examining the well-being aspect of a person, attention can legitimately be paid to the capability set of the person and not just to the chosen functioning vector. This has the effect of taking note of the positive freedoms in a general sense (the freedom “to do this”, or “to be that”) that a person has»¹².

In un altro saggio – *Capability and Well-being*¹³ – Sen torna esplicitamente a definire il benessere come funzionamento: «in this approach, functionings are seen as central to the *nature* of well-being»¹⁴, ma poi precisa che questa descrizione va poi allargata alle capacità: «the preceding discussion on the achievement of well-being and living standards has been related to functionings rather than capabilities. This was done by design to introduce distinct problems in sequence [...] In fact, the capability approach, as the terminology indicates, sees the capability set as the primary informational base»¹⁵. Definire il benessere come funzionamento sembra dunque importante per arrivare a comprendere l'importanza della capacità per determinare la qualità della vita della persona che la vive.

9 A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit.

10 *Ivi*, pag. 197.

11 «The central feature of well-being is the ability to achieve valuable functionings». *Ivi*, pag. 200.

12 *Ivi*, pp. 200-201.

13 A. K. Sen, *Capability and Well-being*, in M. C. Nussbaum e A. K. Sen (a cura di), *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 30-50. È presente una traduzione italiana del saggio: *Capacità e Benessere*, in Id. A. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Venezia, 1993, pp. 91-132. Tuttavia, trovando delle difficoltà con la versione italiana, nella presente ricerca ho usato esclusivamente la versione originale in lingua inglese.

14 A. K. Sen, *Capability and Well-being*, op. cit., pag. 36.

15 *Ivi*, pag. 38.

We may be interested not merely in examining 'well-being achievement', but also 'well-being freedom'. A person's actual freedom to live well and be well is of some interest in social as well as personal evaluation. Even if we were to take the view, which will be disputed presently, that well-being achievement depends only on the achieved functionings, the 'well-being freedom' of a person will represent the freedom to enjoy the various possible well-beings associated with the different functionings n-tuples in the capability set¹⁶.

Sen non è completamente chiaro nella definizione del benessere. Dai testi sembra che entrambi, sia il funzionamento, sia la capacità siano fondamentali per comprendere cosa considerare quando si valuta la qualità della vita di una persona.

L'importanza della nozione di capacità è collegata al valore assunto dalla libertà positiva nella concezione del benessere di Sen: «Le capacità rispecchiano essenzialmente la libertà di acquisire funzionamenti [...] Nella misura in cui i funzionamenti costituiscono lo star bene, le capacità rappresentano la libertà individuale di acquisire star bene»¹⁷. Egli, infatti, introduce il concetto di «*well-being freedom*», definendolo «the general idea of the freedom to achieve well-being»¹⁸. La libertà di benessere può essere interpretata come la libertà di scegliere se conseguire un funzionamento o non conseguirlo. Una persona impossibilitata ad acquisire un determinato funzionamento ha un abbassamento della sua qualità della vita. Ma potrebbe dirsi lo stesso di un individuo che potrebbe acquisire quel funzionamento e, per scelta, non lo acquisisce? Sen propone un esempio chiarificatore.¹⁹ Si considerino due soggetti che possiedono un identico funzionamento acquisito: entrambi si trovano in una condizione di privazione di cibo. La persona A è senza cibo perché è molto povera e non possiede i mezzi per procurarsi da mangiare. La persona B è a digiuno per scelta, a causa di una credenza religiosa. Il basso livello nutrizionale è identico per entrambe: se si considerasse il livello di benessere basandosi esclusivamente sulla condizione fisica derivante dallo stato di denutrizione bisognerebbe concludere che A e B possiedono lo stesso grado di qualità della vita: gli effettivi livelli di benessere acquisiti (i funzionamenti conseguiti) non divergono. In realtà non è così: una differenza esiste ed è estremamente rilevante. L'individuo A non ha scelto di fare la fame, mentre il soggetto B sì. Questa discrepanza è fondamentale per giudicare la qualità della vita del singolo:

16 *Ivi*, pag. 39.

17 A. K. Sen, *Inequality Reexamined*; trad. it. *La diseguaglianza. Un riesame critico*, op. cit., pag. 76.

18 A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit., pag. 201.

19 Cfr. *Ibidem*.

la libertà di benessere è una parte costituente del benessere stesso. È per questa ragione che Sen sottolinea l'importanza di considerare sia le acquisizioni di funzionamento, sia la libertà positiva nella determinazione della qualità della vita di una persona. Il bene per il soggetto consiste nella capacità di conseguire funzionamenti validi e, allo stesso tempo, nella libertà di avere varie opzioni di funzionamento. È il singolo a scegliere il proprio benessere, ma deve essere nella posizione di poterlo scegliere.

Il benessere dell'individuo viene calcolato in base alla valutazione che il singolo dà ai propri funzionamenti. In questo senso un funzionamento acquisito – o un mancato funzionamento – risulta importante nella determinazione del grado di benessere in base a come l'individuo lo percepisce. In questo senso Sen non sottovaluta l'importanza dei funzionamenti acquisiti, ma sottolinea quanto l'opportunità di sceglierli sia ancor più rilevante per calcolare la qualità della vita di una persona.

§ 3. Critiche all'approccio delle capacità delineato da Sen

Nella teoria di Sen sono fondamentali per il benessere di una persona la libertà e i conseguimenti («achievements»). Come si è visto, la libertà è interpretata in senso positivo: un individuo può incrementare la propria qualità della vita se è libero di fare questo o di essere quello. I processi attuati da un soggetto per ottenere un determinato funzionamento non sono variabili dotate di un valore autonomo, bensì strumenti che permettono di incrementare la propria qualità della vita. La libertà positiva di essere in grado di scegliere non è quindi un mero mezzo, ma un importante valore di per sé.

Dopo aver accuratamente esaminato le posizioni utilitaristiche, Sen ritiene che «l'insuccesso da parte del concetto di utilità di cogliere nel segno, e il ruolo del «soggettivismo» in questo fallimento, ci possono dunque spingere verso considerazioni più oggettive»²⁰. Per cogliere il benessere di una persona è necessario definire alcuni parametri oggettivi, in modo da evitare alcune spiacevoli conseguenze delle teorie soggettiviste; tuttavia, Sen non è disposto a rinunciare all'importanza di lasciare la libera scelta al diretto interessato, che rimane l'unico in grado di stabilire effettivamente cosa migliora la sua vita. Sen sostiene la possibilità di definire una concezione del benessere in grado di considerare le differenze soggettive senza perdere l'oggettività: del resto,

20 A. K. Sen, *The Standard of Living: Lecture 1 Concepts and Critiques*, in Id. G. Hawthorn (a cura di), *The Standard of Living*, The Tanner Lectures, Cambridge, 1985, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 1-19; trad. it. a cura di L. Piatti *Il tenore di vita: prima conferenza. Concetti e critiche*, in Id. *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Venezia, 1993, pag. 49.

secondo l'autore, un criterio oggettivo non può non tener conto dell'oggettiva diversità di interessi e gusti negli individui. Alcuni autori sostengono che proprio questa attenzione per la libertà del soggetto sia uno dei punti più deboli della sua teoria.

§ 3.1. Una concezione soggettiva o mista del benessere?

La concezione del benessere proposta da Sen può essere definita una teoria mista in quanto contiene sia elementi soggettivi, sia oggettivi. Da un lato Sen critica le posizioni soggettiviste, soprattutto quella utilitarista, in quanto, basandosi principalmente sullo stato mentale dell'individuo, non considerano, ad esempio, il problema delle preferenze adattive.²¹ Il soggetto deve avere la capacità di conseguire funzionamenti di valore. Dall'altro Sen non accetta l'idea di delineare una concezione oggettiva che sia impersonale e dunque non attenta alle differenze individuali: il singolo deve godere della «well-being freedom». In *Well-being, Agency and Freedom*, questa posizione è evidente: dopo aver sottolineato la difficoltà di un approccio soggettivo basato esclusivamente sugli stati di coscienza, Sen scrive:

We are [...] pulled in the objectivist (and, in one sense, “impersonal”) direction, looking for a criterion that does not get messed up by circumstantial contingencies (as the “evidential” value of desire information clearly can).

What form would an “objective” criterion of well-being take? “By an *objective criterion* I mean a criterion that provides a basis for appraisal of a person's well-being which is independent of the person's tastes and interests”, says Scanlon. But why should an objective criterion not take note of the objective basis of differences of different people's “tastes and interests”? [...] the personal features that make a *relevant* objective difference [...] can be built *parametrically* into an evaluation function without losing objectivity.²²

Se da un lato, dunque, riconosce la necessità di distanziarsi dalle concezioni soggettiviste del benessere, dall'altro ritiene che possa essere definita una posizione oggettiva che tenga in considerazione gusti e interessi individuali. La soggettività della teoria si riscontra nel lasciare completa apertura nella determinazione di ciò che è bene per il singolo: Sen non propone una lista di funzionamenti e capacità rilevanti (e in questo è ravvisabile la parte soggettiva dell'approccio); si limita a presentare un insieme di possibili oggetti di valore molto ampio e indefinito, coincidente con tutte le possibili

21 Cfr. Capitolo terzo, § 2.5. *Le preferenze adattive*

22 A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit., pag. 196.

capacità degli esseri umani (qui, in un certo senso, è riscontrabile la parte oggettiva).

Gli esseri umani sono estremamente differenti tra loro e questo porta a esigenze diverse. Una concezione del benessere non può evitare questa realtà. Se ci si fermasse a questa conclusione potrebbe apparire che Sen definisca una concezione completamente soggettiva del benessere. Tuttavia, per l'autore è vero anche che gli individui possono trovarsi in condizioni di privazione o di sofferenza non per scelta, ma per effettiva mancanza di opportunità e capacità. Come si è visto in precedenza in relazione alle preferenze adattive²³, è possibile che il soggetto si adatti a delle condizioni per lui negative vivendole come positive. Questo perché ciò che gli individui preferiscono risponde alle condizioni sociali e ambientali in cui sono inseriti. Il benessere non può dunque essere considerato solo da un punto di vista soggettivo, perché si rischia di valutare un bene per l'individuo ciò che in realtà non migliora la sua vita, bensì la peggiora (nonostante tale bene sia vissuto come desiderabile dalla persona stessa). Per questa ragione, nella concezione di Sen il benessere di un soggetto dipende anche da fattori che vanno oltre a come l'esistenza gli appare. La riflessione intorno alle preferenze adattive può essere fatta solo se si presuppone esistano alcuni funzionamenti (come l'essere ben nutriti e in buona salute) che possano considerarsi generalmente buoni per tutti i soggetti. Ciò, tuttavia, non conduce Sen a sostenere l'esistenza di beni oggettivi, validi indipendentemente dal soggetto, perché «the good life is inter alia also a life of freedom»²⁴.

§ 3.2. Indeterminatezza: punto di forza o punto debole della teoria?

L'apertura lasciata da Sen in riferimento a quali capacità considerare nella determinazione del benessere viene valutata da alcuni come il tallone d'Achille²⁵ della teoria. Come si è visto, «Sen's reason for not filling out such a list has to do with *pluralism* – the view that there are several forms of life that are good – and his desire not to give priority to any particular conception of the good life»²⁶.

Qizilbash legge nella scelta di Sen un difetto dell'approccio delle capacità e ritiene conduca a delle difficoltà: Sen fallisce in quanto pecca di incompletezza non fornendo una teoria specifica della vita buona.²⁷ Anche per Nussbaum la decisione di Sen è

23 Cfr. Capitolo terzo, § 2.5. *Le preferenze adattive*

24 A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit., pag. 202.

25 Riprendo l'espressione da Qizilbash. Cfr. M. Qizilbash, *The Concept of Well-Being*, op. cit., pag. 54.

26 *Ivi*, pag. 53.

27 *Ivi*, pag. 54.

problematica: l'autore rimane a un livello soggettivo, in quanto la valutazione dei funzionamenti è, in generale, lasciata all'individuo di cui si sta prendendo in esame la vita.

Sicuramente la ricerca di parametri per l'individuazione delle capacità e dei funzionamenti è una delle difficoltà di applicazione empirica dell'approccio delle capacità.²⁸ Non appare semplice cogliere la libertà positiva di una persona: cosa un individuo potrebbe o non potrebbe fare o essere non è di facile delineazione. Quello che un osservatore può comprendere nella realtà sono le sue scelte effettive e, per lo più, già compiute. L'individuazione, la quantificazione e la misurazione dell'insieme delle capacità sembra essere un problema sostanziale. Nei casi di estrema povertà potrebbe essere più semplice individuare come potrebbe migliorare il benessere di un soggetto, poiché egli si trova in condizione di alta privazione; alcuni obiettivi minimali di benessere sono facilmente rintracciabili come, ad esempio, il grado di nutrimento, o il livello di mortalità. Ma nelle società industrializzate la questione sembra complicarsi.

Tuttavia, per Sen la scelta di non fornire un elenco di funzionamenti e capacità rilevanti, e di proporre un insieme di beni molto ampio e indefinito – coincidente con tutte le possibili capacità degli esseri umani – può considerarsi il punto forte della sua teoria. Prendendo in esame esclusivamente ciò che è bene per il soggetto, Sen punta l'attenzione sulle differenze individuali e sulle varie possibili concezioni del bene. Ciò lo porta a negare la possibilità di elencare quali capacità sono da considerarsi nella valutazione del benessere, in quanto si tratterebbe di una lista parziale e discutibile. È il singolo a determinare quali funzionamenti hanno valore; sarà dunque il singolo a determinare quali acquisizioni di funzionamento incrementano la sua qualità di vita. È vero che senza una lista precisa, a livello politico e pubblico, rimane aperto il problema su quali capacità puntare l'attenzione per garantire un'eguaglianza di capacità; ma delineare capacità e funzionamenti umani sarebbe il risultato di scelte puramente arbitrarie incapaci di rendere conto della ineliminabile diversità umana.²⁹ Soggetti diversi hanno esigenze differenti: qualsiasi teoria dell'egualitarismo dovrebbe far

28 Sen ha affrontato alcune difficoltà nell'applicazione empirica dell'approccio delle capacità in *The Living Standard*. Cfr. A. K. Sen, *The Living Standard*, in «Oxford Economic Papers», 36, 1984b, pp. 74-90.

29 Nell'effettuare una valutazione alcuni funzionamenti e capacità (come l'essere ben nutriti e in buona salute) possono considerarsi fondamentali in tutte le società, ma la rilevanza di altri (come l'istruzione e i servizi sanitari) dipende strettamente da determinati assetti sociali e ambientali. La valutazione dovrà essere effettuata considerando la pluralità dei contesti sociali, ambientali e degli individui. Cfr. A. K. Sen, *Individual Freedom as a Social Commitment*; trad. it. *La libertà individuale come impegno sociale*, op. cit., pp. 30-34.

propria questa semplice quanto evidente verità. Quali *capabilities* cercare di incrementare resta dunque un problema di valutazione e di scelta pubblica che risente della cultura e dei valori presenti nella società in cui viene effettuata.

§ 3.3. «*Well-being freedom*» e «*agency freedom*»

La concezione del benessere di Sen si complica nel momento in cui viene introdotta la distinzione tra «*well-being freedom*» e «*agency freedom*». Scrive Sen:

Well-being freedom is freedom of a rather particular type. It concentrates on a person's capability to have various functioning vectors and enjoy the corresponding well-being achievements. This concept of freedom, based on the well-being aspect of a person, has to be clearly distinguished from a broader concept of freedom, related to the agency aspect of a person, a person's "agency freedom" refers to what the person is free to do and achieve in pursuit of whatever goals or values he or she regards as important. A person's agency aspect cannot be understood without taking note of his or her aims, objectives, allegiances, obligations and – in a broad sense – the person's conception of the good. Whereas well-being freedom is freedom to achieve something in particular, viz., well-being, the idea of agency freedom is more general, since it is not tied to any one type of aim. Agency freedom is freedom to achieve whatever the person, as a responsible agent, decides he or she should achieve. That *open conditionality* makes the nature of agency freedom quite different from that of well-being freedom, which concentrates on a particular type of objective and judges opportunities correspondingly.³⁰

Tale contrapposizione genera, almeno inizialmente, confusione. Nussbaum la trova sorprendente («*this is a bit surprising*»³¹), perché

questa distinzione non è problematica per l'utilitarista, per il quale il benessere ha un senso ristretto alla condizione di felicità o soddisfazione di un desiderio. Ma Sen ha già respinto queste accezioni ristrette di benessere e ha definito quest'ultimo in accordo con ciò a cui una persona dà valore, cioè con la concezione del bene di quella persona. Visto che qui egli definisce l'*agency* in termini di concezione del bene, il bisogno di introdurre questa nozione aggiuntiva è del tutto sorprendente: così sembra che egli ammetta una nozione più ristretta di benessere e quindi abbia

30 A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit., pp. 203-204.

31 M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, op. cit., pag. 185.

bisogno che l'*agency* svolga la funzione già attribuita al concetto allargato di benessere [...] Che senso dare a questa distinzione?³²

Per Nussbaum non è possibile attribuire senso a questa differenziazione sostenendo che la libertà di *agency* sia più ampia in quanto comprendente sia la libertà di conseguire uno scopo, sia quella di non perseguire uno scopo, in quanto «Sen aveva già chiarito che la libertà di comportarsi altrimenti è un elemento della libertà di benessere»³³. Inoltre non è nemmeno possibile che la libertà di *agency* sia più ampia, in quanto include la libertà di perseguire relazioni e obiettivi che non sono direttamente connessi alla vita personale del soggetto e a ciò che il singolo fa come individuo, perché Sen sottolinea che la libertà di *agency* implica «the person's conception of the good», quindi tutto ciò che un soggetto potrebbe valutare come bene. Per Nussbaum la distinzione tra *well-being freedom* e *agency freedom* è «oscura e non utile a uno che, come Sen, ha respinto (su valide basi) le accezioni utilitaristiche di benessere. È un residuo di utilitarismo nel progetto non utilitaristico di Sen»³⁴.

Nonostante la complessità della differenziazione rimarcata da Sen, non concordo con la conclusione di Nussbaum. Soffermendosi su un passaggio di *Well-being, Agency and Freedom*, è possibile fare un po' di chiarezza e tentare un'interpretazione che potrebbe rendere la distinzione seniana meno fumosa. Sen scrive:

The importance of the agency aspect, in general, relates to the view of persons as responsible agents. Persons must enter the moral accounting by others not only as people whose well-being demands concern, but also as people whose responsible agency must be recognized. Although well-being achievement is geared to a specific objective, and well-being freedom is seen in terms of the freedom to achieve that objective through the choice of functioning vectors, agency freedom cannot be examined in terms of any prespecified objective. The open conditionality referred to above is central to that concept³⁵.

In questo passo emerge una differenza rilevante: l'*agency* si riferisce alla libertà dell'individuo inteso come agente responsabile. Tale aspetto non compare quando Sen tratta della libertà di benessere. Ciò sembra avvallato anche da un'altra affermazione: nel momento in cui sostiene che la libertà di *agency* implica la concezione del bene della persona, sottolinea che «a person's agency aspect cannot be understood without

32 *Ivi*, pag. 186.

33 *Ibidem*.

34 *Ivi*, pag. 187.

35 A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit., pag. 204.

taking note of [...] – in a broad sense – the person's conception of the good»³⁶. Sen scrive «in a broad sense». Ciò potrebbe mettere in risalto la differenza tra una libertà di agire esclusivamente in relazione al proprio benessere (*well-being freedom*) e una libertà di agire all'interno di un contesto in cui non viene preso in considerazione esclusivamente il proprio benessere (*agency freedom*). Alle persone è richiesta giustificazione indipendentemente dalla loro condizione o esigenza di benessere, in quanto sono individui a cui viene riconosciuta la facoltà di agire responsabilmente. Sen, infatti, scrive: «well-being freedom is only a specific type of freedom, and it cannot reflect the person's over-all freedom as an agent»³⁷.

La distinzione effettuata da Sen è da ritenere un punto di forza della teoria, uno sforzo di precisazione e di attenzione nell'analisi del benessere. Come si è visto, nel valutare la qualità della vita di un individuo, ciò che conta è ciò che è buono per la persona che sta vivendo quella vita. Per l'autore è molto importante considerare la dimensione soggettiva: una persona deve essere libera per poter incrementare il proprio benessere. La possibilità di scegliere è determinante nell'approccio di Sen. Due persone che raggiungono uguali conseguimenti, rispetto a dati funzionamenti, possono anche non ottenere lo stesso grado di benessere nel momento in cui la prima non ha a disposizione opzioni di scelta alternative, mentre la seconda sì. Essere in grado di scegliere liberamente di condurre una certa vita è fondamentale per il benessere dell'individuo, ma può non essere così indispensabile nel momento in cui si considera un'azione che il soggetto compie all'interno del contesto sociale. La libertà di benessere non è da valutare come la libertà di agire, in quanto la prima è, in un certo senso, una parte della seconda. Per Sen la facoltà di agire (*agency*) della persona può essere indirizzata a considerazioni non riguardanti – o perlomeno non completamente riguardanti – ciò che migliora la qualità della sua vita. *Well-being* e *agency* devono essere distinti nonostante possano influenzarsi vicendevolmente, incrementando o diminuendo il successo individuale in termini di qualità della vita generale.

§ 4. Nussbaum: benessere e lista delle capacità

Esattamente come la versione dell'approccio delle capacità proposta da Nussbaum si allontana dalla formulazione seniana – nonostante le diverse affinità, così la concezione

36 *Ivi*, pag. 203.

37 *Ivi*, pag. 205.

del benessere dell'autrice si differenzia, almeno in parte, da quella delineata da Sen, sebbene parta dalla stessa assunzione di base.

Anche per Nussbaum, infatti, il benessere è da rintracciare nella capacità di conseguire funzionamenti validi, tuttavia, avendo l'autrice uno «uso delle capacità politico e non comprensivo»³⁸, fornisce una lista di dieci capacità fondamentali da considerare nella valutazione della qualità della vita differenziandosi molto da Sen: valutando la forma di vita umana è possibile circoscrivere alcune caratteristiche fondamentali indispensabili per una fioritura della nostra specie. Stabilire un elenco di capacità universali valide per tutte le società e le culture per Nussbaum è possibile, in quanto esistono alcune capacità umane di importanza centrale indipendentemente da cultura e società. L'enumerazione non è vista come una scelta arbitraria insensibile alla ineliminabile diversità umana, ma «come una proposta espressa in maniera socratica»³⁹ aperta ai possibili cambiamenti sociali. Per questa ragione, prima di presentare le dieci capacità della sua ultima lista, Nussbaum parla di «versione attuale»⁴⁰, proprio per sottolineare la duttilità dell'elenco. Nel mondo moderno, secondo l'autrice, le «*capacità funzionali umane fondamentali*» sono:

1. *vita*, ovvero la capacità di condurre una vita umana degna di essere vissuta e di normale durata;
2. *salute fisica*, ovvero la capacità di godere di buona salute, di essere ben nutriti e avere un'adeguata abitazione;
3. *integrità fisica*, ovvero la capacità di disporre del proprio corpo e di essere protetti contro le aggressioni altrui;
4. *sensi, immaginazione e pensiero*, ovvero la capacità di utilizzare i propri sensi, la propria immaginazione e il proprio pensiero in modo informato, completo e libero, potendo usufruire di un'educazione adeguata;
5. *emozioni*, ovvero la capacità di provare emozioni e sentimenti verso oggetti e persone oltre che per noi stessi;
6. *ragione pratica*, ovvero la capacità di compiere scelte etiche consapevoli;
7. *appartenenza*, ovvero la capacità di vivere interagendo con altri individui, di avere le basi sociali per il rispetto di se stessi e per non

38 M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, op. cit., pag. 187.

39 M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*; trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, op. cit., pag. 94.

40 *Ivi*, pag. 95.

essere umiliati;

8. *altre specie*, ovvero la capacità di vivere in interazione con gli altri esseri viventi, e in generale con il mondo naturale, avendone cura;
9. *gioco*, ovvero la capacità di ridere e giocare;
10. *controllo del proprio ambiente politico e materiale*, ovvero la capacità di prendere parte efficacemente alle scelte politiche che governano la propria vita e di godere del diritto di proprietà e di lavoro.⁴¹

Queste dieci capacità non sono gerarchizzate; nonostante possano essere stabilite delle momentanee priorità tra esse in base alla società considerata, possiedono tutte la stessa importanza centrale in ogni vita umana. L'assenza di una non può essere soddisfatta dalla presenza di un'altra. Tutte le capacità elencate sono collegate in vari modi: la possibilità di istruzione, ad esempio, permette una maggiore partecipazione politica e una più facile ricerca di lavoro extradomestico. Caratteristica comune a tutte le voci della lista è l'essere capacità individuali: ogni soggetto, essendo portatore di un valore in se stesso, è da considerare come fine. Nussbaum parla di «*principio delle capacità individuali*», sottolineando la necessità di perseguire le capacità «per ciascuna persona individualmente, non, principalmente, per gruppi o famiglie o stati o altre corporazioni»⁴². Nel momento in cui si ammette che ogni individuo deve essere pensato come un soggetto degno di rispetto e attenzione, l'attività politica non può più trattare alcuni esseri umani come sostegni ad altri. Al contrario, «la meta politica appropriata» consiste nel trattare ogni persona come fine, valida in se stessa, con una propria vita da condurre nelle migliori condizioni possibili. Ogni individuo deve essere messo nelle condizioni di vivere una vita umana degna di essere vissuta.

Nussbaum, dunque, giunge a definire una teoria del benessere focalizzata sulle dieci capacità che lei stessa ha definito attraverso l'osservazione della specie umana. Una persona per poter incrementare la propria qualità della vita deve poter esercitare determinate capacità umane di importanza centrale, valide per tutti gli esseri umani indipendentemente dalla loro cultura e dalla loro società.

41 Cfr. *Ivi*, pp. 95-97.

42 *Ivi*, pag. 91.

§ 5. Critiche all'approccio delle capacità delineato da Nussbaum

Anche secondo Nussbaum, come per Sen, per cogliere il benessere di una persona è necessario definire alcuni fattori oggettivi. La filosofa, infatti, definisce una precisa lista di capacità per eludere le difficoltà che si incontrano abbracciando delle teorie soggettiviste. La sua posizione vuole rispettare la libertà di scelta del soggetto nella definizione del suo benessere, ma mira a una maggiore precisione nella descrizione di ciò che può concorrere al miglioramento della qualità della vita dell'individuo. La sua proposta, per queste ragioni, oscilla tra il soggettivismo e l'oggettivismo, incorrendo in alcune critiche.

§ 5.1. Una concezione oggettiva o mista del benessere?

La concezione del benessere di Nussbaum è basata sulle capacità. L'autrice, infatti, sottolinea di essere «d'accordo con Sen di favorire una concezione del benessere basata sulle capacità anziché concezioni basate sul desiderio o sullo stato mentale»⁴³, tuttavia precisa il suo uso politico delle capacità e sottolinea, in polemica con Sen, una «concezione piuttosto precisa del benessere»⁴⁴. Nussbaum, diversamente da Sen, non tiene conto delle singole concezioni del bene possibili all'interno della sua teoria del benessere:

la concezione politica dà valore alle capacità che hanno un forte impatto sull'abilità delle persone di perseguire le rispettive concezioni del bene. Capacità come salute, integrità fisica, ragion pratica e libertà religiosa sono comprese nella lista precisamente perché sono importanti nel perseguimento di tanti differenti progetti di vita. Ma la concezione politica non prende posizione su ogni libertà di perseguire ogni obiettivo in ogni concezione del bene, né garantisce ad ogni cittadino l'opportunità di perseguire qualsivoglia obiettivo.⁴⁵

La libertà di fare o non fare è, secondo Nussbaum, comunque considerata, in quanto è necessario garantire a tutti gli individui la libertà di scelta. Sarebbe paternalistico spingere le persone a funzionare in certi modi, «una volta che lo scenario è completamente predisposto, la scelta dipende da loro»⁴⁶. Il rispetto per i soggetti e per i

43 M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, op. cit., pag. 187.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*; trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, op. cit., pag. 104.

loro desideri rimane fondamentale: «anche se siamo sicuri di sapere cosa sia una vita ricca e del fatto che una certa funzione vi svolga un ruolo importante, non mostriamo loro rispetto se costringiamo ad assumerla. Bisogna predisporre lo scenario e, da concittadini, presentare i propri argomenti a favore di una data scelta; il compierla, poi, dipende dai singoli»⁴⁷. A volte può essere necessario imporre certi funzionamenti, ma solo perché si rivelano cruciali per lo sviluppo di certe capacità fondamentali.⁴⁸

La concezione del benessere di Nussbaum è in bilico tra una posizione oggettivista e una mista. L'autrice tende all'oggettivismo per due ragioni. Innanzitutto definisce dieci precise capacità, sottolineando che esse possono essere considerate universali e valide per tutte le società e le culture; inoltre sostiene che bisogna predisporre le condizioni per permettere all'individuo di raggiungere il benessere, presentando gli argomenti adatti a sostenere questa cornice che si presenta come la più adatta per il soggetto. L'oggettività, tuttavia, viene a mancare nel momento in cui Nussbaum precisa che è necessario lasciare la libertà di scelta alla persona considerata, per evitare conclusioni paternalistiche. La sua concezione potrebbe sintetizzarsi nel modo seguente: esistono delle capacità universali, oggettive e indispensabili per il raggiungimento e l'incremento del benessere; per prima cosa è dunque necessario educare le persone a cosa è meglio per loro; una volta che si sono spiegate le ragioni per cui sarebbe meglio per il loro benessere fare questo piuttosto che quello e si è certi che abbiano compreso, l'ultima parola spetta agli interessati.

Così facendo, Nussbaum lascia meno apertura rispetto a Sen. Per Sen il benessere consiste nella capacità di conseguire funzionamenti di valore e nella libertà di scegliere a quali funzionamenti attribuire importanza; quindi, sono da considerare nella valutazione del benessere tutti gli obiettivi in ogni concezione del bene, non è possibile stilare un elenco di capacità fondamentali; per Nussbaum, al contrario, il benessere si determina in base alle dieci capacità della lista.

Tuttavia, nonostante questa impronta maggiormente oggettiva, ci sono argomenti per sostenere che anche la versione dell'approccio di Nussbaum può dirsi una concezione mista del benessere, a patto che si impegni, nella pratica, a far *sempre* valere la scelta dell'interessato. Anche per l'autrice, infatti, il rispetto per i singoli e per le loro peculiarità e preferenze *sembra* restare fondamentale: Nussbaum sostiene che le dieci capacità fondamentali vanno garantite, ma che ciò non implica imporre all'individuo di

47 *Ibidem*.

48 Cfr. *Ivi*, pp. 108-112.

conseguire una determinata funzione. Resta, tuttavia, un dubbio circa la reale considerazione della libertà della persona interessata: la filosofa afferma, come ho precedentemente mostrato, che vi sono casi in cui può essere necessario imporre certi funzionamenti, proprio perché sono da ritenere cruciali per lo sviluppo di certe capacità fondamentali. In questo caso, l'approccio delle capacità nella versione di Nussbaum non può più essere considerato una teoria mista, in quanto si impone al soggetto un determinato funzionamento perché *oggettivamente* lo si ritiene buono per lui.

§ 5.2. Il paternalismo della concezione di Nussbaum

Come si è visto, Nussbaum prende una strada diversa da Sen, arrivando a considerare *capabilities* e *functionings* indipendenti dalla particolare valutazione individuale. La modifica apportata da Nussbaum renderebbe, secondo Qizilbash, l'approccio oggettivo e risolverebbe il problema dell'indeterminatezza nella versione seniana. Giungere a una posizione maggiormente oggettiva come nel caso di Nussbaum sicuramente ha il vantaggio di rendere più semplice la determinazione e la misurazione del benessere; tuttavia questa interpretazione si espone, come si è accennato nel paragrafo precedente, alla principale critica mossa nei confronti delle concezioni oggettive: quella di paternalismo. L'individuo può non essere ritenuto il giudice di ciò che è buono per lui?

È vero che Nussbaum sottolinea l'importanza di lasciare la libertà di scelta al singolo, ma è chiara nel sostenere che la sua teoria «non prende posizione su ogni libertà di perseguire ogni obiettivo in ogni concezione del bene»⁴⁹. Cosa dire, dunque, di ciò che è buono per il singolo ma non compare nella lista delle capacità? Affermando una «concezione piuttosto precisa del benessere»⁵⁰ è possibile perdere di vista la considerazione delle effettive differenze tra gli individui.

Nussbaum rischia di incorrere in una critica simile a quella che lei stessa ha formulato contro gli utilitaristi. L'autrice sostiene che agli utilitaristi interessa che vi sia un'unica scala: «insomma, l'approccio utilitaristico sembra preoccuparsi delle persone, ma non se ne preoccupa in profondità, e il fatto di applicare un'unica metrica oscura gran parte di ciò che le persone pensano abbia valore nella loro vita. Bentham non era duro di cuore o grossolano, ma era un uomo dall'immaginazione limitata»⁵¹.

49 M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, op. cit., pag. 187.

50 *Ibidem*.

51 *Ivi*, pag. 57.

L'incompletezza che la filosofa critica alla versione dell'approccio delle capacità di Sen mira proprio, si potrebbe dire, a non limitare l'immaginazione e a lasciare aperte tutte le possibilità di applicazione della teoria. Sicuramente Nussbaum, attraverso il suo elenco delle capacità, offre una teoria in grado di considerare diversi aspetti della vita umana; tuttavia limita le possibilità di far rientrare nella valutazione del benessere tutto ciò che non compare nella sua lista.

Come si è visto, la filosofa ha mosso delle critiche alla posizione seniana, sostenendo la necessità di eliminare l'incompletezza dell'approccio delle capacità introducendo una considerazione normativa oggettiva dei funzionamenti umani e descrivendo un metodo di valutazione oggettivo attraverso cui i funzionamenti possano essere valutati in base al loro contributo al benessere umano. Per far questo, Nussbaum ha unito all'approccio delle capacità la teoria aristotelica, secondo cui esiste un unico elenco di funzionamenti (almeno ad un certo livello di generalizzazione), che nei fatti costituisce il buon vivere umano.

La proposta di Nussbaum non è in contraddizione con l'approccio delle capacità, ma chiude la teoria in una cornice molto più ristretta rispetto alla formulazione di Sen.

Sen, in *Capability and Well-being*⁵², prende in esame questa modifica effettuata da Nussbaum, mettendo in evidenza la sua difficoltà ad accettarla come l'unica soluzione possibile; per Sen contemplare un solo elenco di funzionamenti per ottenere una buona qualità della vita rischia di portare a una concezione troppo determinata: un criterio oggettivo non può non tener conto dell'oggettiva diversità di interessi e gusti negli individui.⁵³

Nussbaum sostiene di non voler forzare le persone a funzionare in certi modi: sarebbe, appunto, paternalistico. Tuttavia, reputando l'incompletezza seniana un limite della teoria, preferisce non rinunciare a una chiara definizione di ciò che può incrementare il benessere dell'individuo e, così facendo, il suo approccio non riesce ad eludere completamente la critica di paternalismo.

L'apparenza decisamente più oggettiva dell'approccio di Nussbaum sembra dipendere dal fatto che l'autrice si concentra maggiormente sulla dimensione politica: ciò la conduce a considerare gli effetti che avrebbe l'attuazione di una concezione soggettivista del benessere sullo scenario pubblico (ad esempio sottolinea che «certe concezioni del bene [...] richiedono massicci investimenti che comprometterebbero la

52 A. K. Sen, *Capability and Well-being*, op. cit., pp. 30-50.

53 Cfr. *Ibidem* e A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, op. cit., pag. 196.

capacità dello stato di proteggere i suoi cittadini nei settori fondamentali»⁵⁴) e la porta a definire una concezione precisa del benessere attraverso la determinazione delle dieci capacità fondamentali.

⁵⁴ M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, op. cit., pag. 187.

ARGOMENTI PER UNA TEORIA MISTA

§ 1. Teorie a confronto

Come si è visto nella parte precedente, quando i filosofi affrontano il concetto di benessere sono interessati a delineare cosa incrementa la qualità della vita delle persone; stabilito che il benessere può essere definito come *ciò che è buono per l'individuo che sta vivendo quella vita*, gli studiosi attribuiscono una specificazione di contenuto normativo a tale descrizione, per poter delineare e fornire la migliore teoria del benessere.

Le diverse concezioni del benessere mirano, dunque, a chiarire cosa renda una vita buona o cattiva (non in senso morale), cosa migliora o peggiora l'esistenza di una persona. Studiando le differenti proposte, ho fornito una possibile tassonomia, suddividendo le varie dottrine in tre macro gruppi: teorie soggettive, teorie oggettive e teorie miste. Tra le prime, come si è visto, sono da collocarsi gli edonisti e i filosofi dell'appagamento dei desideri. Gli edonisti sostengono che i valori da considerare per valutare il livello di benessere sono il piacere e il dolore. I teorici dell'appagamento dei desideri, invece, ritengono che la vita migliora con la soddisfazione dei desideri. Tra coloro che sostengono una teoria oggettiva, troviamo i teorici dei bisogni e i perfezionisti. Per i primi esistono precisi valori indipendenti dalla personalità dell'interessato da considerare nella valutazione del benessere. I secondi affermano che un'esistenza aumenta la sua qualità se si sviluppano ed esercitano alcune capacità naturali oggettive. Per i teorici degli approcci misti, infine, ciò che è buono per una persona può essere definito come qualcosa di composito, in grado di render conto dell'oggettività del bene e della soggettività dell'individuo.

Alla luce delle diverse proposte, quale può essere la migliore definizione di benessere? Individuare la specificazione normativa più soddisfacente è necessario per rispondere alle situazioni etiche in cui appare fondamentale considerare e comprendere cosa migliora la vita dell'individuo che sta vivendo quell'esistenza. L'intento è quello di

trascendere la separazione tra teoria e pratica, al fine di constatare quale concezione possa essere più appropriata all'interno degli ambiti dove la qualità della vita è centrale e, per questo, risulta urgente sia orientare il comportamento dei soggetti coinvolti, sia trovare soluzioni a problemi concreti. A fronte delle sempre crescenti possibilità di intervento sulla vita e di controllo sulla morte, comprendere come e cosa considerare buono per l'individuo non solo è basilare, ma appare come la chiave di volta per rispondere a domande relative alla spettanza delle decisioni, ai confini della relazione di cura, alle modalità di comportamento nella relazione con gli altri. Si pensi alle diverse questioni morali sollevate nell'ambito della bioetica umana, come l'eutanasia volontaria (attiva e passiva) e il suicidio assistito. Qualsiasi scelta concernente il trattamento della vita riguarda direttamente la questione del benessere: dal medico al paziente, dallo scienziato al politico, dal giurista al cittadino comune, tutti cercano di agire per migliorare la qualità dell'esistenza. In questi campi pragmatici sia le teorie oggettive, sia quelle soggettive presentano dei vantaggi nella determinazione del benessere.

§ 1.1. Oggettivismo e soggettivismo: pro e contro

Sicuramente una motivazione a favore di una teoria oggettivista del benessere risiede nel fatto che valori come autonomia, conoscenza, salute e buone relazioni affettive sembrano effettivamente migliorare la vita delle persone. Inoltre, stabilire quali siano i beni che incrementano la qualità della vita umana, indipendentemente da caratteristiche e attitudini personali, fornisce delle linee guida su cosa considerare per aumentare il benessere. In situazioni di nascita, morte e cura potrebbe agevolare avere a che fare con una lista di valori oggettivi, che denoti esplicitamente cosa è meglio per l'interessato. Ciò vale anche da un punto di vista politico e sociale. Il benessere sicuramente dipende dalla qualità di determinate condizioni oggettive in cui la vita è vissuta; è in quest'ottica che arriviamo ad affermare che la qualità della vita in Australia, Svezia o Norvegia è più alta rispetto a quella in Somalia: l'aspettativa di vita alla nascita, la possibilità di fruire di acqua e cibo, l'educazione, la libertà politica e altre opportunità di risorse sono aspetti fondamentali per il benessere dell'individuo. Gli approcci oggettivi indicano queste condizioni materiali e generali esterne al soggetto per raggiungere un buon livello di benessere e, così facendo, catturano sicuramente un aspetto importante della vita dal punto di vista della persona che la vive. Inoltre, non considerando desideri e preferenze del singolo, tali approcci possono eliminare il problema della competenza, sempre più

presente all'interno della pratica medica: a volte risulta difficile stabilire se l'individuo sia o meno autonomo e consapevole della propria scelta, se sia psichicamente in grado di decidere per la soluzione effettivamente migliore per lui. Avere un elenco di beni universalmente validi risolverebbe tale difficoltà.

Tuttavia, come si è visto nei capitoli precedenti, i resoconti dell'elenco oggettivo presentano la difficoltà di essere troppo rigidi: non lasciano spazio alle differenze individuali e non tengono conto dell'esperienza soggettiva.

Se il benessere è da intendere come ciò che è buono per la persona che sta vivendo quella vita, l'espressione "per la persona che sta vivendo quella vita" richiama alla mente la sua particolare individualità, il suo punto di vista. Come scrive Mangini «è facile vedere perché concezioni soggettiviste del bene non possano essere mai sconfitte da teorie dell'elenco oggettivo, per quanto intuitivamente plausibili siano i beni oggettivi proposti. Soltanto l'approvazione dell'agente può scavalcare questo ostacolo ma, allora, non saremmo più entro i confini di una teoria oggettivista pura, perché questa prescrive che alcune cose siano di valore anche in mancanza dell'approvazione dell'agente»¹.

Generalmente, la principale ragione che spinge ad avallare un approccio soggettivo consiste nella convinzione che solo l'individuo interessato possa indicare ciò che è intrinsecamente buono per lui. Tale intuizione, largamente condivisa, è espressa ad esempio da Peter Railton:

it does seem to me to capture an important feature of the concept of intrinsic value to say that what is intrinsically valuable for a person must have a connection with what he would find in some degree compelling or attractive, at least if he were rational and aware. It would be an intolerably alienated conception of someone's good to imagine that it might fail in any such way to engage him.²

Se le attitudini valutative di un soggetto sono una guida in grado di mostrare ciò che è di valore, l'approccio soggettivo del benessere risulta corretto.

Abbracciare alcune posizioni soggettive permette di soddisfare, in un certo senso, le esigenze di tutti: definire il benessere dipendentemente dall'individuo interessato rende possibile qualsiasi conclusione circa la qualità della vita. A livello teorico un soggettivista non concorderà mai con un oggettivista; tuttavia, a livello pratico sarebbe disposto ad accettare che, per il suo avversario, il benessere incrementa se fa o ottiene

1 M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, op. cit., pag. 11.

2 P. Railton, *Facts and Values*, in «Philosophical Topics», XIV, No. 2, 1986, pp. 5-31, pag. 9.

quella determinata cosa. Cambierebbe la giustificazione teorica alla base, ma nel concreto il soggettivista lascerebbe all'interessato la libertà di determinare il proprio benessere.

Preciso *alcuni* approcci soggettivi perché, come si è visto nella seconda parte della ricerca, non tutte le teorie soggettive potrebbero dare così ampio spazio nella definizione del benessere. Questo può accadere con l'edonismo (soprattutto nella sua accezione rigida), dove ciò che incrementa la qualità della vita è identificato con il piacere. In questo caso, è molto probabile non riuscire a rendere conto delle diverse opinioni; ad esempio, potrebbe darsi che per un soggetto l'incremento del benessere avvenga attraverso l'ottenimento di qualcosa ben diverso dal piacere.

Una critica simile potrebbe essere mossa anche alle teorie dell'appagamento dei desideri; argomentando che non è la soddisfazione del desiderio che conta nella determinazione del benessere, si potrebbe sostenere che tali concezioni non considerano ciò che è giusto prendere in esame quando si vuole trattare del benessere di una persona, perdendosi così importanti fattori indispensabili per valutare realmente la qualità della vita. Come si è visto, un teorico potrebbe ritenere che per un ipotetico soggetto sono necessari alcuni beni precisi per poter dire che sta bene (oppure, si potrebbe ritenere fondamentale altro: provare piacere, raggiungere dei beni sostantivi, realizzare una capacità e così via). Come ho sostenuto poche righe sopra, a livello teorico è impossibile collimare. Tuttavia, un sostenitore della soddisfazione del desiderio potrebbe rispondere che, in un certo senso, concorda con il critico: per un particolare soggetto il benessere potrebbe sì coincidere con l'avere alcuni beni precisi, ma proprio perché lui *desidera* questo. Il soggettivista del desiderio non avrebbe difficoltà ad ammettere e ad accettare differenze di opinione nella determinazione del benessere. Resta ineliminabile il disaccordo teorico, ma nel concreto si riscontra un'ampia accettazione delle varie credenze. Con una teoria della soddisfazione del desiderio è realmente fattibile rispondere all'esigenza delle differenze individuali: facendo ricorso al desiderio è possibile rendere conto praticamente di tutte le risposte possibili.³

Per una persona che voglia porre al centro la libertà del soggetto e delle sue peculiari differenze, è chiaro quanto sia allettante una teoria soggettiva dell'appagamento del desiderio. E allora perché non eleggerla come la miglior proposta normativa per una teoria del benessere? Tale concezione, infatti, rispetta l'intuitiva soggettività del concetto

³ In questi casi si potrebbe incorrere in circoli viziosi in cui all'asserzione “non è il desiderio che conta” la risposta sarebbe “certo, perché tu desideri che sia così”. Effettivamente, la teoria del desiderio risulta essere la concezione soggettiva per eccellenza.

di benessere dando libertà al soggetto di determinare cosa incrementi la qualità della sua vita e, al contempo, sottolinea l'importanza della dimensione esterna alla persona. Tuttavia, anche in questo caso, sorgono dei problemi, tra cui quelli delle preferenze adattive e dei desideri difettosi. È possibile porre delle limitazioni per filtrare desideri e preferenze, come quella dei desideri razionali o quella dei desideri informati. Ma queste restrizioni sono effettivamente applicabili?

Queste considerazioni mostrano alcuni limiti delle teorie del desiderio che possono portare a rifiutare tali approcci. Innanzitutto, queste concezioni non tengono conto della fallibilità umana: l'individuo non è sempre razionale e non ha nemmeno sempre a disposizione tutte le informazioni rilevanti riguardo all'oggetto del suo desiderio. Una posizione come quella del desiderio razionale o del desiderio pienamente informato è sicuramente allettante da un punto di vista teorico, ma ha poche possibilità di reggere il confronto con la realtà. Tali approcci non tengono in considerazione che gli individui non sono esseri onniscienti o macchine in grado di elaborare calcoli perfetti. Una concezione adeguata del benessere che possa essere calata nell'ambito etico deve considerare la realizzabilità della propria teoria: la conoscenza immaginativa può arrivare fin dove è umanamente possibile.

Inoltre, sono le stesse condizioni reali che richiedono di considerare anche alcuni parametri oggettivi. Nella pratica il benessere diventa rilevante in molteplici situazioni. L'importanza di tener conto della qualità della vita delle persone è data dalle esigenze umane (da sempre presenti) e dai contesti che si sono creati nella nostra società contemporanea (come quelli sollevati in campo bioetico). Basta osservare le circostanze in cui il benessere appare cruciale, per rendersi conto che oltre al parere del singolo interessato sono importanti delle linee guida che possano aiutare nella sua determinazione. Tali confini appaiono essenziali perché permettono di avere dei parametri oggettivi grazie ai quali è possibile intervenire (o anche solo pensare di intervenire) in tutte quelle situazioni dove terze persone vogliono comprendere cosa aumenti la qualità della vita di un altro e/o agire al fine di incrementarla.

L'importanza di avere una cornice oggettiva di riferimento è determinata, dunque, non solo dalla costitutiva fallibilità umana, ma anche da altri due fattori.

Il primo dipende dall'inevitabile natura, potremmo dire, estranea dell'intera analisi. Quando si tratta di una teoria del benessere ci troviamo sempre nella situazione in cui una terza persona sta considerando cosa sia meglio per un'altra. Se si nota, tutto il ragionamento svolto è stato sempre all'interno di questi confini: qualcuno che si

interessa circa cosa sia il bene per un altro individuo. Questa alterità rende necessario considerare anche dei fattori oggettivi: del resto, da cosa potrebbe partire una terza persona nel tentativo di determinare cosa è buono per un'altra se non da dei parametri oggettivi?

Il secondo fattore che rende importante avere dei parametri oggettivi risiede nella particolare esigenza di oggettività posseduta da alcuni contesti in cui è centrale il benessere. È il caso, ad esempio, della medicina, del rapporto tra medico e paziente, di quelle situazioni in cui un soggetto appare impossibilitato nell'acquisizione di un funzionamento e anche di diverse questioni bioetiche come l'eutanasia, il suicidio assistito e il trapianto d'organi. In queste circostanze è fondamentale fare riferimento ad alcuni aspetti oggettivi che diano un quadro di riferimento circa cosa potrebbe essere meglio per la persona che sta vivendo quella vita. Per quanto spetti sempre all'interessato l'ultima parola, in queste situazioni è d'obbligo avere un punto di partenza oggettivo: come si potrebbe, ad esempio, essere certi di non parlare di eutanasia «nel senso di Hitler»⁴ senza ricorrere a dei contesti oggettivi? E come sarebbe possibile consigliare un trapianto d'organo a una persona se non si avessero delle coordinate oggettive di partenza grazie alle quali immaginiamo che potrebbe stare meglio se lo facesse? O ancora, che senso avrebbe far partire un programma statale di informazione per alcune donne indiane se non fosse perché abbiamo valutato e postulato la possibilità che possano non essere in una condizione di benessere?⁵

Sembra che sia gli approcci oggettivi, sia quelli soggettivi abbiano delle difficoltà difficili da superare.

§ 1.2. I vantaggi di una teoria mista

È interessante notare come la distanza tra le teorie soggettive del benessere e quelle oggettive non sia poi così grande, nonostante la grossa divergenza di base. Alcuni teorici partono col difendere degli approcci soggettivi, ma arrivano poi a ricercare valori oggettivi. È, come si è visto, il caso di Griffin e di Nussbaum.

La spiegazione potrebbe risiedere proprio nel fatto che il modo migliore per intendere il benessere è attraverso una teoria mista, che mira ad evitare il paternalismo,

4 P. Foot, *Euthanasia*, in «Philosophy & Public affairs», 6 (2), 1977, pp. 85-112; trad it. *Eutanasia*, in Id. G. ferranti e S. Maffettone (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori Editore, 1992, pag. 108.

5 Mi riferisco all'esempio di cui parla Nussbaum e che ho precedentemente citato. Cfr. qui § *Le preferenze adattive* e M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, op. cit., pp. 143-144.

a rispettare la libertà dell'individuo interessato e, allo stesso tempo, a considerare la possibilità che le sue scelte, le sue preferenze, i suoi desideri possano essere falsati a causa delle condizioni in cui si trova. In questo senso ciò che è buono per l'individuo viene a definirsi in base alle particolari inclinazioni del soggetto interessato, ma richiede anche la valutazione di alcuni beni oggettivi. Pensando alle questioni di bioetica, grazie a una teoria composita del benessere si potrebbe tener conto degli stati di coscienza in cui quella persona desidera trovarsi e, contemporaneamente, si riuscirebbe a considerare che esistono alcune cose buone in quanto tali, positive perché basate sulle caratteristiche e le esigenze che, generalmente, tutti i soggetti hanno.

Appurato, quindi, che gli approcci oggettivi e quelli soggettivi faticano a superare il confronto con l'applicazione pratica,⁶ i primi perché troppo indifferenti all'individualità e alle differenze soggettive, i secondi perché restano in una dimensione troppo astratta non considerando le difficoltà empiriche e i limiti dell'essere umano, sostengo che il modo migliore per considerare il benessere sia attraverso una teoria mista.

Il principale problema degli approcci misti è che possono incorrere nella critica di paternalismo. Per questa ragione intendo analizzare il concetto di paternalismo, mettendo in luce sia perché appare sbagliato a livello generale all'interno di una concezione del benessere, sia se è percorribile una qualche forma di paternalismo tenue volto a proporre degli interventi che incrementino il livello della qualità della vita delle persone rispettando ciò che loro reputano buono per loro stesse. È possibile un tipo di paternalismo che rispetti la libertà e l'autonomia dell'individuo? E, se è fattibile, può essere un buon modo per introdurre degli elementi oggettivi in una teoria del benessere eludendo i problemi delle preferenze adattive e dei desideri difettosi?

§ 2. La necessità di considerare la libertà e l'autonomia dell'individuo

Indipendentemente dalle singole concezioni, tutti gli autori che analizzano il benessere sottolineano che ciò che può contribuire positivamente a innalzare il livello della qualità della vita è *ciò che è buono per l'individuo, ciò che porta beneficio all'individuo, ciò che possiede un valore prudenziale per l'individuo, ciò che fa stare meglio l'individuo*. Ogni riflessione sostiene che il benessere di una persona è una questione strettamente personale, un qualcosa da reputare in relazione a un soggetto

⁶ Su questo aspetto mi concentrerò nel prossimo capitolo, dove mostrerò le possibili applicazioni delle teorie del benessere in un ambito pratico: la relazione tra medico e paziente.

specifico: quello che conta nella valutazione è ciò che è bene per la persona considerata.

La libertà di poter decidere cosa è *buono per me* appare centrale e indispensabile per una teoria del benessere che pretenda di essere calata nella realtà. Tuttavia, in contesti empirici come quelli che possono incontrarsi nella pratica medica, appare allo stesso tempo necessario prendere in considerazione dei criteri oggettivi. Per questo motivo, è importante soffermarsi sui concetti di libertà, di autonomia e di paternalismo, analizzando come e in che modo possano entrare a far parte di una teoria del benessere.

§ 2.1. Libertà negativa e libertà positiva

Hobbes definisce la libertà⁷ «assenza di opposizione», intendendo per opposizione degli «impedimenti esterni del movimento»⁸. Seguendo questa posizione siamo soliti dire «di tutte le creature viventi finché sono imprigionate o trattenute con muri o catene [...] che non hanno la libertà di muoversi nella maniera in cui si muoverebbero senza quegli impedimenti esterni»⁹. Tale teoria ricalca un uso linguistico comune che tende a utilizzare il termine *libertà* solo nei casi in cui non vi sono ostacoli, barriere o impedimenti esterni; in questo senso, *non è libero* solo chi non ha l'opportunità di agire in un determinato modo perché impedito dall'esterno, come, ad esempio, un soggetto minacciato da un ladro. Differentemente, chi manca di requisiti fisici o psichici per agire, non è da definire non libero, ma, piuttosto, *incapace di*, in quanto non può fare qualcosa, come, ad esempio, un paralitico desideroso di fare una passeggiata. In questo senso, la libertà viene a delinearci esclusivamente come l'area entro cui un individuo può agire senza essere ostacolato, coartato da altri o da qualcosa.

Questa definizione tiene conto di un particolare significato che può essere dato alla libertà, ovvero quello di libertà negativa. Esistono, infatti, due tipi di concetti della libertà politica e sociale: libertà negativa e libertà positiva. Tali significati evidenziano la differenza tra l'essere davanti a un impedimento esterno che toglie l'opportunità di agire in un determinato modo e la mancanza di un potere o di una capacità propria

7 Il concetto di libertà contiene due differenti concezioni: la libertà sociale, o politica, e il libero arbitrio, o libertà del volere. La prima concerne la legislazione e riguarda la relazione tra l'individuo e gli altri soggetti, compresa la società e lo Stato. La seconda è relativa alla legalità naturale e interessa quindi la relazione fra l'individuo e la natura. Cfr. S. F. Magni, *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Carocci, Roma, 2005, pp. 17-18. Specifico che il presente lavoro ha come oggetto di riflessione la libertà sociale o politica; per questa ragione ogni volta che comparirà il termine libertà è da intendere nella sua accezione sociale o politica.

8 T. Hobbes, *Leviathan*, 1651; trad. it a cura di A. Pacchi, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pag. 175.

9 *Ibidem*.

dell'agente. La separazione tra un'accezione positiva ed una negativa della libertà ha origini almeno in Kant¹⁰, ma deve la sua ampia diffusione nel dibattito politico e sociale contemporaneo soprattutto all'analisi di Isaiah Berlin in *Two Concepts of Liberty*¹¹. La libertà negativa è la libertà nel senso di Hobbes: l'azione o la scelta sono libere se non costrette o vincolate. È “negativa” perché sottolinea un'assenza di qualcosa: di coercizione, di proibizione, di punibilità e così via. Ciò che conta in questa definizione è la mancanza di ostacoli esterni all'individuo rivolti all'azione o alla scelta: la persona che non subisce costrizioni è libera di agire perché può compiere l'azione, nel senso che l'azione è possibile in quanto il soggetto ha l'opportunità di fare perché privo di impedimenti esterni che ne ostacolerebbero direttamente l'agire.

Se la libertà negativa risponde alla domanda «Qual è l'area entro cui si permette o si dovrebbe permettere al soggetto – persona o gruppo – di fare o essere ciò che è capace di essere e fare, senza interferenze da parte di altre persone?»¹², quella positiva risponde al quesito «Che cosa, o chi, è la fonte del controllo o dell'interferenza che può indurre qualcuno a fare, o a essere, questo invece di quello?»¹³. La libertà positiva è una forma di autorealizzazione, di agire in maniera non eterodiretta, di essere in grado di controllare il proprio destino in base ai propri interessi. Tale accezione positiva della libertà, «deriva dal desiderio dell'individuo di essere padrone di se stesso»¹⁴. La libertà positiva di cui parla Berlin non è da intendere solo come semplice potere di agire, in quanto è connessa al riconoscimento dell'individuo come essere razionale consapevole di sé e dei propri piani di vita.

Se, a tutta prima, la libertà positiva e quella negativa possono sembrare alquanto vicine tra loro, nella misura in cui la prima si identifica con l'essere padroni di sé e la seconda si risolve nel non trovare ostacoli nel raggiungimento dei propri obiettivi, in

10 Kant utilizza tale differenziazione non in relazione alla libertà sociale, bensì riferendosi al libero arbitrio: la libertà ha una connotazione negativa in quanto assenza di determinazione causale, mentre possiede un'accezione positiva in quanto capacità di autodeterminazione, ovvero di scelta in conformità alla legge della ragione. Nella *Fondazione alla metafisica dei costumi* si legge: «la volontà è una specie di causalità degli esseri viventi in quanto ragionevoli, mentre la libertà è quel carattere di questa causalità per il quale essa può agire indipendentemente da cause esterne che la determinano; [...] Questa definizione della libertà è negativa, quindi inidonea a farne comprendere l'essenza, ma da essa si può ricavare un concetto positivo tanto più ricco e fecondo. [...] che cosa può esser dunque la libertà della volontà se non autonomia, cioè la proprietà della volontà di esser legge a se stessa?». Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; trad. it. di Pietro Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Id. Pietro Chiodi (a cura di), *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, Torino, UTET, 2006, pag. 107.

11 I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Id. *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969; trad. it. *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano, 2005.

12 *Ivi*, pag. 172.

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, pag. 181.

realtà, queste due forme di libertà sono, almeno secondo Berlin, profondamente distinte. Non tutti gli autori, tuttavia, accettano questa differenziazione del concetto di libertà. Gerald MacCallum sostiene la possibilità di ricondurre entrambe le accezioni a un unico concetto. Per l'autore, infatti, ogni qual volta si parla di libertà si ha a che fare con una relazione triadica: un agente (x) è libero da vincoli (y) di agire o diventare qualcosa (z)¹⁵. Gli elementi possono assumere significati diversi (agenti, vincoli, azioni o condizioni) e, in questo modo, sarebbe possibile racchiudere in una sola definizione i diversi sensi che la libertà può assumere.

John N. Gray, in risposta a MacCallum, oltre ad affermare che l'analisi triadica del concetto di libertà potrebbe non essere neutrale rispetto alle concezioni rivali della libertà, sottolinea come, in realtà non sia così scontato che il concetto debba essere sempre triadico: un individuo può battersi contro impedimenti che giudica restrittivi della propria libertà senza aspirare (coscientemente o inconscientemente) a qualcosa. Un uomo, ad esempio, può desiderare di liberarsi dalle catene che lo imprigionano senza avere in mente nessun altro fine ulteriore eccetto la libertà: in questo caso, la libertà è da considerare come una nozione diadica e non triadica.¹⁶

Come notano Carter e Ricciardi, la distinzione di Berlin viene ancora utilizzata nel dibattito sulla libertà ed ha il merito di evidenziare la differenza tra chi sostiene e chi nega che la libertà consista nell'autodeterminazione.¹⁷ Charles Taylor, ad esempio, sostiene il concetto di libertà positiva, in quanto permette di riconoscere adeguatamente i propri scopi più importanti e il proprio essere in grado di vincere, o almeno neutralizzare, i propri vincoli motivazionali. Attraverso la concezione di libertà negativa non si è in grado, secondo l'autore, di definire adeguatamente il significato di essere liberi; inoltre, assumere il concetto di libertà negativa può condurre a limitare la libertà dell'individuo, in quanto considera come ostacoli all'agire solo gli eventi esterni e non quelli interni. Nel momento in cui un soggetto si autoinganna, o non riesce a discernere bene i fini a cui tende, o perde l'autocontrollo fa sì quello che vuole (nel senso che

15 «Ogni qualvolta è in discussione la libertà di un agente o gruppo di agenti, si tratta sempre della libertà da qualche vincolo, restrizione, interferenza o barriera al fare, non fare, diventare o non diventare qualcosa. Tale libertà è dunque sempre di qualcosa (un agente o più agenti), da qualcosa, di fare, non fare, diventare o non diventare qualcosa; è una relazione triadica. Assumendo il modello “ x è (non è) libero da y di fare (non fare, diventare, non diventare) z ”, x sta per gli agenti, y per le condizioni di impedimento quali vincoli, restrizioni, interferenze e barriere, e z per le azioni o condizioni di carattere o di circostanza». G. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, 1967; trad. it. *Libertà negativa e positiva*, in I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, pag. 21.

16 Cfr. J. N. Gray, *On Negative and Positive Liberty*, 1980; trad. it. *Sulla libertà negativa e positiva*, in Id. I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 48-49.

17 I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, *Introduzione*.

soddisfa dei propri desideri), ma lo fa senza essere veramente libero. È il caso, ad esempio, dei nevrotici. Nelle nevrosi le persone sono portate a compiere delle azioni in maniera obbligata; per raggiungere una qualche forma di equilibrio e non percepire stati di angoscia, fanno cose che nessuno li costringe a fare, ma che, allo stesso tempo, non possono non fare. Un ossessivo, ad esempio, sente come necessario controllare quindici volte che l'uscio di casa sia chiuso: egli non sente semplicemente che desidera farlo, ma che non può fare a meno di farlo. Non importa quanto sciocca reputi la sua azione: egli non è libero di non farla. Un altro esempio, per certi versi opposto, può essere un uomo con una qualche paura irrazionale che gli impedisce di fare qualcosa a cui tiene particolarmente. Si immagini un individuo affetto dalla paura di parlare in pubblico, ma desideroso di intraprendere una carriera politica che non solo troverebbe molto gratificante, ma nella quale sarebbe anche abbastanza bravo; quest'uomo vive questa paura come un impedimento che vorrebbe superare, in quanto lo fa sentire meno valente di quanto potrebbe essere. La paura in questo caso, per quanto sia un sentimento dell'agente, costituisce un ostacolo ai suoi scopi e, quindi, un ostacolo alla sua libertà.

Questa analisi della libertà positiva mostra quanto possa essere importante tale concetto all'interno di una teoria del benessere. Gli individui vogliono essere padroni di se stessi, desiderano raggiungere i fini che si sono prefissati per poter realizzare consapevolmente i propri piani di vita. Un approccio che intenda considerare la qualità della vita deve necessariamente sia assumere la naturale tendenza dell'individuo ad agire e a voler agire secondo i propri scopi più importanti, sia considerare il determinismo psichico e le relative difficoltà che una persona può trovarsi ad affrontare nel momento in cui si scontra con le proprie resistenze mentali e i propri vincoli motivazionali.

Per Taylor è vero che «il soggetto non può essere l'autorità finale sulla questione se egli è libero, perché non può essere l'autorità finale sul problema se i suoi desideri sono autentici, se essi frustano o meno i suoi scopi»¹⁸; tuttavia ciò non significa legittimare che vi siano altri in grado di fargli comprendere i suoi fini ideali, sia perché, esistendo grandi differenze tra gli individui, l'autorità sociale non è nella posizione di fornire una guida valida per tutti, sia perché tale guida distruggerebbe altre condizioni necessarie per la libertà. Oltre all'assenza di ostacoli esterni, la libertà necessita che l'individuo diventi qualcosa, che raggiunga una determinata condizione di autocoscienza e di autocomprensione: «devo esercitare effettivamente l'autocomprensione per essere

18 C. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty*, 1979; trad. it. *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in Id. I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, pag. 81.

realmente o pienamente libero»¹⁹. Questa riflessione riporta in primo piano l'ostacolo con cui si scontrano le teorie oggettive: fissare dei beni validi per tutti al fine di eludere i limiti dell'essere umano mina la possibilità di auto-regolamentazione e autodeterminazione delle persone.

Al contrario, vi sono teorici liberali che sostengono una concezione negativa della libertà, sottolineando la possibilità che il concetto di libertà positiva possa condurre al totalitarismo. Berlin, ad esempio, afferma che identificando la nozione di libertà con l'autodeterminazione, è possibile avviarsi su un pendio scivoloso capace di condurre ad una conclusione quantomeno singolare: la negazione totale della libertà che, al contrario, si intendeva ottenere.²⁰ Una concezione della libertà positiva può condurre, paradossalmente, all'affermazione che la libertà consiste sia nell'assenza, sia nella presenza di costrizioni. Tale argomento parte dal presupposto che se la libertà coincide nell'essere padroni di se stessi, allora è possibile ritenere che questo possa valere anche nei confronti di se stessi: l'agente non deve essere schiavo di altri, ma non deve essere nemmeno schiavo della sua natura e delle sue passioni. Tale concezione deriva dalla visione di un Io scisso in una parte razionale di natura elevata (l'Io vero) e in una parte irrazionale e desiderativa di natura inferiore (l'Io empirico); essendo l'Io razionale identificabile con la parte migliore di se stessi, diventa necessario che esso domini l'Io irrazionale, in quanto solo così il soggetto potrà arrivare ad una reale soddisfazione. In quest'ottica la libertà viene ad identificarsi con la supremazia del vero Io: una persona è libera se e solo se agisce in modo razionale. Partendo da queste premesse, nel contesto sociale è comunemente condiviso il fatto che esistano persone più razionali di altre. Se una o più persone dovessero convincersi di conoscere il vero fine a cui dovrebbe tendere l'azione, potrebbero costruire un buon argomento per coartare gli altri individui meno razionali. Il ragionamento si baserebbe sulla considerazione che i desideri dei soggetti meno razionali sarebbero uguali a quelli dei più razionali se non fossero distratti dall'Io empirico: per questa ragione è opportuno costringerli a determinate azioni. Queste valutazioni condurrebbero ad uno stato totalitario tendente alla conformazione della maggior parte degli individui da parte di uno o pochi che si reputano più razionali. Appoggiandosi alla considerazione che i molti desidererebbero ciò a cui sono costretti se non fossero in balia della loro natura più bassa, tale oppressione giungerebbe a configurarsi come una liberazione.

¹⁹ *Ivi*, pp. 97-98.

²⁰ Cfr. I. Berlin, *Due concetti di libertà*, op. cit., pp. 182-185.

Questo ragionamento, in effetti, non solo è stato assunto da alcuni autori (come, ad esempio, John Stuart Mill, ma è anche la concezione che sottende a molti approcci oggettivi del benessere. Davanti a scenari simili nascono diversi quesiti, già emersi nei capitoli precedenti, che conducono a non ritenere valide delle concezioni oggettive della qualità della vita. Può una persona che coarta un'altra a fare qualcosa considerarsi un liberatore? È possibile considerare libero un soggetto oppresso? Non si tratta piuttosto della costruzione di una persona fittizia x che desidera ciò che desidererebbe se fosse ciò che di fatto non è?

Riflettere sul concetto positivo e negativo della libertà in relazione a una teoria della qualità della vita porta ad affermare che ciò che è buono per un individuo è sicuramente connesso ad entrambe le concezioni di libertà. È necessario che una persona non abbia impedimenti esterni che le tolgano l'opportunità di agire in un determinato modo, ma è altrettanto importante che posseda il potere o la capacità di fare ciò che reputa fondamentale per incrementare il proprio benessere, senza avere giudici esterni che decidano, a prescindere dalle sue personali inclinazioni, ciò che è meglio per lui.

§ 2.2. *Paternalismo come intervento sulle azioni o sulla volontà*

Analizzare il concetto positivo e negativo della libertà porta a considerare il paternalismo, che si è visto essere un effettivo problema nelle teorie del benessere. Per questa ragione, è opportuno prendere in esame questo concetto, chiarendo perché un atteggiamento paternalistico è sbagliato nel momento in cui si vuole considerare ciò che è buono per una persona.

In letteratura si trovano diversi interventi volti a mostrare l'inaccettabilità del paternalismo. Molti cercano di individuare il problema concentrandosi sugli effetti prodotti sull'individuo che subisce l'azione paternalistica. In questi casi lo sbaglio del paternalismo è rintracciato nella limitazione della libertà di scelta, o nell'impedimento all'azione o nella coercizione della volontà. A agisce in modo paternalistico nei confronti di B quando cerca di migliorare una scelta di B attraverso una restrizione della libertà di B, oppure minandone l'autonomia.

Molti autori libertari, come Robert Nozick²¹, hanno sviluppato delle concezioni negative della libertà cercando di evitare il paternalismo. John Stuart Mill, in *On*

21 Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, op. cit.

*Liberty*²², considera ogni persona come il miglior giudice dei propri interessi e si contrappone al paternalismo.²³ Ma il paternalismo conduce sempre a una coercizione della libertà del soggetto? Nel caso in cui la risposta fosse affermativa, limita la libertà positiva, la libertà negativa o entrambe?

La parola *paternalismo* riconduce al tipo di rapporto che un genitore adulto intrattiene con il proprio figlio: l'adulto interferisce nella condotta del proprio bambino in quanto potrebbe, se lasciato solo, compromettere inconsapevolmente il proprio presente e futuro essendo sprovvisto di un'adeguata concezione dei propri interessi. Mentre vi è consenso generale nel considerare leciti e spesso doverosi i provvedimenti che un genitore adotta nei confronti del proprio figlio bambino, in quanto il destinatario dell'azione paternalistica è in questo caso una persona le cui capacità cognitive non sono ancora pienamente sviluppate, vi è divergenza di opinioni nel momento in cui l'azione paternalistica viene effettuata nei confronti di un individuo adulto. È lecito che le istituzioni o che terze persone si intromettano nella vita di un individuo adulto per incoraggiarlo a seguire ciò che ritengono buono per lui?

In filosofia politica, seguendo Gerald Dworkin, il paternalismo è definibile come l'interferenza nella libertà di azione di un individuo giustificata dal fatto che tale intervento è pensato e attuato nell'interesse della persona stessa (per il suo benessere, il suo bene, la sua felicità, i suoi bisogni, i suoi interessi, i suoi valori). Nell'ottica paternalistica, dunque, l'agente può essere coartato nella sua libertà se tale restrizione avviene per proteggerlo da un danno o per incrementare il suo benessere.²⁴ Il riferimento al perseguimento degli interessi della persona serve ad indicare una proprietà che contribuisce alla bontà del paternalismo; mira a mostrare come la restrizione della

22 J. S. Mill, *On Liberty*, 1859; trad. it. *La libertà*, in Id. *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 1999.

23 Mill sembra così escludere ogni forma di paternalismo; tuttavia, vi è un passo in cui sembra ammetta l'intervento dello Stato quando l'individuo non ha «il pieno uso delle sue facoltà di riflessione». Se l'autorità pubblica presuppone che la scelta del singolo non corrisponda a quella che sarebbe stata presa con cognizione di causa, e non c'è abbastanza tempo per avvertirlo, allora è legittimata a intervenire per proteggerlo «senza ledere realmente la sua libertà». Se la persona è pienamente consapevole del pericolo che sta correndo e procede comunque nell'azione, la sua libertà la legittima a farlo; ma se una persona non è consapevole pare si possa sospendere il principio del non arrecare danno. Cfr. *Ivi*, pp. 199-200.

24 Per Dworkin l'intromissione alla libertà d'azione, giustificata dalla tutela di ciò che è meglio per l'agente, può assumere una forma debole ed una forma forte. Secondo il paternalismo debole è legittimo interferire nella vita degli individui attraverso dei mezzi che consentono agli agenti di raggiungere i loro scopi. Ad esempio, se una persona preferisce davvero la sicurezza rispetto alla convenienza, allora è legittimo imporle di indossare le cinture di sicurezza. Secondo il paternalismo forte, invece, dato che le persone possono fare errori, confondersi e seguire fini irrazionali, è legittimo intervenire per impedire loro di raggiungere scopi sbagliati. Se un soggetto preferisce viaggiare in motocicletta senza casco per sentire il fruscio del vento nei capelli, è legittimo per una maggiore sicurezza fargli indossare il casco, in quanto il suo fine è irrazionale.

libertà di un individuo possa migliorare la qualità della sua vita.

In questo senso il paternalismo può essere considerato come una limitazione della libertà negativa: l'individuo trova un ostacolo esterno che gli impedisce di agire in un determinato modo. È questo il caso in cui A agisce in modo paternalistico nei confronti di B quando cerca di migliorare una scelta di B attraverso una restrizione della libertà di B. Ma vi sono atti paternalistici che non prevedono delle effettive limitazioni nell'azione. È possibile pensare a interventi attraverso bugie²⁵, oppure predisposizioni create *ad hoc* che non prevedono coercizioni sulla possibilità di scelta dell'individuo. In questi specifici casi, è ancora possibile parlare di paternalismo?

In *The Theory and Practice of Autonomy*²⁶, Dworkin ritorna sulla definizione di paternalismo, sostenendo che non sembra essere adeguato fermarsi a definire il paternalismo come un atto coercitivo e di restrizione della libertà d'azione: non tutti gli atti paternalistici coinvolgono l'uso della coazione e la limitazione della libertà negativa; un esempio può essere lo psichiatra che dice al suo paziente adolescente che bisogna informare i suoi genitori del suo uso di droghe; qui l'agente non è direttamente ostacolato ad agire, in quanto lo psichiatra non gli sta impedendo di fare qualcosa: non vi è alcuna costrizione; tuttavia, l'azione dello psichiatra può non permettere al ragazzo di fare ciò che aveva deciso (ad esempio, continuare a drogarsi all'oscuro dei genitori), oppure può interferire nei suoi processi decisionali (ad esempio, il ragazzo potrebbe cambiare idea e decidere di confidare ai suoi genitori che fa uso di droghe, oppure scegliere di interrompere il rapporto con il medico, in quanto non si sente più libero di confidargli tutto ciò che fa nella sicurezza che rimarrà un segreto tra loro). All'autore ciò che sembra essere una costante negli atti paternalistici è la violazione dell'autonomia della persona, l'usurpazione del processo decisionale che avviene o impedendo al soggetto di fare quello che ha deciso, oppure interferendo con il modo in cui arriva alla sua decisione.²⁷ Questa caratteristica risulta evidente notando che la persona trattata paternalisticamente non desidera essere trattata in quel modo.

Casi come questo mettono in evidenza che il paternalismo potrebbe restringere sia la libertà negativa, sia la libertà positiva, in quanto l'individuo può essere impedito ad agire in un certo modo a causa di ostacoli esterni, ma può anche essere limitato nella propria autodeterminazione e autorealizzazione. Considerando queste ultime riflessioni,

25 Un esempio di un'azione paternalistica attraverso una bugia può essere il seguente: B preferirebbe andare al cinema al posto di lavorare; A cerca di indirizzare la scelta di B dicendogli che non ci sono bei film al cinema (anche se non è vero).

26 G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

27 Cfr. *Ivi*, pp. 121-123.

si può sostenere che si tratta di azioni paternalistiche anche quando A cerca di migliorare una scelta di B in un modo che mina l'autonomia di B. Si tratta di quei casi in cui un soggetto si arroga il diritto di porre il suo volere in sostituzione a quello dell'interessato, oppure quando invade e/o si sforza di determinare l'autonomia della persona presa in esame, o ancora quando manipola la volontà e/o l'autonomia di un altro soggetto sostenendo che sta agendo per il suo bene.

Sia che si intenda il paternalismo come un intervento sulle azioni di un altro soggetto, sia che lo si intenda come un'intromissione nella sua autonomia, in entrambi i casi sono evidenti aspetti negativi del paternalismo che conducono a rifiutarlo quando si tratta di una teoria del benessere.

Nel trattare ciò che è buono per l'individuo che sta vivendo quella vita è necessario rispettare la sua libertà e la sua autonomia.

Nella filosofia morale e politica vi sono diversi modi di intendere l'autonomia. Essa può essere vista come la capacità di auto-regolamentarsi, oppure come la condizione attuale dell'autogoverno, o ancora come ideale personale, o come un insieme di diritti che esprimono la sovranità dell'individuo su se stesso.²⁸ Nell'ambito della presente discussione, il concetto di autonomia tocca tutte queste possibili concezioni. Parlare di autonomia significa possedere una concezione dell'individuo come un essere capace di agire, di riflettere e di compiere delle scelte sulla base di valori autenticamente personali. Una teoria che non tenga conto dell'autonomia nega l'auto-regolamentazione, la competenza nell'agire, i desideri e le preferenze delle persone.

È difficile immaginare un individuo sano e adulto che non abbia mai riflettuto su cosa voglia fare e/o perché desideri compiere proprio quella azione. Inoltre, è altrettanto arduo pensare che le azioni messe in atto da un soggetto non abbiano effetti su di lui e non contribuiscano a costituirne la personalità. Intromettersi paternalisticamente con l'esplicito intento di modificare il comportamento o la scelta di un soggetto non può essere visto come un intervento che migliora la vita di quell'individuo. Le persone non dovrebbero essere private della possibilità di scegliere tra le opzioni che sono loro possibili; non dovrebbero essere manipolate a compiere delle azioni precise perché repute meglio per loro. Griffin fa notare come queste intromissioni mettano in discussione la considerazione che si ha dell'individuo preso in esame:

Human rights can then be seen as protections of our human standing, or,

28 Cfr. J. Feinberg, *Autonomy*, in Id. J. Christman (a cura di), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, New York, Oxford University Press, 1989, pp. 27-53.

as I shall put it, our personhood. And one can break down the notion of personhood into clearer components by breaking down the notion of agency. To be agent, in the fullest sense of which we are capable, one must first choose one's own path through life – that is, not to be dominated or controlled by someone or something else (call it “autonomy”). And (second) one's choice must be real; one must have at least a certain minimum education and information. And having chosen, one must then be able to act; that is, one must have at least the minimum provision of resources and capabilities that it takes (call all of this “minimum provision”). And none of this is any good if someone then blocks one; so (third) others must also not forcibly stop one from pursuing what one sees as a worthwhile life (call this “liberty”). Because we attach such high value to our individual personhood, we see its domain of exercise as privileged and protected.²⁹

Se si intende considerare un individuo come una persona capace di intendere e di volere, dotato dell'abilità di fare delle scelte, prendere delle decisioni e di agire in base ad esse, non sono accettabili degli atti paternalistici che intervengano sulle sue azioni o sulla sua volontà. Le scelte autonome rendono possibile il perseguimento del proprio benessere: una vita in cui non sia possibile agire in accordo con la propria volontà non appare buona. Gli individui vogliono soddisfare i propri desideri, almeno quelli a cui attribuiscono un'effettiva importanza, vogliono agire in base alle proprie scelte. L'intrusione di terzi nel processo decisionale appare disturbante e non rispettosa.

§ 3. *Paternalismo libertario*

Il paternalismo come intervento sulle azioni o sulla volontà dell'individuo non è accettabile in una teoria del benessere. Restringere la libertà di azione di una persona o minarne l'autonomia non porta a un incremento della qualità della vita: impedire a un soggetto di perseguire le proprie scelte, di soddisfare i propri desideri o di agire come meglio crede non solo non è rispettoso nei suoi confronti, ma rende impossibile affermare che comporti un innalzamento del livello del suo benessere.

Tuttavia, alcuni autori sostengono che il paternalismo non comporti sempre una qualche forma di coercizione della libertà o di limitazione dell'autonomia. Considerando che gli esseri umani non sono né dei calcolatori perfetti, né degli esseri pienamente razionali, Thaler e Sunstein, in *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and*

29 J. Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pag. 33.

*Happiness*³⁰, affermano che alcuni interventi paternalistici potrebbero essere utili per incrementare il benessere degli individui senza interferire con la loro libertà. In quest'ultimo caso si tratterebbe di un paternalismo tenue che non mira a bloccare o a impedire le scelte dell'agente, bensì ad aiutarlo a fare come meglio crede. La proposta è molto interessante per la presente riflessione: se la loro forma di paternalismo è realmente in grado di rispettare e non limitare la libertà e l'autonomia delle persone, allora potrebbe essere d'aiuto nella definizione di una teoria del benessere in grado di considerare sia degli aspetti oggettivi, sia l'evidenza che solo l'individuo interessato sa ciò che è buono per sé.

§ 3.1. Il paternalismo limita necessariamente la libertà dell'agente?

Negli ultimi anni la teoria delle decisioni ha contribuito al dibattito sul paternalismo. In base a numerosi studi di psicologia cognitiva, gli esseri umani possiedono una razionalità limitata e, per questa ragione, spesso compiono delle scelte che non conducono ai risultati desiderati. I soggetti si comportano facendo spesso riferimento a scorciatoie mentali che non rispettano le regole della logica, ma che forniscono una risposta rapida e poco dispendiosa.

A seguito di queste recenti ricerche, Thaler e Sunstein hanno elaborato il cosiddetto *paternalismo libertario*, una forma di paternalismo «relativamente tenue, indulgente e poco invadente»³¹ che si prefigge lo scopo di migliorare la vita delle persone e di contribuire a risolvere diversi problemi della società. La terminologia scelta affianca due concetti impegnativi e difficilmente conciliabili: esiste una tensione tra l'idea di influire sulle scelte in modo da incrementare il benessere e quella di tutelare la libertà di scelta, il pluralismo e gli stili di vita degli individui. Tuttavia, gli autori si prefiggono di accordare questi due aspetti, avendo come obiettivo la formulazione di «provvedimenti che tutelano o aumentano la libertà di scelta»³². Per far questo sostengono la necessità di essere al contempo paternalisti e libertari; paternalisti perché ritengono necessario che gli architetti delle scelte (ovvero coloro che sono in grado, indirettamente, di influenzare le decisioni altrui) cerchino di influire sui comportamenti degli individui al fine di rendere le loro vite più lunghe, sane e migliori; libertari perché, riconoscono che, in

30 R. H. Thaler, C. R. Sunstein, *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, 2008; trad. it. di A. Oliveri *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano, 2014.

31 *Ivi*, pag. 11.

32 *Ibidem*.

generale, gli individui devono essere liberi di scegliere, liberi di fare come credono, evitando, se lo desiderano, di partecipare a situazioni sgradevoli. Thaler e Sunstein ritengono dunque fattibile preservare la libertà in una cornice paternalistica.

Gli autori rilevano che le persone non sono infallibili nel prendere le proprie decisioni; al contrario, esse commettono notevoli errori che possono pregiudicare la possibilità stessa di raggiungere gli obiettivi che si sono prefissate. Gli individui sono esseri umani, non calcolatori perfettamente razionali; sono influenzati da troppe informazioni contrastanti, dall'inerzia e dalla limitata forza di volontà. Per queste ragioni sarebbero necessari dei piccoli cambiamenti in grado di intervenire non sui fini dell'agente, bensì sui mezzi utilizzati per perseguirli. Praticando un paternalismo dei mezzi e non dei fini sarebbe possibile limitare i danni che i singoli possono fare al proprio benessere a causa dei loro stessi difetti cognitivi; il tutto verrebbe fatto attraverso i *nudges*, ovvero delle spinte gentili che non limitano la libertà, stimoli capaci di alterare il comportamento degli individui in modo prevedibile senza proibire alcuna opzione, in quanto le scelte non sarebbero bloccate, impedito o rese eccessivamente onerose.³³ Nella pratica, i soggetti sarebbero pungolati attraverso la divulgazione delle informazioni, l'avvertenza e il porre delle regole sulle situazioni di *default*.

Ma è realmente possibile conservare o ampliare la libertà all'interno di questa cornice? E, se sì, quale tipo di libertà viene mantenuta o incrementata?

Dal punto di vista della libertà negativa, la proposta di Thaler e Sunstein non comporta una restrizione della libertà: le scelte non sono impedito, bloccate o rese eccessivamente onerose; non vengono posti vincoli o proibizioni e il soggetto può decidere ciò che desidera. Gli architetti delle scelte, pubblici e privati, si comportano paternalisticamente cercando di spingere gli individui in una direzione che possa migliorare la loro condizione di vita, tuttavia non è prevista alcuna forma di coercizione: «se un individuo vuole fumare, strafogarsi di caramelle, scegliere un'assicurazione sanitaria inadatta alle propri esigenze, o rinunciare a risparmiare in vista della pensione, un paternalista libertario non lo costringerà a fare diversamente, né cercherà di rendergli queste scelte più difficili»³⁴.

Per quanto riguarda la libertà positiva, gli interventi proposti in *Nudge* non sono pensati per mantenere o aumentare l'autorealizzazione e l'agire non eterodiretto; gli

³³ Thaler e Sunstein sottolineano che il *nudge*, per essere tale, deve necessariamente poter essere evitato facilmente e senza costi eccessivi, con *one-click*.

³⁴ R. H. Thaler, C. R. Sunstein, *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*; trad. it. *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, op. cit., pag. 11.

autori sembrano interessati solo alla libertà negativa e, fin dalle prime pagine, tengono a sottolineare che non è possibile evitare di influenzare le scelte individuali e che, proprio per questo, è importante che istituzioni private e pubblica amministrazione cerchino di influenzare le scelte individuali con l'obiettivo di migliorare le condizioni di vita delle persone. Come si è detto, il proposito è quello di influenzare l'individuo per fargli prendere una decisione migliore rispetto a quella che avrebbe preso se non pungolato, incrementando così il suo benessere. Thaler e Sunstein precisano più volte che è impossibile eliminare completamente l'eterodirezione, in quanto ogni giorno l'individuo è sottoposto inevitabilmente a una serie di regole ed eventi che influenzeranno le sue scelte e decisioni. Essendo la libertà positiva una forma di autorealizzazione, di agire in maniera non eterodiretta, di essere in grado di controllare il proprio destino in base ai propri interessi, la loro proposta appare, in un certo senso, ininfluenza per la libertà positiva. Se ammettiamo che l'essere umano non è pienamente razionale e che sarà sempre soggetto alle influenze degli architetti delle scelte, le proposte di intervento di Thaler e Sunstein non limitano la libertà positiva dell'agente: l'individuo sarebbe comunque suggestionato in qualche modo. Tali interventi, si potrebbe dire, non fanno altro che influenzare in modo diverso.

§ 3.2. Come introdurre degli aspetti oggettivi in un approccio libertario

Il paternalismo non sembra condurre necessariamente a una restrizione della libertà. Nonostante l'affiancamento dei termini *paternalismo* e *libertà* appaia come un ossimoro, sembra possibile pensare a degli interventi che cerchino di influire sulle decisioni e sulle scelte delle persone in modo da migliorarne il benessere tenendo al contempo conto del giudizio di questi ultimi e mantenendo la loro libertà e autonomia.

Per non diminuire la libertà negativa in una cornice paternalistica è determinate:

1. lasciare aperte le opzioni all'agente, in modo che egli possa intraprendere qualsiasi scelta tra quelle che conosce e che gli si prospettano;
2. far avere all'agente l'ultima parola in merito alla sua decisione, alla sua scelta e alla sua vita.

Per quanto riguarda la libertà positiva, è possibile non ridurla in un contesto paternalistico nel momento in cui gli interventi che vengono fatti nella vita dell'interessato non diminuiscano la possibilità di autorealizzazione e autodeterminazione che egli possiede in quel momento.

Basandosi su queste conclusioni, Thaler e Sunstein affermano che è possibile essere sia paternalisti, sia libertari. Come si è visto, pur influenzando paternalisticamente l'individuo, la libertà negativa non viene limitata: il soggetto può sempre valutare da sé la scelta da compiere e nessuno gli impedisce di decidere in base alle sue preferenze; inoltre, la libertà positiva non patisce restrizioni: dato che l'agente è comunque sottoposto a influenze esterne che, in qualche modo, determinano le sue scelte, cambiare la situazione di partenza non diminuisce la sua capacità di autorealizzazione e autodeterminazione.

Andando oltre la teoria proposta da Thaler e Sunstein, si potrebbe affermare che il paternalismo potrebbe non solo non comportare necessariamente una restrizione della libertà negativa e positiva, ma anche essere considerato come un possibile strumento per aumentare la libertà positiva del soggetto e le sue possibilità di incrementare la qualità della vita. Considerando che gli esseri umani non sono né dei calcolatori perfetti, né degli esseri pienamente razionali, alcuni interventi che appaiono paternalistici potrebbero essere utili per incrementare il livello di informazione e di consapevolezza dell'agente. In questi casi potremmo essere davanti a una forma di paternalismo tenue, simile a quello proposto da Thaler e Sunstein, ma indirizzato maggiormente ad aiutare l'agente a raggiungere una condizione di maggiore autocoscienza e autocomprensione. Già Thaler e Sunstein sembrano accennare questa possibilità in alcune parti della loro argomentazione. Nel considerare, ad esempio, il concetto di mappatura, gli autori sostengono che «un buon sistema di architettura delle scelte aiuta gli individui a perfezionare la propria capacità di mappare le decisioni, e dunque a scegliere le opzioni che possono accrescere il loro benessere. Per far questo, un architetto delle scelte può cercare di rendere più comprensibili le informazioni sulle diverse opzioni»³⁵. Rendere più comprensibili le informazioni e aiutare gli individui a migliorare la propria capacità di mappare le decisioni potrebbero essere considerati modi per incrementare la libertà positiva del soggetto. Essendo la libertà positiva connessa all'essere in grado di controllare il proprio destino in base ai propri interessi, una modificazione delle informazioni in vista di una miglior comprensione può condurre il soggetto a prendere una decisione più consapevole e, di conseguenza, potrebbe condurre a un incremento della libertà positiva. Dare informazioni chiare, aumentare la possibilità di ricevere feedback, ragionare con qualcuno, dare delucidazioni possono essere interventi che ampliano la libertà positiva del soggetto. Oltre al considerare gli esseri umani soggetti a

35 *Ivi*, pag. 102.

distorsioni e ad errori cognitivi, è possibile considerare il problema delle preferenze adattive, ovvero dell'adattamento mentale delle preferenze o dei desideri, che si è visto in precedenza. Ciò che gli individui preferiscono risponde alle condizioni sociali e ambientali in cui sono inseriti; spesso la scelta che una persona effettua tra varie alternative non sembra garantire che quella preferita sia la soluzione che l'agente sceglierebbe per se stesso se fosse più consapevole della propria situazione: a volte aumentando l'informazione, il singolo dimostra di agire in modo diverso rispetto a come avrebbe fatto ignorando alcuni fattori. Alcuni interventi potrebbero far conoscere agli individui informazioni che non possiedono. Ad esempio, tra alcune donne che vivono denutrite e in condizioni malsane o non igieniche può essere attivato un programma statale di informazione avente lo scopo di influenzare il loro comportamento, per rendere le loro vite migliori. In questo modo potrebbe essere possibile un incremento della loro libertà positiva, in quanto le si aiuterebbe a non agire in modo eterodiretto, aumentando così la loro autodeterminazione e autorealizzazione. Il dubbio che rimane in questa cornice è se in casi siffatti si tratti realmente di paternalismo, in quanto dare informazioni, dialogare con una persona e fornire delucidazioni non sembrano essere reali azioni paternalistiche.

§ 4. Paternalismo come giudizio negativo sulle capacità

Il paternalismo libertario elude le tradizionali accuse e potrebbe sembrare un buon punto di partenza per elaborare una teoria del benessere capace di superare i limiti delle concezioni oggettive e quelli delle dottrine soggettive. Tuttavia, se si desidera essere pienamente libertari e considerare il soggetto come unico giudice del suo bene, la proposta di Thaler e Sunstein non riesce a soddisfare pienamente. Partire dai deficit psicologici delle persone per indirizzare le loro scelte non sembra essere né un buon modo per rispettarle come persone, né un buon modo per incrementare il loro benessere. Anche se, come si è visto, la pratica della spinta gentile può rispettare in senso puramente comportamentale il diritto di tutti a un'uguale libertà e autonomia, vi è un altro modo in cui non rispetta gli individui.

Jonathan Quong, in *Liberalism without Perfection*, fornisce ulteriori punti di riflessione circa le critiche che possono essere mosse al paternalismo. Analizzando la sua proposta, è possibile mettere in luce perché il paternalismo libertario di Thaler e Sunstein può non essere una buona risposta per la teoria del benessere.

Quong sostiene che descrivere il paternalismo come un'interferenza nella libertà d'azione di un soggetto giustificata dal fatto che tale limitazione avviene esclusivamente nell'interesse dell'individuo, non permette di cogliere la vera essenza del paternalismo. Per l'autore esistono situazioni in cui un'azione paternalistica non coinvolge una restrizione della libertà. È il caso, ad esempio, di un genitore che agisce paternalisticamente nei confronti della figlia promettendo di darle i soldi per un biglietto del cinema se si eserciterà al pianoforte durante il pomeriggio.³⁶ La stessa cosa può avvenire tra due adulti, ad esempio nel caso in cui una donna promette al suo partner di andare a cena con lui presso quel ristorante che lei non apprezza, ma che lui ama molto a patto che lui renda fruttuoso il pomeriggio lavorando al paper che deve preparare per una conferenza. Ammettendo che in entrambi i casi si tratti di una reale offerta e non di un ricatto minaccioso nascosto sotto belle sembianze,³⁷ in tutte e due le situazioni non vi è una limitazione della libertà negativa del soggetto: gli individui possono scegliere tra l'opzione *a* e l'opzione *b*, nessuno li costringe a fare qualcosa.

Considerare il paternalismo solo in un'ottica di limitazione della libertà negativa equivale a relegarlo in una definizione troppo stretta, che fa perdere di vista un aspetto fondamentale dell'azione paternalistica. Per Quong il modo migliore per intendere il paternalismo è attraverso la «definizione giudicante»; un atto è paternalistico quando contiene le seguenti caratteristiche:

- (1) l'agente A tenta di incrementare il benessere, la felicità, gli interessi, i valori (e così via) dell'agente B nei confronti di una particolare decisione o una situazione che B affronta:
- (2) l'azione di A è motivata da un giudizio negativo riguardo alle abilità di B di prendere la giusta decisione, o di gestire la situazione particolare in modo che possa effettivamente incrementare il proprio benessere, la propria felicità, i propri interessi (e così via).

Nell'esprimere un giudizio negativo, l'agente A può aver considerato e preso in esame

36 Cfr. J. Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2010, cap. 3 *Paternalism and Perfectionism*.

37 Entrambi gli esempi di Quong si presentano come delle offerte, ma possono essere tradotti in ricatti che limitano la libertà negativa del soggetto, in quanto possono non essere indifferenti alle opzioni che si presentano all'individuo. Ad esempio, la bambina può scegliere di non esercitarsi al pianoforte e andare al cinema nel pomeriggio? E il marito può non lavorare al paper e andare a mangiare al ristorante con la moglie? Se sì, allora non pare esserci una restrizione della libertà negativa del soggetto; in entrambi i casi la persona può effettivamente decidere come comportarsi e ottenere ciò che preferisce. Al contrario, se la risposta è no, l'individuo è posto davanti a un ricatto e la sua libertà negativa è limitata, perché in entrambe le situazioni ci sarebbe qualcuno che impedirebbe al soggetto di compiere un'azione (andare al cinema o al ristorante).

tre differenti abilità di B: il ragionamento pratico, la forza di volontà, la gestione delle emozioni. Nell'identificare come rilevanti queste tre capacità, Quong esclude la possibilità di considerare paternalistiche le azioni esclusivamente perché mirano a sopperire deficit fisici o informativi. Il cuore dell'azione paternalistica è sempre nel giudizio negativo: offrire il mio aiuto a un cieco che sta per attraversare la strada non è di per sé paternalistico, lo diventa nel momento in cui il cieco declina la mia offerta ed io lo accompagno ugualmente. Colui che compie l'atto paternalistico, in ogni caso, crede di sapere meglio dell'altro come quest'ultimo dovrebbe agire; è convinto che l'altro non possieda il livello necessario di razionalità, o di forza di volontà, o di gestione delle emozioni per compiere ciò che è meglio per lui. Trattare un soggetto in modo paternalistico è sì trattarlo come se fosse un bambino, ma in un senso specifico: è il tentativo di agire nel suo interesse in quanto si crede che a tale persona manchi l'abilità di fare da sé. La caratteristica essenziale del paternalismo, per Quong, consiste in questo giudizio negativo riguardo le abilità mentali dell'agente, riguardo le sue effettive capacità di agire nei suoi interessi.

Considerando la riflessione di Quong, la proposta di Thaler e Sunstein appare insoddisfacente per elaborare una teoria del benessere che voglia porre al centro l'individuo come il miglior giudice del proprio benessere. L'agente che compie l'atto paternalistico, infatti, si mette al posto del soggetto interessato, lo giudica incapace di agire o di scegliere per il suo bene e, per questa ragione, decide di fare qualcosa per indirizzarlo nella scelta. Chi agisce paternalisticamente non crede nelle capacità della persona interessata, la reputa inferiore nella facoltà di decidere per il proprio benessere e, così facendo, si arroga il diritto di indirizzarla, gentilmente, verso l'opzione che ritiene migliore per lei. Il ragionamento che avviene potrebbe essere sintetizzato nel modo seguente: siccome B non è in grado di capire che la cosa migliore per la sua vita è fare X, allora A che sa cosa è buono per B (perché è più intelligente/informato/volenteroso/perspicace/arguto/organizzato/...) fa in modo che B scelga e faccia X.

Sicuramente gli esseri umani sono esseri fallibili e non sempre compiono le scelte migliori. Non è difficile trovarsi davanti a situazioni in cui osservare persone che decidono di compiere atti giudicati dall'esterno sbagliati per loro o, addirittura, autolesionisti. Ma le variabili sono troppe per poter eleggere qualcuno a giudice della vita di un altro individuo, anche se appare evidente e oggettivo che, proprio quello che quell'individuo non desidera, sembra essere ciò che può incrementare il suo benessere.

§ 5. La teoria di Sen come la migliore proposta di teoria del benessere

Le riflessioni appena compiute portano a rifiutare qualsiasi intervento paternalistico all'interno di una teoria del benessere.

La maggior parte delle dottrine accetta il fatto che per stare bene una persona deve poter essere libera ed autonoma di decidere come poter incrementare la propria qualità della vita. Ma diverse proposte, soprattutto quelle oggettive, sostenendo che il benessere dipende da valori oggettivi indipendenti dai desideri dell'individuo, non rispettano l'idea di base insita nel concetto di benessere. Per questa ragione, le teorie oggettive non sono la risposta migliore come teoria del benessere da applicare alla pratica: le interferenze da parte di terzi nelle decisioni e/o azioni personali suonano come sbagliate e inaccettabili. Una teoria oggettiva potrebbe tentare di superare l'*impasse* inserendo nella lista dei beni la libertà, o l'autonomia; tuttavia, come si è visto, anche così facendo fatica a superare l'accusa di paternalismo. Nonostante alcune teorie miste, come quella di Griffin e Nussbaum, tengano in considerazione l'importanza di considerare l'individualità delle persone, incorrono comunque in questo problema.

D'altro canto, una concezione soggettiva non dimostra di possedere i requisiti necessari a un possibile utilizzo pratico: in molte situazioni reali, come nella pratica medica o nelle relazioni d'aiuto, è indispensabile avere dei quadri di riferimento oggettivi per potersi interessare alla qualità della vita di una persona, anche se la risposta definitiva spetta al singolo preso in esame.

Sostengo che l'approccio delle capacità proposto da Sen è la migliore proposta di teoria del benessere per le seguenti motivazioni.

In primo luogo, reputa il benessere uno stato personale, impossibile da determinare in modo oggettivo; così facendo rispetta completamente l'intuitiva accezione soggettiva del concetto: l'individuo deve godere della «well-being freedom». Sen riconosce la necessità di lasciare completa apertura nella determinazione di ciò che è bene per il singolo, sottolineando che nessuno può ergersi a giudice della vita di un altro. In questo modo evita anche qualsiasi accusa di paternalismo, rispettando completamente gli individui presi in esame.

In secondo luogo, considera la possibilità che un individuo possa trovarsi nelle condizioni di non sapere quello che è meglio per lui includendo nella sua formulazione dell'approccio, ad esempio, il fenomeno delle preferenze adattive. Ammette che il

benessere di un soggetto dipende anche da fattori che vanno oltre a come l'esistenza gli appare e, per questa ragione, presenta un insieme di possibili oggetti di valore molto ampio e indefinito coincidente con tutte le possibili capacità degli esseri umani.

La teoria seniana sembra dunque riuscire a superare il principale problema che si incontra nel momento in cui si affronta la questione del benessere: creare una teoria capace di unire elementi soggettivi e oggettivi senza ricadere nel paternalismo. L'approccio delle capacità di Sen appare in grado di rendere conto sia dell'individualità umana, sia dei possibili errori e delle carenze di informazioni in cui incorrono le persone attraverso l'introduzione di fattori oggettivi (entrambi aspetti, come si è visto, fondamentali nella determinazione del benessere). Il punto nodale è: riesce a farlo senza essere paternalista?

§ 5.1. Il ruolo delle capacità e dei funzionamenti nella teoria del benessere

La proposta di Sen, come si è visto, pone al centro capacità e funzionamenti. Per capire se riesce ed evitare l'accusa del paternalismo, bisogna comprendere quale peso assumono tali concetti e che relazione intercorre tra loro.

Nell'approccio delle capacità la distinzione tra funzionamenti e capacità e lo spostamento dell'attenzione su queste ultime permette di dare molta importanza alla libertà: come ho mostrato, per Sen un individuo può incrementare il proprio livello di benessere solo nel momento in cui compie delle scelte e possiede la *well-being freedom*.

Focalizzarsi sulle capacità è il primo passo fondamentale per poter evitare l'accusa di paternalismo. Infatti, se immaginiamo una formulazione dell'approccio in cui l'attenzione venga posta esclusivamente ai funzionamenti senza dare peso alle capacità, oppure una dottrina che dà più importanza all'acquisizione di un funzionamento rispetto al possesso di capacità, ci troviamo davanti a teorie illiberali e paternalistiche.

Considerando solo i funzionamenti, l'obiettivo sarebbe quello di far funzionare bene le persone. Si giungerebbe alla situazione in cui, davanti a un elenco di funzionamenti ritenuti importanti per il raggiungimento del benessere, gli individui non verrebbero più visti e trattati come agenti capaci di decidere per se stessi: non avrebbero più alcuna possibilità di scegliere i propri scopi. Come si è accennato più volte nel presente lavoro, a volte i soggetti scelgono opzioni che possono apparire cattive per loro a uno sguardo esterno, ma che al contrario sono ciò che incrementa maggiormente il loro benessere.

L'approccio delle capacità (anche nella versione di Nussbaum) non incorre in questo

problema, appunto perché sposta l'attenzione sulle capacità, mostrando interesse per le preferenze degli individui. Ma ciò non basta per evitare l'accusa di paternalismo. Ciò che conta è strutturare una relazione tra capacità e funzionamenti in grado di dare delle coordinate oggettive, ma di lasciare sempre l'ultima parola all'interessato nella determinazione di cosa è meglio per lui. Questo, come ho accennato, dipende dalla relazione che si stabilisce tra funzionamento e capacità.

Una prima possibilità è creare una connessione di interdipendenza tra i funzionamenti e le capacità: per avere benessere, in questo caso, la persona deve avere la capacità di poter funzionare in un determinato modo e deve, al contempo, funzionare in quel determinato modo. In un quadro siffatto, dopo aver stilato un elenco di capacità, sarebbe possibile infatti registrare un incremento di benessere esclusivamente quando il soggetto rende effettiva una capacità della lista iniziando a funzionare in un modo preciso. Questa combinazione di funzionamenti e capacità è evidentemente paternalistica, perché presuppone il rilevare un aumento di benessere solo se A sceglie di funzionare in alcuni modi precisi e determinati da altri. Questa prima possibile via sembra quasi un ossimoro: una persona deve essere libera di poter scegliere di funzionare bene (questo grazie alla capacità), ma al contempo deve scegliere di funzionare bene per avere un reale incremento di benessere. Non sembra che vi sia un reale spazio per la libertà in una posizione simile. È chiaro che se si rende necessario il legame tra capacità e funzionamento la teoria non può superare l'accusa di paternalismo.

Una seconda opzione consiste nello stabilire che capacità e funzionamenti sono entrambi importanti per stabilire il benessere della persona, ma non è indispensabile che siano collegati per registrare un incremento nella qualità della vita. In quest'ottica le capacità assumono un valore nella determinazione del benessere indipendente dall'acquisizione di un funzionamento: all'atto pratico un individuo può stare meglio sia se possiede la capacità di fare o essere X (senza tradurre tale capacità in funzionamento perché, ad esempio, non vuole essere in un certo modo o fare una certa cosa), sia se ha acquisito il funzionamento Y. In questa seconda formulazione la possibilità di agire paternalisticamente viene notevolmente ridotta: la persona può avere una buona vita anche se non consegue la capacità di fare o essere X (ma la possiede e basta). Il problema, in questo caso, sorge nel momento in cui, nella pratica, viene dato un valore maggiore all'acquisizione di funzionamento. Effettuando una separazione tra le capacità e i funzionamenti e attribuendo valore disgiuntamente ad entrambi per la determinazione del benessere, quando bisogna stabilire il livello di qualità della vita ci

si trova davanti a due insiemi di valori distinti ai quali bisogna attribuire un peso se si desidera rilevare o meno un certo aumento di benessere. Chi stabilisce questo peso? Nella pratica, infatti, si tratterebbe di stilare una lista di capacità e, per valutare il grado di qualità della vita del soggetto, soppesare sia le capacità che possiede, sia i funzionamenti che ha realizzato. Nel caso in cui questi valori vengano attribuiti da persone esterne, ci si potrebbe trovare nella condizione di affermare che A sta bene anche senza conseguire la capacità X, ma starebbe meglio se la conseguisse funzionando in quel determinato modo. Sembra, dunque, che resti un possibile spazio per degli interventi paternalistici.

La terza ed ultima possibilità consiste nel considerare solo le capacità nella determinazione del benessere. La relazione è qui completamente inesistente, perché vengono prese in esame solo le capacità delle persone. In questo caso A può avere un incremento del benessere se possiede la capacità di fare o essere X. Sicuramente questa versione dovrebbe escludere il paternalismo, in quanto si limita a definire le capacità e lascia il singolo completamente libero di scegliere se conseguire o meno un funzionamento. Tuttavia, tale prospettiva sembra difficile da sostenere in una teoria che consideri la qualità della vita, perché appare necessario, almeno nei casi in cui l'individuo sceglie di conseguire la capacità X, prendere in considerazione anche il relativo funzionamento acquisito. Immaginiamo il seguente caso: postuliamo la capacità di assumere delle medicine che permettano di eliminare un dolore. Andrea ha un forte mal di testa e scopre che esiste la tale medicina in grado di fargli passare il mal di testa. Andrea ha la capacità di assumerla. Ora, in base alla formulazione che tiene conto solo delle capacità, il benessere di Andrea sale. Tuttavia, sembra necessario anche sapere cosa farà Andrea per determinare il suo benessere. Questa formulazione dell'approccio rischia di incorrere in una critica per certi versi simile a quella mossa alle teorie dello stato mentale: per registrare un effettivo aumento della qualità della vita è importante che le persone possano ottenere ciò che vogliono o realizzare i loro scopi. Nel nostro esempio potrebbe accadere che:

1. Andrea, che ha la capacità di assumere la medicina, decide di prenderla per il motivo B (esempio: eliminare il suo dolore), trasformando così la sua capacità in funzionamento;
2. Andrea, che ha la capacità di assumere la medicina, decide di non prenderla per il motivo C (esempio: la medicina gli causa una forte sonnolenza e lui non vuole addormentarsi perché sta per arrivare sua moglie che non vede da sei mesi e gli

dispiacerebbe molto non poterla salutare e abbracciare), non trasformando così la sua capacità in funzionamento.

Ora, credo sia importante considerare anche il possibile conseguimento della capacità per determinare la qualità della vita di Andrea in quanto, nel caso 1, è fondamentale l'acquisizione di funzionamento per avere l'effettivo incremento di benessere. Mentre, nel caso 2, è proprio la non acquisizione del funzionamento che rende possibile l'incremento del benessere.

Per le persone spesso è molto più importante essere in un determinato modo o fare determinate cose, piuttosto che il semplice poterlo essere o poterlo fare. Per questa ragione, credo che per quanto una formulazione dell'approccio che prenda in considerazione le sole capacità sembri eliminare qualsiasi accusa di paternalismo, tale posizione rischia di perdere di vista degli aspetti molto importanti del benessere.

Descritti i diversi modi in cui capacità e funzionamenti possono essere in relazione tra loro, ora è necessario definire in quale opzione si colloca Sen.

Sicuramente Sen non propone una connessione di interdipendenza tra funzionamenti e capacità, secondo la quale per la qualità della vita è fondamentale sia possedere la capacità, sia aver acquisito il relativo funzionamento. Non appoggia nemmeno la terza opzione, perché più volte pone l'attenzione al funzionamento. In diversi passi, come si è mostrato, sembra propendere per la seconda opzione, ovvero quella in cui capacità e funzionamenti sono disgiunti e possiedono entrambi la possibilità di incrementare il benessere di una persona. Infatti, vi sono volte in cui sottolinea l'importanza di considerare i funzionamenti realizzati e volte in cui mette in evidenza la necessità di godere delle rispettive capacità.

Credo che l'esempio citato dell'uomo che sceglie deliberatamente di fare la fame sia esplicativo. Per Sen la libertà di scelta del singolo è estremamente rilevante. Questa è la ragione, come ho cercato di mostrare all'interno del capitolo settimo, per cui l'autore sembra non fornire una posizione ben definita in merito al benessere. In realtà penso non solo che non vi sia una reale confusione nella sua teoria, ma anche che sia la migliore possibile. Il dare grande spazio alla libertà porta Sen a formulare una concezione in alcuni punti di difficile comprensione, ma di grande efficacia nella pratica. La sua formulazione dà la possibilità di:

1. considerare l'effettivo conseguimento o meno di qualcosa che può (o non può) incrementare il benessere; ciò è possibile grazie all'attenzione che Sen pone ai funzionamenti;

2. lasciare alla persona la completa possibilità di decidere cosa e come incrementare la propria qualità della vita; ciò è possibile grazie alla concezione che fornisce del concetto di capacità e alla sua precisazione dell'importanza della *well-being freedom*.

È ora necessario tornare alla domanda per cui sono giunta a questa riflessione: Sen riesce ad evitare il paternalismo? Credo di sì. È vero che una posizione che dà importanza disgiuntamente alle capacità e ai funzionamenti può, come ho sostenuto, incorrere comunque in qualche accusa di paternalismo. Tuttavia credo che Sen, attraverso la sua specificazione della libertà di benessere e la sua attenzione alle differenze individuali non incorra in questo problema.³⁸

Il pericolo di paternalismo potrebbe presentarsi nel momento in cui una politica pubblica voglia assumere la formulazione di Sen per cercare di incrementare il benessere delle persone. In questo caso ci si troverebbe davanti alla possibilità accennata di dare maggior valore all'acquisizione di funzionamento rispetto alla capacità, rilevando gradi di benessere non in linea con la volontà, le scelte e le preferenze dell'interessato. E, di conseguenza, potrebbero darsi situazioni di paternalismo. In questo caso ritengo che si possa prendere in considerazione l'idea di considerare due piani distinti e di ricorrere, per uno di essi, alla terza formulazione dell'approccio delle capacità.

In breve: quando si tratta di rilevare la migliore specificazione normativa per definire in cosa consista il benessere di un soggetto (scopo della presente ricerca), ritengo che la proposta di Sen sia la migliore. Nel momento in cui si dovesse scegliere di applicare la teoria alla politica pubblica pensando a interventi che possano porre il singolo nella condizione di incrementare il proprio benessere, potrebbe essere assunta la terza formulazione dell'approccio. Si tratterebbe, quindi, di vedere la questione scorporata in due piani distinti, ma strettamente collegati:

1. il benessere rimane definibile sempre e comunque in base alla teoria seniana;
2. a livello di politica pubblica, invece, è indispensabile che vengano garantite esclusivamente le capacità, in modo da evitare qualsiasi tipo di intromissione nella libertà del soggetto e, al contempo, rispettare l'idea seniana di benessere.

³⁸ Nussbaum, al contrario, come si è visto, ha una posizione un po' oscillante e a volte sembra ricadere nel proporre una connessione di interdipendenza tra funzionamenti e capacità. Per questa ragione sostengo che non riesce a superare l'accusa di paternalismo.

§ 5.2. Considerazioni pratiche

Come ho sostenuto nel settimo capitolo, la scelta di non fornire un elenco di funzionamenti e capacità rilevanti è da considerare un punto forte della teoria seniana. L'esplicito rifiuto dell'autore di fornire una lista (da lui definita parziale e discutibile) è motivato dal ritenere che solo il soggetto interessato può indicare quali sono i funzionamenti di valore per lui: è la persona che sta vivendo quella vita che può definire quali acquisizioni di funzionamento incrementano il suo benessere. Ciò che è possibile fare per aiutare un individuo a migliorare la qualità della sua vita, soprattutto in alcune situazioni pratiche, è intervenire attraverso un'adeguata informazione capace di dare al soggetto tutti gli strumenti per poter prendere la decisione che reputa buona per lui. Fornire informazioni esclude tutte le possibili accuse di paternalismo, in quanto si tratta di un'azione con cui ci si limita a presentare e dare determinate notizie, a mettere a conoscenza di qualche fatto un altro individuo.

Assumendo la proposta di Sen, all'atto pratico, si tratterebbe di definire quali capacità sono da tenere in considerazione nel momento in cui si prende in esame il benessere dell'individuo. Una volta delineate le capacità, dipendentemente dalla società e dalla cultura a cui l'interessato appartiene, il benessere risiede nella possibilità di acquisire funzionamenti di valore e nella relativa libertà di poterli conseguire. Ciò significa, in sintesi, avere una cornice di riferimento per comprendere, da esterni, in cosa possa consistere il benessere di una particolare persona. Questi confini oggettivi sono essenziali se ci si vuole interessare alla qualità della vita degli esseri umani, perché permettono di avere dei parametri oggettivi che rendano possibile intervenire (o anche solo pensare di intervenire) in situazioni in cui un soggetto appare impossibilitato nell'acquisizione di un funzionamento. È l'aspetto oggettivo della teoria seniana, che la esclude come una concezione soggettiva e, al contempo, che le permette di poter essere calata nella pratica, dove alcuni criteri assunti a prescindere dal soggetto considerato sono necessari per le terze persone che vogliono comprendere cosa incrementi la sua qualità della vita.

Questo aspetto oggettivo dell'approccio seniano dona alla teoria un'effettiva possibilità applicativa, senza escludere la differenza che esiste tra le culture e le società. Ma la forza della proposta di Sen, a mio avviso, è da rintracciare nel passo successivo. L'autore, oltre a non fornire un elenco preciso di beni (che, come si è detto, è da strutturare di volta in volta in base alla società e alla cultura considerata) sostiene che è il singolo a determinare quali funzionamenti hanno valore per lui: in ultima analisi,

quindi, sarà la persona considerata a stabilire quali acquisizioni di funzionamento incrementano la qualità della sua vita. Possiamo sì stabilire, ad esempio, che la capacità di curarsi e assumere delle medicine sia fondamentale; tuttavia, appurato che un particolare soggetto abbia tale capacità, ma che per scelta decida di non procedere con delle cure, dobbiamo ammettere che la sua qualità della vita incrementi proprio nell'evitare di iniziare (o continuare) quella determinata terapia.

Sicuramente la decisione di non fornire un elenco preciso di beni lascia aperto il problema della determinazione del benessere. Tuttavia, è indispensabile rendersi conto che non è possibile approdare a una definizione completamente definitiva e univoca circa il benessere. Dei criteri fissi e determinati sembrano essere essenziali in contesti pratici, dove si interviene nella vita delle persone; è il caso, ad esempio, della medicina, della psicanalisi, di quelle scienze della natura che hanno strettamente a che fare con la vita dell'essere umano. Tuttavia, un criterio oggettivo deve tener conto dell'oggettiva diversità delle persone. In ultima analisi, il benessere è qualcosa di abbastanza indeterminato, che necessita del singolo parere del soggetto interessato per essere completamente definito. In cosa consista propriamente il benessere di un particolare individuo è una risposta che può fornirci solo il soggetto preso in esame.

PARTE TERZA

APPLICAZIONE

Capitolo nono

IL BENESSERE NEL RAPPORTO UMANO DI CURA

Secondo il comune modo di pensare, si ritiene che la medicina sia una disciplina che non può far altro che del bene, in quanto ha come scopo il promuovere la salute e il benessere con interventi appropriati ed efficaci. La discussione sul modo di concepire il benessere e la qualità della vita è, dunque, fondamentale nell'ambito del rapporto umano di cura: «il clinico che si trova ad affrontare un dilemma etico deve decidere che cosa *deve* fare e quale azione è la *migliore* per il paziente»¹.

Si è visto che il benessere è da intendere come ciò che è *buono per l'individuo che si sta considerando*, ciò che incrementa la qualità della vita del soggetto che sta vivendo quella vita.² Alla luce di questo, si è mostrato che il rispetto della libertà dell'individuo interessato appare come una condizione indispensabile per il suo benessere: una persona non libera di scegliere e di agire può non avere la possibilità di incrementare la propria qualità di vita.³ Dopo aver considerato e analizzato le diverse concezioni proposte nel panorama contemporaneo,⁴ si è sostenuto che il modo migliore per intendere il benessere è attraverso una teoria mista, e precisamente attraverso l'approccio delle capacità nella formulazione di Sen, grazie al quale è possibile rispettare la libertà dell'individuo interessato e, allo stesso tempo, considerare la possibilità che le sue scelte, le sue preferenze, i suoi desideri possano essere falsati a causa delle condizioni in cui si trova.⁵

Nel presente capitolo, dopo aver introdotto le motivazioni che rendono estremamente rilevante la considerazione e l'applicazione di una teoria filosofica del benessere in ambito clinico, intendo calare le diverse concezioni in un preciso contesto pratico, per

1 Cfr. H. R. Wulff, S. A. Pedersen e R. Rosenberg, *Philosophy of Medicine*, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1986; trad. it. di A. Parodi *Filosofia della medicina*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995, pag. 212.

2 Cfr. Capitolo primo: *Significato del benessere nel panorama contemporaneo*.

3 Cfr. Capitolo ottavo: *Argomenti per una teoria mista*.

4 Cfr. Parte seconda: capitoli secondo, terzo, quarto, quinto, sesto, settimo

5 Cfr. Capitolo ottavo: *Argomenti per una teoria mista*.

valutare se, effettivamente, le considerazioni teoriche riescono a reggere il confronto con l'applicazione. L'obiettivo è mostrare sia che nella pratica la teoria mista del benessere è la più efficace, sia che tale teoria rende possibile al medico di sostenere che sta agendo in vista del benessere del suo paziente anche nei casi in cui il malato scelga, ad esempio, di interrompere le terapie, oppure di sospendere dei trattamenti straordinari, o, ancora, di ricorrere all'eutanasia.

Considerando i contesti di cura appare evidente perché è opportuno rifiutare sia un approccio oggettivista, sia un approccio soggettivista del benessere. Nell'ottica di una prassi medica che consideri determinante comprendere i desideri e i valori del malato per definire il suo benessere, una teoria mista risulta la specificazione normativa migliore per rispondere alle situazioni etiche e mediche in cui appare fondamentale considerare e comprendere cosa migliora la vita dell'individuo che sta vivendo quell'esistenza.

§ 1. Complessità della medicina e la sua natura etica

La medicina per sua natura si misura direttamente con l'essere umano;⁶ proprio da questo nasce la sua complessità e, a volte, la sua difficoltà. In ambito medico da sempre si è elaborato e perfezionato un *modus operandi* sofisticato e complesso con lo scopo di classificare e comprendere la variabilità dei malati e delle patologie. Questo tentativo di rendere scientifica la medicina è molto vantaggioso: è grazie ad esso che si sono sconfitte gravi malattie e si è giunti ad un allungamento della vita. Tuttavia, la medicina non sfugge alla variabilità dell'esistenza; la sintomatologia, infatti, si presenta in modo differente in ogni paziente e la risposta alle cure varia da persona a persona. L'illusione di eliminare questa molteplicità grazie all'affinamento della tecnica ha mostrato nel tempo i suoi limiti. Ciò che emerge con forza è la necessità della relazione interpersonale e della clinica, aspetti che possano rendere conto della soggettività e che non si possono sostituire con apparecchiature sofisticate. Medici e operatori sanitari si trovano ad affrontare e a gestire situazioni cliniche impreviste, per le quali sia l'antico sapere, sia la nuova tecnologia non sono sufficienti, soprattutto quando risulta difficile

⁶ Per essere puntuali, la medicina non si relaziona esclusivamente con l'essere umano. Preciso dunque che la mia affermazione è motivata dal fatto che nel presente capitolo mi focalizzo esclusivamente su un preciso campo della medicina, ovvero il rapporto tra medico e paziente.

fornire una risposta univoca riguardo al bene del paziente.

È in questo scenario che si inserisce il punto di contatto tra la bioetica e la medicina, identificabile in tutte quelle situazioni in cui emerge, in campo medico, un problema etico⁷. In effetti, l'esercizio della medicina ha sempre implicato questioni etiche. Ciò è dimostrato dai diversi documenti deontologici presenti nella tradizione della medicina, a partire dal Giuramento di Ippocrate del V secolo a.C., che elenca i principi fondamentali da seguire nella professione medica.⁸ Ora più che mai le professioni sanitarie necessitano della competenza etica per fronteggiare l'organizzazione dei servizi, il rapporto terapeutico assistenziale fra medico e paziente e il notevole progresso nelle tecniche di cura e di intervento sulla salute e sulla vita che, portando problemi morali nuovi, hanno richiesto di uscire dall'ambito dell'etica medica tradizionale.

Sicuramente lo sviluppo della scienza medica ha prodotto miglioramenti e benefici. Sono nati nuovi campi di indagine, aumentati i successi e le conoscenze. Gli ambiti di ricerca si sono moltiplicati a tal punto da condurre a parlare di scienze mediche, piuttosto che di medicina *tout court*. Le nuove conquiste tecnologiche hanno contribuito fortemente al progresso della medicina in molti settori, come quello terapeutico, quello diagnostico e quello chirurgico. Alcune specialità non esisterebbero senza il sostegno della tecnologia. Ma per quanto sia auspicabile un continuo progresso, bisogna annotare che la risorsa tecnologica e l'aumento degli ambiti di ricerca incrementano le questioni etiche e richiedono delle integrazioni correttive e integrative dell'esercizio della medicina.

Benché ricerca, tecnica e terapia siano ambiti potenzialmente conciliabili e complementari, l'esperienza mostra che il marcato utilizzo e affidamento ai mezzi tecnologici, oltre ad aprire il problema dell'accanimento terapeutico e degli stati

7 Wulff, Pedersen e Rosenberg mettono in evidenza la presenza negli ospedali di *problemi etici rilevanti*: «Un problema era considerato etico se comportava un giudizio non tecnico di valore ed era definito rilevante se il clinico era in dubbio sulla decisione da prendere o se riteneva che altri clinici avrebbero potuto valutare il problema in modo differente». Lo spettro dei dilemmi etici è ampio e comprende questioni del tipo: «che cosa si deve fare quando una paziente ha bisogno di un intervento chirurgico che può salvarle la vita, ma rifiuta una trasfusione di sangue per motivi religiosi, o quando un paziente vuole continuare a guidare l'auto mentre non è considerato sufficientemente sano per farlo? Qual è la decisione corretta quando un paziente che non è in grado di badare a se stesso rifiuta di essere trasferito in un istituto e che cosa si deve dire a un paziente che è stato curato in modo inadeguato da un collega e vuole un parere su quella cura?». Cfr. H. R. Wulff, S. A. Pedersen e R. Rosenberg, *Philosophy of Medicine*; trad. it *Filosofia della medicina*, op. cit., pag. 211.

8 I principi fondamentali del Giuramento di Ippocrate possono essere riassunti come segue: diffusione responsabile del sapere, impegno a favore della vita, senso del proprio limite, integrità di condotta e segreto professionale.

vegetativi permanenti, comporta standardizzazione, riproducibilità e, infine, spersonalizzazione della malattia. Inoltre, l'ampliamento esponenziale dell'attività di ricerca pone il rischio di subordinare il bene e le necessità cliniche del malato agli interessi della ricerca scientifica. La patologia ha una storia, un ambiente in cui inizia, un soggetto in cui risiede; il dramma a cui si assiste è la sempre maggiore compromissione della concezione di diagnosi in senso relazionale e personale; il medico arriva a pensare di sapere tutto prima ancor di aver parlato e ascoltato il paziente, limitandosi così a una valutazione fredda e oggettivistica. Alcuni sostengono che l'utilizzo della tecnologia permetterebbe una maggiore umanizzazione della medicina concedendo al medico non solo una diagnosi più minuziosa e sicura, ma anche più tempo per il rapporto con il paziente, per comprendere in quali modi può aiutarlo ad incrementare la qualità della sua vita. Sembra il caso di ricordare che tutto dipende dalla modalità di utilizzo scelta: uno strumento non è buono o cattivo in sé, tutto è legato a come si decide di usarlo. Nella pratica, però, è più facile trovarsi davanti a situazioni in cui il mezzo tecnico, invece di migliorare il rapporto tra medico e paziente incrementando il tempo per la narrazione, arriva a ridurre il momento del dialogo e dell'ascolto del malato, come in quei casi in cui il medico chiede di risolvere tutto attraverso una mail con in allegato le analisi. Le tecnologie dovrebbero essere viste per quello che sono: mezzi da scegliere quando servono per uno scopo specifico. Questo approccio non solo rammenterebbe che anche i più sofisticati strumenti tecnologici possono sbagliare, ma anche che essi non possono spiegare a fondo la malattia, né tanto meno la personalità del paziente.

Anche la progressiva suddivisione e specializzazione del sapere medico ha i suoi lati positivi e negativi: come nota Elio Sgreccia, essa ha portato enormi vantaggi (come l'aumento di dati), ma al contempo ha generato difficoltà di ordine etico.⁹ Un aspetto problematico è ravvisabile nel linguaggio medico, in cui si assiste a una frammentazione del malato e del sapere; è, infatti, molto più facile sentir parlare del “caso” (“l'infarto della 702”) piuttosto che della conoscenza della persona malata. Una patologia come l'infarto deve essere spiegata meccanicamente, come si spiega un guasto di una pompa, ma deve anche essere connessa con le condizioni psiconervose e con il possibile stress dell'individuo; i dati anatomici, fisiologici e patologici sono

⁹ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano, 1999, pp.194-198.

fondamentali, ma lo sono anche la costituzione della persona, le sue abitudini e i suoi desideri. Il quadro d'insieme appare un requisito essenziale non solo per un senso personalistico ed etico della medicina, ma anche per poter effettivamente interessarsi al bene del paziente.

A seguito della specializzazione, inoltre, è diventato più arduo identificare *un* medico che si assuma il compito di dialogare con il paziente per spiegargli la diagnosi e le possibili terapie. All'oggi molti medici tendono a concentrarsi sull'organo o sulla funzione di loro competenza, frammentando l'assistenza clinica tra diversi specialisti. Il malato si trova così a comunicare con diversi esperti e, lungo il percorso di analisi e consulenze, non solo perde la comprensione e la consapevolezza della propria situazione, ma anche le proprie responsabilità. Al paziente rimangono incomprensibili diagnosi e referti e così gli viene a mancare la capacità di prendere quelle decisioni che gli sono inalienabili.

Inoltre vi è il rischio di incorrere nel riduzionismo scientifico con il quale si arriva a descrivere e considerare l'uomo come una combinazione di tipo meccanico. Per quanto riguarda la biologia, infatti, il riduzionismo ha l'obiettivo di spiegare con meccanismi puramente chimico-fisici i fenomeni riguardanti le scienze della vita. L'applicazione di questo metodo ha permesso passi da gigante, soprattutto a seguito della scoperta della struttura molecolare del DNA, e sicuramente promette altri successi, ad esempio nel campo della geneterapia. Tuttavia, a farne le spese è sempre la parte descrittiva e narrativa: se l'uomo viene visto come una macchina neuronale, si rischia di perdere la possibilità di avere una medicina umana, una medicina in grado di rendere conto del soggetto a cui si riferisce. Concepire l'uomo in un'ottica meccanicistica porta in seno la premessa di trattare l'uomo come se fosse una macchina. Ciò che appare è il pericolo di una perdita di *senso* in favore di una non esaustiva, seppur importante, descrizione dei meccanismi elementari che stanno alla base delle realtà complesse.

Il riduzionismo si riflette anche nel rapporto tra medico e paziente, in quanto spesso, nel momento di assistenza al malato, manca la parola, il dialogo e la lettura pluridimensionale (non soltanto biologica) del dolore, della malattia, della terapia e della morte.

In questo contesto di alienazione della dimensione etica, la medicina muta forma: non è più la virtù del prendersi cura ad essere al centro dell'agire medico, bensì la

conoscenza scientifica. A farne le spese è, soprattutto, il rapporto tra medico e paziente.

Per quanto non sia possibile un esercizio umano della medicina senza un senso personalizzato e dunque soggettivo, si assiste quindi a una perdita della visione globale e della storia personale del paziente, al sacrificio del dialogo e della narrazione e a una progressiva scomparsa della virtù del prendersi cura. Ogni malato ha la sua storia, la sua imprevedibilità e la sua originalità che sfugge da regole codificabili; non essendo possibile ricondurre a sistema un caso clinico è indispensabile accettare l'impossibilità di assolutizzazione della medicina. Questa consapevolezza, tuttavia, non è da considerare negativamente: con sapienza, umiltà e uno sguardo interdisciplinare, è possibile far fronte ai singoli casi, nella speranza di risolverli.

§ 2. Bioetica clinica e narrativa

Nella medicina contemporanea si presentano sempre più frequentemente situazioni cliniche in cui il medico si trova davanti a dilemmi etici. La bioetica può aiutare le professioni sanitarie a comprendere e a tentare di risolvere le difficili questioni che emergono. Inoltre, può contribuire alla definizione dei criteri etici di fondo per un esercizio coscienzioso della medicina, aiutando il medico a far fronte alle complessità generate dal rapporto umano di cura.

Nella clinica risulta particolarmente importante un ragionamento morale per avere linee guida e un giusto comportamento nell'agire pratico. Bisogna prendere atto che le decisioni in ambito clinico richiedono sia criteri morali oggettivi, sia l'accettazione della natura dell'essere umano, che possiede una dimensione soggettiva, affettiva ed emozionale. Il medico deve agire eticamente orientandosi nella realtà clinica del paziente, fondando un rapporto di fiducia con il malato e avendo come unico fine la realizzazione di ciò che è bene per il paziente. Per fare questo, il medico non può limitarsi ad offrire un intervento tecnico, ma deve impegnarsi a realizzare il bene della persona. In questo contesto, la bioetica clinica costituisce un ponte tra la dimensione teorica e scientifica e quella pratica e umana del paziente, che è sempre un caso irripetibile. Riconoscendo la dignità del malato, il medico deve accoglierlo, ascoltarlo, rispettarlo e non sollevarlo dalle sue responsabilità decisionali.

L'attenzione alla centralità della persona, alla sua dignità, dovrebbe sempre essere a

fondamento di un pensiero focalizzato sul malato. L'impossibilità di assolutizzazione della medicina è ben visibile nella bioetica clinica, nata nel momento in cui i bioeticisti si sono trovati a dover abbandonare le sovrastrutture accademiche per occuparsi del singolo caso. La bioetica clinica è qualcosa di diverso rispetto all'etica medica tradizionale. Mentre quest'ultima è una riflessione etica che accompagna da sempre la medicina sotto il profilo delle norme generali di comportamento nella professione medica, la prima è una disciplina pratica avente lo scopo di fornire un approccio strutturato per identificare, analizzare e risolvere le questioni etiche nella clinica medica.¹⁰ Per quanto questa disciplina condivide e si nutre della riflessione dell'etica medica tradizionale, possiede quindi una sua specificità: si costituisce per offrire risposte ai dilemmi etici che nascono nel momento della decisione clinica. Tale branca della bioetica si occupa quindi dei casi che riguardano una decisione clinica concreta, un paziente concreto.

Sicuramente la bioetica clinica muove da un punto di vista generale e imparziale. Anche nel momento in cui ci si trova davanti a una situazione specifica, è indispensabile fare riferimento a dei criteri generali di scelta per compiere una valutazione. Avere delle tipologie di condotta intese genericamente aiuta nell'analisi del singolo caso. D'altro canto, questa branca della bioetica considera che l'unicità della persona e della situazione richiede di volta in volta di calarsi nel contesto per meglio comprendere le posizioni e le dinamiche coinvolte. In un certo senso, la bioetica clinica combina due metodologie contrapposte: da una parte un approccio incentrato sull'individuazione e la discussione razionale di criteri generali e dall'altra un approccio focalizzato sul singolo caso e la narrazione. Generalmente, in bioetica, la questione circa quale sia il metodo più adatto per riflettere su casi è complessa. L'impostazione prevalente ribadisce la necessità di discutere basandosi su criteri generali da usare per valutare le singole situazioni concrete; ma vi è chi sottolinea il bisogno di uscire da un'impostazione eccessivamente astratta per preferire un metodo narrativo. In base a quest'ultima posizione, è opportuno concentrarsi su un'attenta descrizione delle situazioni vissute, perché solo la narrazione della concreta esperienza vissuta dai singoli individui coinvolti è in grado di facilitare l'ascolto reciproco e la comprensione della particolarità

10 Cfr. A. R. Jonsen, M. Siegler, W. J. Winslade, *Clinical Ethics. A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, 1982; trad. it. *Etica clinica. Un approccio pratico alle decisioni etiche in medicina clinica*, The McGraw-Hill Education, Milano, 2003.

della situazioni. Cercare di comprendere il senso di ciò che si sta provando e di ciò che si sta facendo nel singolo caso permette di riflettere meglio sul significato della malattia nella vita del paziente, sul ruolo del medico e sul significato della relazione tra medico e paziente nella vita del medico.

La bioetica clinica presenta una commistione dei due approcci presupponendo dei principi generali e allo stesso tempo il bisogno di un'attenta analisi della situazione particolare. Per quanto sia doveroso possedere dei principi guida adattabili a ogni situazione simile, la narrazione si presenta come un ottimo strumento per valorizzare l'individuo e le sue percezioni, per evitare di non tener conto della soggettività ed eludere la disumanizzazione della medicina soprattutto in situazioni delicate come l'inizio vita e il fine vita. L'approccio narrativo è una modalità di relazione interpersonale e terapeutica che permette di dare concretezza alla circostanza e di vederla come un evento dell'esistenza. Inoltre, dà la possibilità di accogliere realmente il paziente, soprattutto in casi di sofferenza, quando sente la propria vita minacciata e chiede un aiuto competente sia da un punto di vista professionale, sia da un punto di vista umano.

La bioetica clinica apre quindi la strada alla medicina narrativa, che recupera la visione interdisciplinare e olistica delle patologie e dei pazienti, proponendo una soggettivizzazione del malato e il congiungimento della scienza medica e degli studi umanistici ai fini di migliorare l'efficacia dell'intervento medico, recuperare la dimensione umana e incrementare così il benessere del paziente.

§ 3. Per una teoria del benessere applicata alla pratica medica

Le precedenti osservazioni mettono in luce l'importanza di considerare la dimensione soggettiva nella clinica medica. La vita e la salute sono beni propri della persona: il paziente è responsabile della sua vita e della sua salute e si presenta come l'agente principale nella gestione di essi. Sembrerebbe, dunque, che la specificazione normativa migliore per rispondere alla qualità della vita del paziente debba essere compresa nella cornice di una concezione soggettiva, o di un approccio misto del benessere, in quanto solo teorie siffatte possono rendere conto dei desideri e dei valori del malato e considerare la sua libertà di scelta e decisione. Tuttavia, considerando la pratica medica

odierna è possibile constatare la presenza di modalità oggettiviste.

§ 3.1. Perché rifiutare una teoria oggettivista del benessere nella pratica medica

La difficoltà ad applicare una concezione in grado di tener conto delle peculiarità soggettive del benessere è collegata a convinzioni radicate nella pratica medica e proprie di un approccio oggettivistico che ha le sue radici nell'etica medica tradizionale. Ai tempi di Ippocrate vigeva una teoria oggettivista del benessere: il benessere del paziente era identificato nel ristabilimento della salute e nel mantenimento della vita. Il rapporto tra medico e malato era fondato sul modello vitalistico e della beneficenza: il dovere basilare del medico era di sollevare il paziente dalla malattia e dalla sofferenza, con l'obiettivo di realizzare il suo bene. In nome di questo bene, lo scopo era conseguito spesso con l'autorità del medico, la cui prima responsabilità era di prendere tutte le decisioni nell'interesse del malato: il medico era sempre in grado di operare scelte idonee a realizzare il bene del paziente.

L'etica medica classica si fondava, infatti, sul principio che la malattia alterasse non solo l'equilibrio fisico dell'individuo, ma anche il suo equilibrio mentale e morale; per dirla con Aristotele, si credeva che il dolore (come anche il piacere) corrompesse a tal punto la capacità di giudizio dell'uomo che gli impedisse di prendere decisioni sagge.¹¹ Per questo motivo, il malato doveva rimanere passivo e sottostare alle decisioni del medico, senza protestare o fare troppe domande. La relazione che veniva a delinearsi è quella che oggi chiamiamo paternalismo medico. La relazione paternalistica in medicina non tiene conto del consenso del paziente: l'informazione è gestita e modulata dal medico per convincere il malato a fare il proprio bene, anche a costo di costringerlo a comportamenti contrari alla sua volontà. Ciò che il medico tenta di realizzare è ciò che è buono per il malato che, nell'ottica antica, consiste nel seguire un ordine naturale. Nel caso in cui il paziente trovi non valido o non buono ciò che il medico sostiene, ciò è dovuto a un errore di valutazione. Seguire questo modello può portare il medico anche a tacere qualche informazione, a manipolare la verità e a intervenire senza il pieno consenso. Il medico segue la moralità della beneficenza e della non maleficenza, fondata sull'ordine naturale.

Per quanto questo antico modello possa essere ancora sostenuto direttamente o

¹¹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, op. cit., 1140 b 13-24, pag. 237.

indirettamente, nel corso degli ultimi decenni del ventesimo secolo si sono verificate profonde trasformazioni nel modo di esplicitare la pratica medica che hanno sollevato dubbi e accesi dibattiti sulla validità dell'etica medica paternalistica. Il modello tradizionale è sembrato rappresentare un'etica di comportamento non più adeguata, che andava a ledere il diritto individuale all'autodeterminazione. Ad esso si è quindi progressivamente sostituito il modello etico contrattuale che pone al centro il principio etico del rispetto dell'autonomia del paziente. Con l'affermarsi del principio di autonomia¹², si apre la strada a un rapporto tra medico e paziente capace di considerare l'autodeterminazione del malato e si assiste a una ridefinizione del contenuto dei principi di non maleficenza e di beneficenza.

Per quanto queste modificazioni abbiano rivoluzionato le modalità di relazionarsi nella clinica medica, spesso la tradizione antica influisce ancora e determina, almeno parzialmente, la presenza di approcci oggettivi del benessere nella pratica medica;¹³ tuttavia, approfondendo l'analisi, è possibile individuare anche altre motivazioni che concorrono nel mantenimento di teorie oggettive del bene nella relazione umana di cura. Come si è visto, infatti, gli approcci oggettivisti possiedono alcuni vantaggi nel momento in cui si desidera intervenire per incrementare il benessere di una persona.¹⁴

Una di queste motivazioni risiede nell'effettiva presenza di valori obiettivamente imprescindibili per la qualità della vita. Il benessere sicuramente dipende dalla qualità di determinate condizioni oggettive in cui la vita è vissuta; è grazie a dei parametri oggettivi che è possibile classificare le condizioni di salute di un individuo e identificare la patologia di cui potrebbe soffrire. In medicina da sempre si è elaborato e perfezionato un *modus operandi* sofisticato e complesso con lo scopo di classificare e comprendere

12 Nel 1973 avviene l'approvazione da parte dell'American Hospital Association della Carta dei diritti del paziente (Patient's Bill of Rights). In questo documento viene reclamato il diritto del paziente ad essere informato e ad essere partecipe delle decisioni terapeutiche che lo riguardano. Si tratta di una rivendicazione importante, perché comporta il riconoscimento della volontà del paziente ed il rispetto della sua autonomia decisionale.

13 Applicare una teoria oggettiva del benessere non conduce necessariamente a conclusioni paternalistiche. Potrebbe essere il caso di un medico avente un approccio oggettivista che considera anche altri beni, come quello della libertà e della dignità del paziente. Tale medico, nella pratica clinica, nel caso in cui un suo paziente decidesse di non affrontare la terapia da lui proposta, non agirebbe paternalisticamente lasciando libero il malato di uscire dall'ospedale senza iniziare la cura. Tuttavia, restando nell'ottica del medico dell'esempio, il paziente non avrebbe alcun incremento del proprio benessere, perché per aumentare la propria qualità della vita, avrebbe dovuto intraprendere la terapia suggerita. Assumere un approccio oggettivo, quindi, non permette di considerare che la qualità della vita del soggetto interessato possa aumentare soddisfacendo desideri non inclusi nella lista dei beni oggettivi. Per quanto l'azione del medico non conduca a esiti paternalistici, resta il problema che l'azione del malato viene vista come contraria all'incremento del suo benessere.

14 Cfr. Capitoli quarto e quinto.

la variabilità dei malati e delle patologie. Questo tentativo di rendere scientifica la medicina è molto vantaggioso: è grazie ad esso che si sono sconfitte gravi malattie e si è giunti ad un allungamento della vita. Nella pratica medica, il possedere linee guida è dunque essenziale; grazie ad esse è possibile farsi un'idea delle aspettative di vita e delineare le possibili modalità di intervento. Una teoria oggettiva avvalsa questa caratteristica della medicina: fornendo un quadro preciso di ciò che è buono per la persona, permette chiare classificazioni e garantisce la possibilità di valutare le condizioni del malato. In questo senso, gli approcci oggettivi catturano un aspetto importante della vita dal punto di vista della persona che la vive, in quanto indicano alcune prerogative materiali generali esterne all'individuo per raggiungere una buona esistenza.

Inoltre, un secondo fattore che porta a sostenere una teoria oggettiva del bene nella pratica medica è rintracciabile nella possibilità di possedere limiti precisi; tale peculiarità è possibile solo sposando una concezione oggettivista ed è positiva se si pensa alla praticità che si potrebbe avere in campo medico: interpretare il benessere in funzione di una lista di beni è più semplice rispetto a una posizione che intende garantire benessere rispettando le caratteristiche individuali. Un approccio oggettivo rende più semplice valutare e calcolare il benessere e, al contempo, offre una chiara teoria di guida all'azione: in situazioni di nascita, morte e cura potrebbe essere di aiuto l'avere a che fare con una lista di valori oggettivi, che denoti esplicitamente cosa è meglio per l'interessato.

Una terza motivazione che conduce a sostenere una teoria oggettivista del benessere in campo medico risiede nel fatto che non è opinione comune considerare l'autonomia sempre come il valore assoluto e prioritario. Secondo alcuni, ad esempio, nei casi dove la scelta autonoma del paziente è in contrasto con quello che il medico ritiene il miglior interesse per il malato, è opportuno considerare tale decisione solo come apparentemente autonoma; in questi contesti il paziente viene visto temporaneamente incapace di decidere a causa della sua situazione patologica e, quindi, si preferisce intervenire, per quanto possibile, anche senza il suo effettivo consenso per ripristinare il suo bene e consentirgli la sua reale e piena autonomia minacciata dalla malattia.

In effetti, vi sono casi in cui il paziente, a causa della condizione patologica in cui si trova, non è attivo, autonomo e consapevole.¹⁵ Queste situazioni sono legate al problema

¹⁵ Sulla questione se e quando i pazienti siano psicologicamente o giuridicamente capaci di prendere

della competenza. Un paziente competente è dotato della libertà di scelta, è capace di intendere e volere ed è quindi autonomo.¹⁶ Tuttavia vi sono casi in cui il malato, pur essendo competente, non viene considerato in grado di scegliere per se stesso. All'oggi, infatti, permangono forti resistenze a coinvolgere i pazienti nelle decisioni sulle cure e, a volte, non li si mette in possesso di adeguate informazioni sulla condizione della loro malattia, così come sulle possibili vie per affrontarla, soprattutto se si tratta di patologie terminali.

Infine, l'aumentata disponibilità di tecnologie funzionali al controllo sulla morte sembra rafforzare l'oggettivismo vitalistico, ovvero l'idea che gli interventi da attuare nella gestione delle malattie abbiano una direzione obbligata: l'estensione della vita biologica.¹⁷

Vi sono dunque diversi motivi per propendere verso l'assunzione di una teoria oggettivista del benessere in medicina. Tuttavia, come si è mostrato,¹⁸ i resoconti dell'elenco oggettivo presentano il problema di essere troppo rigidi: non lasciano spazio alle differenze individuali e non tengono conto dell'esperienza soggettiva. Per quanto vi siano ragioni per assumere un approccio oggettivista, ve ne sono altre che mostrano l'inammissibilità di adottare una teoria oggettiva nella pratica medica.

Innanzitutto, la medicina non sfugge alla variabilità dell'esistenza; la sintomatologia, infatti, si presenta in modo differente in ogni paziente e la risposta alle cure varia da

decisioni in maniera adeguata cfr. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1979; trad. it. di S. Buonazia *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze, 2009, pp. 139-147. Cfr. anche l'ultima edizione dell'opera di Beauchamp e Childress: T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

16 Non è semplice individuare un criterio univoco per stabilire la competenza del paziente. Secondo un criterio largo, la competenza deve essere intesa come la capacità del paziente di esprimere le proprie preferenze, di intendere i propri desideri ed esprimerli chiaramente. Tale criterio, secondo alcuni, potrebbe non essere valido in quanto espresso in un momento di sofferenza e non lucidità; per questo alcuni preferiscono definire la competenza come la capacità di esprimere le proprie preferenze giustificandole razionalmente: il paziente, in quest'ottica, deve mostrare di comprendere la situazione in cui si trova, comparare le conseguenze di una eventuale scelta alternativa ed esprimere la propria decisione in piena autonomia. Per il problema della competenza cfr. *Ivi* e A. E. Buchanan, D. W. Brock, *Deciding for Others. The Ethics of Surrogate Decision Making*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

17 La critica dell'etica della sacralità della vita, di cui parlerò nel prossimo capitolo al § 1.1. *Etica della non-disponibilità della vita*, accomuna diversi autori utilitaristi. Cfr. H. Kuhse, *The Sanctity-of-life Doctrine in Medicine. A Critique*, Clarendon Press, Oxford, 1987; P. Singer, *Practical Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; trad. it. *Etica Pratica*, Liguori, Napoli, 1989; P. Singer, *Rethinking Life and Death. The Collapse or our Traditional Ethics*, The Text Publishing Company, Melbourne, 1994; trad. it. di S. Rini *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano, 1996; P. Singer, *Writings on an Ethical Life*, Ecco Press, New York, 2000; trad. it. di S. Rini, S. Romano, E. Ferrer *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, Milano, 2001.

18 Cfr. Capitoli quarto e quinto.

persona a persona. Per quanto siano utili e necessarie delle categorizzazioni, non è possibile prescindere dal singolo caso: ogni paziente presenta delle caratteristiche soggettive non ordinabili in tabulati o liste oggettive.

Inoltre, l'atteggiamento oggettivista del modello vitalistico e della beneficenza può anche condurre a sottovalutare il sollievo dalla sofferenza; già agli inizi del Seicento Francis Bacon aveva in qualche modo mostrato tale aspetto stigmatizzando la non cura dai parte dei medici della sofferenza, rintracciando in tale atteggiamento un comportamento contrario allo spirito di umanità che dovrebbe caratterizzare l'azione del medico.

Altro fattore che conduce a rifiutare un approccio oggettivo nella pratica medica, è identificabile nella constatazione che se il benessere è da intendere come ciò che è buono per la persona che sta vivendo quella vita, l'espressione "per la persona" richiama alla mente la sua particolare individualità, il suo punto di vista. Assumere un approccio oggettivo nella clinica medica potrebbe investire solo il medico della responsabilità circa le decisioni sulle cure e minare la fiducia del paziente nei confronti del medico.

Infine, la possibile omissione al paziente delle informazioni circa la sua condizione di salute, o il consultarsi con i suoi familiari senza averne richiesto preventivamente il consenso sono atteggiamenti contrapposti alle istanze di autonomia e di umanizzazione. Se nell'autonomia l'individuo trova la condizione per dare forma alla propria esistenza, al di fuori di controlli e condizionamenti esterni, è possibile sostenere che, anche se si tratta di un soggetto competente, vi siano circostanze in cui qualcuno diverso da lui possa meglio definire in cosa consista il suo bene?

Per questi motivi, le concezioni oggettiviste del bene non possono essere preferite rispetto alle teorie soggettive, anche se i beni oggettivi proposti appaiono intuitivamente di valore e plausibili. Soltanto l'approvazione dell'agente può ovviare questo ostacolo ma, in quel caso, non si tratterebbe più di una teoria oggettivista pura, perché questa prescrive che alcune cose siano di valore anche in mancanza dell'approvazione della persona considerata.

§ 3.2. Perché rifiutare una teoria soggettivista del benessere nella pratica medica

Le teorie soggettive, come si è visto, tengono conto delle pluralità delle idee di bene e rispettano le differenze soggettive. Ma possono essere efficienti nella pratica medica?

Sicuramente vi sono diverse motivazioni che spingono a sostenere un approccio soggettivo.

Generalmente, il motivo principale che conduce ad avvallare una teoria soggettiva consiste nella convinzione che solo l'individuo interessato possa indicare ciò che è intrinsecamente buono per lui. Come si è visto nel paragrafo precedente, con l'introduzione del principio di autonomia e il ribaltamento della figura del paziente che da oggetto passivo passa a soggetto attivo, si apre la strada a un rapporto tra medico e paziente capace di considerare l'autodeterminazione del malato e si assiste a una ridefinizione del contenuto dei principi di non maleficenza e di beneficenza. Il medico deve sempre essere non maleficente, ma deve essere beneficente solo quando il malato acconsente alla sua azione e la accetta. In questo modello il rapporto tra medico e paziente si presenta come una relazione i cui contraenti, autonomi, uguali ed aventi il medesimo potere di negoziazione, sottoscrivono liberamente un patto.

Ne segue l'introduzione, nella prassi medica, della pratica del consenso informato, ovvero l'accettazione (o assenso) che il paziente esprime a un trattamento sanitario, in maniera libera, e non mediata dal medico o dai familiari, dopo essere stato informato sulle modalità di esecuzione del trattamento, sui benefici, sugli effetti collaterali, sui rischi prevedibili e sull'esistenza di valide alternative terapeutiche. Da questa prospettiva diventano rilevanti il dovere del medico di informare il paziente e di ottenere il suo consenso; ed il diritto del paziente di decidere a quale trattamento sanitario sottoporsi o non sottoporsi affatto. L'atto medico viene a fondarsi sul consenso del paziente: il medico può intervenire con il consenso informato del malato e mai contro di esso. In questa nuova ottica, il bene del paziente non è più oggettivamente determinabile, in quanto dipende dalla sua libera scelta. Il principio di autonomia ci porta a rispettare la pluralità delle idee di bene e quindi a rispettare la diversità di contenuti del principio di beneficenza. La relazione diventa meno asimmetrica e al malato viene conferita la propria responsabilità.

Altro motivo che conduce ad avvallare un approccio soggettivo del benessere è la constatazione che la persona malata deve essere sempre posta al centro della professione

medica per il semplice fatto che la medicina è, per sua natura, una relazione tra persone: la relazione medico-paziente è l'essenza della medicina, tanto che la medicina stessa non può compiersi che all'interno di una relazione. Il medico non esisterebbe se non ci fosse un malato di cui prendersi cura. Un rapporto medico-paziente autentico trova fondamento nella singolarità di ciascuno, nel recupero dell'autenticità e dell'originalità di ogni individuo. Ogni persona è da considerare come un fenomeno che accade una sola volta: il paziente deve essere ritenuto un soggetto unico e irripetibile.

Legato a questo aspetto ne esiste un altro altrettanto fondamentale, da tener ben presente nella prassi medica. La medicina necessita di confrontarsi con il significato, del tutto soggettivo, che la patologia riveste per il malato, perché per quanto sia rilevante la patologia in senso strettamente biologico, è di imprescindibile valore anche il vissuto della malattia.

Qui va specificata la differenza tra un “modello biomedico tradizionale” e un “modello medico centrato sul paziente”. Soprattutto in alcuni campi medici i pazienti vengono considerati come degli organismi biologici da aggiustare, delle macchine in cui è necessario riparare qualcosa che non funziona. Questo atteggiamento è caratteristico del modello biomedico tradizionale, che ha le sue radici nell'intendere la medicina in termini di scienza che si occupa delle malattie, ovvero di fenomeni obiettivi che sussistono indipendentemente dalla presenza di un paziente. Secondo tale modello l'oggetto principale è la malattia, definita in termini puramente biologici; proprio per questo, il medico, accreditato esperto della patologia biologicamente intesa, assume un ruolo centrale. Un modello basato sulla malattia, infatti, diviene ben presto un modello incentrato sul medico. L'elaborazione e lo scambio con il paziente vengono a mancare in quanto non necessari: il dialogo è interamente gestito dal medico, che inserisce le risposte del paziente nelle caselle delle cartelle e dei protocolli da compilare. Restare ancorati al concetto ideale di malattia fa perdere di vista che, in realtà, ciò che esiste non sono le malattie, bensì le persone malate. La patologia di per sé è un'utile astrazione che fornisce vantaggiose e importanti linee guida su come comportarsi nella clinica, ma dice poco su come curare effettivamente il singolo soggetto. La medicina centrata sul paziente, invece, reputa la relazione con il malato il nodo centrale dell'attività del medico. Questo modello sostiene il bisogno di confrontarsi con il significato, del tutto soggettivo, che la patologia riveste per il malato, perché per quanto sia rilevante la

patologia in senso strettamente biologico, è di imprescindibile valore anche il vissuto della malattia. Tale approccio non rinnega, quindi, gli obiettivi generali di quello tradizionale, ovvero l'effettuare una diagnosi ed impostare uno schema terapeutico, bensì amplifica il campo di indagine, aggiungendo la necessità di confrontarsi con il vissuto di malattia del paziente, in quanto persona sofferente.¹⁹

Queste motivazioni generali spingono a ritenere un approccio soggettivo idoneo per la medicina. Tuttavia, come si è visto, vi sono diverse teorie soggettive del benessere. Ammettendo che un approccio soggettivo sia la risposta migliore quando si tratta della clinica medica, quale concezione risponde meglio alle esigenze pratiche delle relazioni umane di cura?

Basandosi su una prima analisi, molti sarebbero disposti ad accettare una dottrina edonistica del benessere affermando che la vita va meglio in base alla presenza di piacere e all'assenza di dolore. Effettivamente, pensare e fare qualcosa che piace migliora la qualità di vita. Un malato sofferente aumenta il livello di benessere nel momento in cui gli viene limitato o addirittura eliminato il dolore. Tuttavia, come si è dimostrato,²⁰ nella vita umana vi sono cose che hanno un valore indipendentemente dal grado di piacere sensibile che arrecano; è possibile rilevare stati di coscienza consapevolmente voluti e ricercati dal soggetto per incrementare la propria qualità di vita privi di piacere sensibile. È il caso in cui, ad esempio, l'individuo sceglie razionalmente per se stesso una condizione di sofferenza fisica perché la predilige ad altre soluzioni. È possibile citare l'esempio di Freud, che alla fine della propria vita, malato e sofferente, rifiuta i farmaci – tranne l'aspirina – in quanto preferisce pensare nel dolore piuttosto che non essere in grado di pensare con chiarezza. Ciò che è buono per l'individuo non può essere determinato solamente attraverso i suoi stati di coscienza senza prendere in considerazione lo stato del mondo esterno: agli individui importa *fare* delle attività, *essere* in un certo modo, *avere* contatti reali.²¹

Le teorie dell'appagamento del desiderio sembrano la migliore risposta alla domanda *che cos'è il benessere?*, in quanto rispettano l'intuitiva soggettività del concetto di

19 Per approfondire l'argomento della medicina centrata sul paziente cfr. L. Zannini, *Medical humanities e medicina narrativa. Nuove prospettive nella formazione dei professionisti della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008, pp. 37-56 e M. Balint, *The Doctor, His Patient and the Illness*, 2002; trad. it. di C. Ranchetti *Medico, paziente e malattia*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2014.

20 Cfr. Capitoli secondo e terzo.

21 Per chiarire tale complicazione, come si è visto, molti autori fanno riferimento all'esperimento mentale della macchina dell'esperienza di Nozick. Cfr. Capitolo secondo, § 2.3. *La macchina dell'esperienza*.

benessere dando libertà al soggetto di determinare cosa incrementi la qualità della sua vita e, al contempo, sottolineano l'importanza della dimensione esterna all'agente. Tuttavia, anche in questo caso, sorgono dei problemi. Facendo appello solo ai tratti dell'esistenza che è possibile cogliere introspektivamente si perde di vista, ad esempio, il problema dei desideri mal informati e delle preferenze adattive. Un paziente, ad esempio, potrebbe desiderare di non sottoporsi alla terapia perché pensa che basti modificare il suo regime di vita: il benessere di un soggetto dipende anche da fattori che vanno oltre a come l'esistenza gli appare. Le preferenze adattive mettono in evidenza la malleabilità sociale delle preferenze e delle soddisfazioni dei singoli.²²

Come si è già sottolineato, l'individuo non è sempre razionale e non ha nemmeno sempre a disposizione tutte le informazioni rilevanti riguardo all'oggetto del suo desiderio. Le persone non sono esseri onniscienti o macchine in grado di elaborare calcoli perfetti. Una concezione adeguata del benessere che possa essere calata nell'ambito etico e medico deve considerare la realizzabilità della propria teoria nella pratica.

§ 3.3. La necessità di una teoria mista del benessere per la pratica medica

Nella pratica medica è indispensabile fare riferimento a valori oggettivi; per quanto si tratti di singoli casi, il medico ha bisogno di presupporre coordinate valide in generale. Tuttavia, il modello di relazione terapeutica basato sul consenso informato ha portato in luce l'esigenza di una relazione simmetrica in cui il malato cessa di essere oggetto passivo. Il paziente è autonomo e la sua volontà, di regola, non può essere sostituita con quella di altri soggetti (siano essi il medico o i familiari). Egli può scegliere di delegare al medico, o ad altri, il potere di decidere per lui, ma non può essere estromesso a priori dal processo decisionale. Inoltre, l'esigenza di una prassi medica che ponga al centro il paziente è necessaria anche a fronte dell'aumentata capacità di intervento e della maggiore disponibilità di strategie terapeutiche. In questo contesto appare auspicabile una divisione dei compiti tra medico e malato: al primo è opportuno riservare gli scenari degli interventi possibili e le diverse probabilità di esito favorevole o sfavorevole, mentre al secondo è da lasciare l'individuazione e la scelta del trattamento per raggiungere l'utilità da lui attesa.

²² Cfr. Capitolo terzo: § 2.3. *Il problema dei desideri difettosi* e § 2.5. *Le preferenze adattive*.

Nelle questioni di bioetica, grazie a una teoria composita del benessere, si può tener conto del consenso del malato, dell'autonomia del paziente, degli stati di coscienza in cui quella persona desidera trovarsi e, contemporaneamente, si può considerare che esistono alcune cose buone in quanto tali, positive perché basate sulle caratteristiche e le esigenze che, generalmente, tutti i soggetti hanno. Ad esempio, di fronte all'insorgenza di situazioni di grave patologia, come in casi di coma o di stato vegetativo permanente, soprattutto quando il soggetto non ha fornito direttive anticipate, può essere utile fare riferimento a una lista di valori oggettivi indicanti ciò che è buono per l'individuo. Tuttavia risulta necessaria un'assenza di assoluti in grado di dare spazio al rispetto delle scelte autonome, soprattutto in situazioni concernenti il trattamento della vita e le tecniche per la cura.

Nel capitolo precedente, ho sostenuto che la migliore proposta di teoria del benessere è quella fornita da Sen. Alla luce delle considerazioni svolte prendendo in esame un particolare contesto pratico, credo che l'approccio delle capacità seniano continui a dimostrarsi il modo migliore per valutare il benessere di un individuo.

La teoria di Sen permette di avere dei valori oggettivi utili al medico; ciò è infatti possibile attraverso la definizione delle capacità da vagliare nel momento in cui si prende in esame la qualità della vita di un soggetto. Inoltre, la concezione rispetta il modello di relazione terapeutica basato sul consenso informato, dove il paziente è visto come una persona autonoma la cui volontà non può essere sostituita con quella di altri soggetti. Infatti, l'approccio di Sen prevede che, una volta delineate le capacità, il benessere risieda nella possibilità di acquisire funzionamenti di valore e nella relativa libertà di poterli conseguire.

Come si è mostrato in precedenza, avere una cornice di riferimento per comprendere, da esterni, in cosa possa consistere il benessere di una particolare persona è fondamentale, soprattutto nella pratica medica. Tuttavia, la duttilità dei valori oggettivi è imprescindibile, sia per le differenze culturali e sociali, sia per l'ineliminabile soggettività delle persone.

Questa intrinseca caratteristica soggettiva del benessere è ben colta dalla teoria di Sen: è il singolo a determinare quali funzionamenti hanno valore per lui. In ultima analisi, quindi, nel preciso contesto nelle relazioni di cura, dopo aver valutato se il singolo ha le capacità di acquisire alcuni funzionamenti, sarà egli stesso a stabilire se e

quali acquisizioni di funzionamento incrementano la qualità della sua vita.

Nella pratica, ad esempio, si potrebbe sostenere che per il benessere di un paziente adulto e senza deficit cognitivi sono indispensabili:

1. la capacità di conoscere e avere informazioni circa la propria condizione di salute;
2. la capacità di comprendere la propria condizione di salute;
3. la capacità di curarsi e, se possibile, di guarire.²³

Queste tre capacità sono da considerarsi i tre valori oggettivi che un medico dovrebbe valutare nel rapporto con il suo paziente. Una volta ammesse, seguendo la teoria seniana, è necessario appurare se un paziente possiede queste capacità e se, quindi, è nelle condizioni di poterle tramutare in funzionamenti. La società, l'ospedale, il medico, il personale ospedaliero, i familiari e così via hanno il compito di garantire queste capacità. Sarà poi il paziente che sceglierà se acquisire o meno il funzionamento corrispondente.

Ad esempio, consideriamo la prima capacità: conoscere e avere informazioni circa la propria condizione di salute. Ogni paziente dovrebbe avere il diritto di sapere in quale stato fisico si trova e, conseguentemente, dovrebbe poter accedere alle relative informazioni che lo riguardano. Da ciò consegue che è necessario appurare se il malato si trova nella condizione di poter realizzare questa capacità. Constatato che egli possiede questa capacità, bisogna lasciare a lui la decisione se acquisire o meno il relativo funzionamento. Per la maggior parte dei pazienti è basilare sapere di quale patologia sono affetti ed avere tutte le relative informazioni su di essa; tuttavia, vi sono malati che non vogliono nemmeno sapere di essere in uno stato patologico, che preferiscono rimanere all'oscuro riguardo al morbo che possiedono. Se per i primi il benessere aumenta attraverso il conseguimento della capacità di conoscere e avere informazioni circa la propria condizione di salute, per i secondi è vero l'opposto: la qualità della vita incrementa se questa capacità non viene realizzata.

Ciò vale anche per le altre due capacità dell'esempio che ho proposto. Ogni paziente deve essere messo nelle condizioni di poter comprendere il proprio stato di salute: i medici devono avere la pazienza di comunicare al paziente con parole accessibili e di facile intendimento la patologia riscontrata. Per molte persone è indispensabile capire la

²³ Preciso che le capacità qui proposte sono da intendere in senso ampio, come le struttura Sen all'interno della sua teoria.

malattia da cui sono affetti, non solo per reimpostare il proprio stile di vita e rendere efficace la terapia prescritta, ma spesso anche per poter accettare la patologia e imparare a convivervi. Tuttavia, il malato potrebbe anche scegliere di non voler capire, potrebbe affermare che è meglio per lui non sapere l'entità della patologia e la sua dinamica. Anche in questo caso, ci troviamo davanti a due situazioni opposte che vedono l'incremento del benessere in sensi completamente diversi.

Forse l'ultima capacità che ho proposto è quella che mostra in modo ancora più evidente l'importanza in una teoria del benessere di garantire la capacità, ma di lasciare al singolo la libera scelta di conseguire o meno il relativo funzionamento. Ogni paziente dovrebbe essere messo nelle condizioni di potersi curare e, se possibile, di guarire. Tuttavia, una persona potrebbe avere un incremento nella qualità della propria vita non conseguendo questa capacità. È il caso dei pazienti che richiedono l'applicazione dell'eutanasia o del suicidio assistito: queste persone, pur sapendo che esiste la possibilità di continuare con delle cure e pur avendo la capacità di curarsi, non vogliono proseguire le terapie perché ritengono che il loro benessere risieda proprio nell'interruzione di questa capacità.

Possiamo stabilire che le capacità di conoscere e avere informazioni circa la propria condizione di salute, di comprendere la propria condizione di salute, di curarsi e, se possibile, di guarire siano fondamentali nella pratica medica e nel rapporto tra medico e paziente. Tuttavia, appurato che un particolare soggetto abbia tali capacità, ma che per scelta decida di non acquisirne il relativo funzionamento, dobbiamo ammettere che la sua qualità della vita incrementi proprio nel non conseguire quelle determinate capacità.

Capitolo decimo

BENESSERE E QUALITÀ DELLA VITA

Il capitolo precedente ha mostrato la rilevanza del concetto di benessere e di una teoria mista in relazione a un particolare ambito dell'etica applicata: la relazione di cura tra medico e paziente. Tuttavia, la riflessione svolta all'interno del presente lavoro risulta importante nell'intero panorama bioetico e può dare un contributo a diverse valutazioni morali che non si limitano ai problemi relativi alla cura.

In questo capitolo, dopo aver descritto, per questioni di chiarezza espositiva, i due grandi paradigmi presenti all'interno del dibattito bioetico (l'etica della non-disponibilità della vita e l'etica della disponibilità della vita), mostrerò la possibilità di applicare la presente ricerca all'etica della disponibilità della vita.

Dalle considerazioni svolte sino ad ora appare chiaro che la mia posizione in merito alle problematiche bioetiche dà ampio spazio alla libertà di scelta dell'individuo nelle questioni riguardanti il suo benessere. Tuttavia, preciso che l'intento principale di quest'ultimo capitolo non è quello di dimostrare la forza argomentativa di una precisa concezione circa determinate questioni morali. Per questa ragione non saranno prese in esame le diverse posizioni all'interno del dibattito bioetico contemporaneo e non verranno presentate critiche contro l'etica della non-disponibilità della vita. Lo scopo è esplicitare sia la semplicità e l'utilità di introdurre il concetto di benessere all'interno delle concezioni dell'etica della qualità della vita, sia come l'utilizzo di una teoria mista del benessere, soprattutto nella formulazione che si è ritenuta migliore, ovvero quella di Sen, possa essere utile per gli argomenti a favore di una posizione che voglia sostenere la disponibilità della vita umana.

§ 1. Paradigmi a confronto: non-disponibilità e disponibilità della vita

Lungi dal condividere un'unica morale, noi conviviamo con visioni morali concrete sorprendentemente diverse e con diverse concezioni degli obblighi, dei diritti e dei valori morali. Ogni posizione protesta la propria priorità. Secondo alcuni, eutanasia e suicidio assistito sono pratiche mediche moralmente corrette; secondo altri sono decisamente immorali. Alcuni giudicano del tutto immorale la maternità surrogata a pagamento; altri vi vedono un modo di riconoscere la dignità delle donne come liberi agenti morali. [...] E quando si tratta di giustificare prospettive morali così diverse, alcuni chiamano in causa le conseguenze, mentre altri fanno appello a principi del giusto e dell'ingiusto del tutto indipendenti dalle conseguenze.¹

Nel panorama della bioetica i diversi problemi sollevati non trovano una soluzione condivisa. La riflessione in merito alla nascita, alla morte, ai trapianti d'organo, all'impiego delle biotecnologie, al trattamento riservato agli animali non umani e all'ambiente presenta un persistente disaccordo tra differenti punti di vista che raramente riescono a trovare posizioni di incontro e mediazione.² La divergenza circa la valutazione dei singoli casi va di pari passo con il disaccordo filosofico in merito a quale sia la migliore teoria etica normativa. Si tratta di controversie caratteristiche della filosofia morale e condivise dall'etica applicata e, nello specifico, dalla bioetica.

Sono definibili molteplici posizioni, dipendentemente dall'etica sostenuta. Alcuni filosofi hanno mostrato la pluralità e la diversità delle impostazioni in merito alla soluzione dei problemi morali che si incontrano nelle riflessioni bioetiche. Gillon, in *Philosophical Medical Ethics*³, distingue le bioetiche utilitaristiche da quelle deontologiche; Beauchamp e Childress, in *Principles of Biomedical Ethics*⁴, presentano alcuni «tipi di teoria etica» che ritengono rilevanti nelle questioni morali sollevate in ambito biomedico, diversificando puntualmente molti approcci possibili;⁵ Mordacci, in

1 H. T. Engelhardt JR, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1986; trad. it. M. Meroni *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano, 1999, pag. 25.

2 Per quanto qui sottolinei diversi campi della bioetica, preciso che il presente lavoro è stato scritto prendendo in considerazione la bioetica umana.

3 R. Gillon, *Philosophical Medical Ethics*, John Wiley & Sons, Chichester, 1985, capp. III e IV.

4 T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*; trad. it. *Principi di etica biomedica*, op. cit.

5 Alcune teorie morali bioeticamente rilevanti per gli autori sono: l'utilitarismo, il kantismo, l'etica del carattere o delle virtù, l'individualismo liberale, il comunitarismo, l'etica della cura, le etiche casistiche e le teorie della moralità comune basate su principi. Cfr. *Ivi*, cap. II.

*Una introduzione alle teorie morali*⁶, offre un contributo storiografico in cui mostra le principali teorie morali attive nel dibattito contemporaneo, dando particolare attenzione alle principali versioni di teorie deontologiche, consequenzialistiche e delle virtù.

Per quanto esistano tanti approcci quanti sono i modelli teorici in filosofia morale, è possibile individuare due poli ideologici che, storicamente, sono stati definiti *etica della non-disponibilità della vita* ed *etica della disponibilità della vita*.⁷ Queste due concezioni sono da considerarsi prospettive generali, in quanto internamente racchiudono posizioni diverse sia da un punto di vista normativo, sia da un punto di vista metaetico. Inoltre, vi sono circostanze in cui non è semplice segnare una netta separazione ed altre in cui è possibile individuare delle posizioni intermedie, o dei tentativi di diminuire la distanza che separa le due concezioni.⁸ Tuttavia, questi due poli teorici continuano a rappresentare la grande dicotomia all'interno delle questioni bioetiche e delineano i due paradigmi contrapposti presenti nel dibattito odierno.

§ 1.1. Etica della non-disponibilità della vita

La concezione della non disponibilità della vita afferma che la vita umana non è disponibile all'uomo, in quanto si tratta di una realtà ontologica meritevole di totale rispetto. Ogni persona ha il dovere di rispettare l'esistenza umana in qualunque fase essa si trovi, perché tutta la vita umana corporea, indipendentemente dalla sua qualità, è ugualmente dotata di un valore inviolabile e assoluto.

Questa tesi viene spesso formulata riferendosi a un principio di sacralità (o di santità)⁹ della vita umana, motivo per cui la concezione che si poggia su tali

6 R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano, 2003.

7 Cfr. ad esempio E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 53-54 (le pagine si riferiscono all'edizione del 2009); E. Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 97-98; S. F. Magni, *Bioetica*, Carocci, Roma, 2011, pp. 39-46.

8 In merito alla possibilità di ridurre la distanza tra questi due paradigmi, Massimo Reichlin scrive che «né la sacralità della vita deve essere intesa come un principio assoluto, il che porterebbe a forme di vitalismo incompatibili con il rispetto della persona, né la qualità della vita può essere concepita come il principio di un'etica radicalmente alternativa a quella tradizionale, secondo lo schema semplificatorio proposto dai teorici dell'etica della qualità della vita. Piuttosto, entrambi i principi o le considerazioni morali sono relativi al principio fondamentale del rispetto della persona, o dell'umanità come fine in sé». Come si vedrà nei paragrafi successivi, l'etica della non-disponibilità della vita viene spesso associata all'espressione *etica della sacralità della vita*, mentre l'etica della disponibilità della vita viene indicata come *etica della qualità della vita*. M. Reichlin, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002, pag. 201.

9 Gli autori inglesi usano spesso il termine *sanctity*. Cfr., ad esempio, H. Kuhse, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique*, op. cit. e J. F. Keenan, *The Concept of Sanctity of Life and its Use in Contemporary Bioethical Discussion*, in Id. K. Bayertz (a cura di), *Sanctity of Life and Human*

considerazioni prende spesso il nome di *etica della sacralità della vita*. Il riferimento al concetto di sacralità richiama alla mente una dimensione trascendente, tanto che alcuni autori hanno sottolineato la presenza di una forte matrice religiosa all'interno di questo modello teorico. Giovanni Fornero, ad esempio, preferisce descrivere la dicotomia presente all'interno della bioetica proprio facendo riferimento all'etica della sacralità della vita e all'etica della qualità della vita, sostenendo che nel dibattito odierno esistono due fazioni contrapposte: quella religiosa e quella laica.¹⁰ Fornero associa l'etica della sacralità della vita alle posizioni teologiche (e, nello specifico, a quella cattolica). Sicuramente la versione prevalente delle dottrine della sacralità della vita è quella religiosa e, soprattutto in Italia, quella sostenuta dal Magistero cattolico. Tuttavia, l'espressione "sacralità della vita umana" ha rivestito nel dibattito filosofico diverse connotazioni, tanto da assumere sia un significato religioso, sia un significato secolare.

La concezione tradizionale di etica religiosa attribuisce sacralità alla vita umana per diverse ragioni. Innanzitutto, desidera sottolineare il peculiare valore che l'uomo ha nell'ottica della creazione divina: l'essere umano si trova in una posizione privilegiata rispetto alle altre creature sia poiché possiede l'anima immortale, sia perché è stato voluto a immagine e somiglianza di Dio. L'esistenza è un dono del Creatore e, per questa ragione, è una realtà di estremo e intrinseco valore. In questo caso, la santità della vita deriva dalla sua origine divina: «la vita umana è sacra perché, fin dal suo inizio, comporta l'azione creatrice di Dio e rimanda per sempre in relazione speciale con il Creatore, suo unico fine»¹¹. È Dio che fornisce alla persona l'essenza e l'esistenza e, per questa ragione, l'individuo vale di per sé in quanto tale, a prescindere dalle condizioni in cui si trova.

Rifacendosi a una posizione filosofica neo-tomistica, questa concezione concepisce la natura ordinata finalisticamente secondo un progetto divino, di cui le leggi naturali sono la manifestazione. Le azioni umane sono moralmente corrette e giuste solo se rispettano l'ordine naturale voluto da Dio. Questi assunti di base comportano il rispetto del finalismo naturale e portano a considerare l'uomo come il custode (e non il signore) della propria vita: l'individuo deve limitarsi ad accogliere la propria esistenza,

Dignity, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1996, pp. 1-18.

10 Cfr. G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano, 2005, pp. 15-18, cap. III e cap. IV. Cfr. anche E. D'Antuono, *Bioetica*, Guida editori, Napoli, 2003, pp. 14-16.

11 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione «Donum Vitae»*, 22 febbraio 1987, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pag. 5.

ricordandosi che «*di questa vita [...] Dio è l'unico signore: l'uomo non può disporne*»¹². Questa visione della vita come dono e proprietà di Dio comporta l'impossibilità delle scelte individuali e pone ogni soggetto nella posizione di non poter disporre della propria esistenza, che appare assolutamente inviolabile: «dalla sacralità della vita scaturisce la sua *inviolabilità, inscritta fin dalle origini nel cuore dell'uomo, nella sua coscienza*»¹³. Ogni soggetto possiede da una parte il dovere di accogliere e di rispettare la propria esistenza, dall'altro il dovere di escludere qualsiasi possibilità di danneggiare o annientare la vita (sia essa la propria o quella di un'altra persona).

In sintesi, la teoria della sacralità della vita di matrice religiosa si ispira a tre principi fondamentali: la creaturalità, la non-disponibilità e l'inviolabilità della vita umana. Calando questi presupposti all'interno delle questioni bioetiche, il comportamento giusto o doveroso è quello che rispetta un deontologismo incentrato su dogmi e inserito in un rigido finalismo. Ogni essere deve agire in base al fine per cui è stato creato; siccome il fine intrinseco dell'organismo umano è la conservazione e la riproduzione della vita, bisogna rispettare la sacralità della vita umana e la sua non disponibilità all'uomo.¹⁴ Da queste considerazioni risulta la condanna morale verso pratiche come ad esempio l'aborto, l'eutanasia e il suicidio assistito.

Tale posizione, tuttavia, non è l'unica a fornire giustificazioni al principio di sacralità della vita. Vi sono altre concezioni indipendenti da presupposti teologici o religiosi che, poggiando comunque sul presupposto della santità dell'esistenza, sostengono la non disponibilità della vita. Un esempio sono le posizioni giusnaturalistico-vitalistiche che fanno appello alla natura e all'istinto di autoconservazione. Il sociologo Edward Shils sostiene che il motivo per cui riscontriamo un atteggiamento di repulsione o disgusto nei confronti di pratiche volte, ad esempio, alla modifica intenzionale dei determinati genetici della vita di un essere umano va oltre alle teorie avanzate dal cristianesimo. Per Shils la vita è reputata sacra non perché è la manifestazione di un creatore trascendente, bensì perché la stessa esperienza di essere vivi, di esperire la sensazione elementare di vitalità, ci fa percepire un senso di sacralità dell'esistenza e ci fa sviluppare la paura

12 Giovanni Paolo II, *Evangelium Vitae*, 25 marzo 1995, 39.

13 *Ivi*, 40.

14 Per correttezza va precisato che il vitalismo difeso dalla posizione cattolica non è assoluto per tutti i suoi sostenitori: per alcuni, esistono delle eccezioni al principio dell'inviolabilità della vita. È, ad esempio, il caso dei martiri e della legittima difesa. Cfr. G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pp. 32-33.

della sua estinzione.¹⁵

La nozione di sacralità, all'interno di teorie che non si appoggiano a presupposti religiosi, viene solitamente associata all'intangibilità e all'invulnerabilità. In questi casi il termine *sacro* viene usato per la sua forza retorica e sempre senza fare riferimento a Dio. «Il passaggio da un significato religioso a uno secolare della nozione di sacralità è un classico caso di ridefinizione persuasiva che fa leva sul significato emotivo elogiativo costante che il termine possiede per introdurre un nuovo significato descrittivo o comunque una nuova base di applicazione»¹⁶. Dando un nuovo contenuto alla parola, è possibile staccarsi dalla tradizione religiosa e sostenere, come nota Dworkin, che «una cosa è sacra e inviolabile quando la sua distruzione deliberata disonorerebbe ciò che dovrebbe essere onorato»¹⁷. Riconoscere che l'esistenza di ogni persona è sacra equivale a rispettarla perché depositaria di valore intrinseco e di dignità. L'autore fa notare che il concetto può essere attribuito in termini naturalistici alle persone come esseri dotati di valore, la cui vita e libertà sono inviolabili. È importante sottolineare che ridefinire il concetto in questi termini permette di conciliare la nozione di sacralità della vita umana con l'ammissione della disponibilità della vita e della morte.¹⁸

§ 1.2. Etica della disponibilità della vita

L'etica della disponibilità della vita si è sviluppata nel pensiero occidentale a partire dal XVIII secolo, in opposizione alla concezione legata alla visione religiosa.¹⁹ La tesi

15 Cfr. E. Shils, *The Sanctity of Life*, in Id. AA.VV., *Life or Death: Ethics and Options*, University of Washington Press, Seattle-London, 1986.

16 E. Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, op. cit., pag. 270.

17 R. Dworkin, *Life's Domination. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Alfred A. Knopf, New York, 1993; trad. it. di C. Bagnoli *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pag. 101.

18 Cfr. E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., pag. 54.

19 Ad esempio, Hume nel XVIII secolo all'interno del saggio *Of Suicide* non solo considera il suicidio razionale legittimo, ma anche un atto coraggioso e prudente che, in alcuni casi, può risultare utile per la società. L'autore sostiene che un atteggiamento di non disponibilità circa la decisione su quando morire è incoerente perché, allo stesso tempo, non giustifica le legittime iniziative di curarsi da un male o evitare un qualche disastro: se disporre della vita umana è una prerogativa di Dio, allora nemmeno preservare la vita è possibile all'uomo. Cfr. D. Hume, *Of Suicide*, 1755; trad. it. a cura di E. Lecaldano, *Sul suicidio*, in Id. *Opere filosofiche*, III, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 585-594. Mill, invece, nel XIX secolo, sostiene che ritenere la nascita non disponibile agli uomini possa essere un atteggiamento controproducente, in quanto, assolvendo gli esseri umani da ogni responsabilità circa l'incremento della popolazione, rischia di condurre a un peggioramento generale delle condizioni della società. Cfr. J. S. Mill, *La libertà*, op. cit., pp. 213, 217.

di fondo degli approcci che abbracciano questo paradigma teorico consiste nel sostenere che l'uomo possiede la piena disponibilità della propria vita, soprattutto quando la sua esistenza non gli appare degna di essere vissuta. Queste posizioni sottolineano che non è la vita in quanto tale a possedere valore, bensì la qualità della vita; l'esistenza umana può significare sia la presenza di processi vitali e di funzionamenti metabolici senza stati di coscienza, sia la vita di una persona che fa esperienze in modo autonomo e consapevole. Secondo i sostenitori di questo approccio è quest'ultimo significato a essere determinante nel momento in cui si considerano problematiche bioetiche: si potrebbe dire che non è il vivere (o la vita) in sé a possedere valore, bensì il come si vive. Tale assunto spiega il motivo per cui queste concezioni sono spesso raggruppate sotto la denominazione *etica della qualità della vita*.

Secondo James Rachels è un dato di fatto che nelle scelte le persone realizzino una distinzione tra la propria vita biografica e la propria vita biologica e che, spesso, la realizzazione dei fini della prima ha la priorità rispetto alla salvaguardia della seconda. Per l'autore «essere vivi, in senso biologico, è relativamente poco importante. La nostra vita, al contrario, è immensamente importante; è la somma delle nostre aspirazioni, decisioni, attività, progetti e relazioni umane». Rachels mette in evidenza l'importanza di considerare le differenze individuali anche criticando la visione edonistica che ritiene troppo riduttiva: il bene non è semplicemente ciò che rende felici; le persone hanno speranze e aspirazioni più complesse della concezione edonista della felicità. Per l'autore, i beni contribuiscono al nostro benessere proprio perché li riconosciamo come tali.²⁰ Le richieste di pratiche come l'eutanasia, il suicidio assistito, o le direttive anticipate sono manifestazioni evidenti del riconoscimento della volontà individuale a scegliere per il proprio benessere.

L'avanzamento delle conoscenze e delle pratiche biomediche ha reso possibile, ad esempio, il verificarsi di condizioni in cui la vita non viene sempre giudicata come il massimo dei beni. Parlare di qualità della vita, significa fare riferimento alla possibilità di uscire dalla «retorica dottrina dell'identico valore di ogni vita umana»²¹, per andare verso una personale e singola valutazione dell'individuo interessato. Le teorie della disponibilità della vita assumono come punto fondamentale dei loro approcci

20 Cfr. J. Rachels, *The end of life: Euthanasia and morality*, Oxford University Press, New York, 1986; trad. it. di P. Garavelli *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Sonda, Torino, 1989, pp. 32-34 e pp. 55-57.

21 P. Singer, *Ripensare la vita*, op. cit.

l'autonomia o l'autodeterminazione delle persone: ogni soggetto, capace di intendere e di volere, deve poter disporre della propria esistenza secondo la propria volontà e i propri valori.

Solitamente le etiche che sostengono la disponibilità e la qualità della vita assumono connotati non religiosi, in quanto escludono qualsiasi riferimento ad assunti metafisici. Per questa ragione queste concezioni sono spesso raggruppate anche sotto la denominazione di etica (o bioetica) laica: «Il principio della qualità della vita è il paradigma orientativo della bioetica laica, di quella bioetica che nella sua versione più raffinata definisce la propria laicità non in opposizione polemica alla fede, il cui senso e valore non mette in discussione, ma in autonomia da essa».²² Il termine *laico* coglie un aspetto presente nella maggior parte delle dottrine della disponibilità della vita, ovvero la caratteristica di formulare le argomentazioni *etsi Deus non daretur*.²³ La laicità è riconducibile alla visione del mondo di coloro che «ragionano fuori dall'ipotesi di Dio e da ogni fede o metafisica di matrice religiosa»²⁴: essere laici non coincide con l'essere atei o agnostici, bensì col ragionare «come se Dio non ci fosse»²⁵. Questa precisazione è importante e spiega anche il motivo per cui è preferibile abbandonare l'idea di riferirsi ai due paradigmi teorici presenti nel panorama bioetico avvalendosi delle espressioni *etica religiosa* ed *etica laica*. Tale dicotomia rischia di generare confusione e può portare a commettere degli errori. Infatti, assumendo questa terminologia è possibile che, da un lato si associ l'etica della non-disponibilità della vita a delle posizioni formulate da credenti e basate su dogmi religiosi; dall'altro di dare per scontato che l'etica della disponibilità della vita derivi da pensatori che non hanno fede. Queste conclusioni sarebbero sbagliate, perché è possibile incontrare autori laici che sostengono la sacralità della vita e la sua non-disponibilità all'uomo; come, al contrario, è possibile che un religioso difenda la tesi della qualità della vita, affermando che l'esistenza debba essere disponibile all'uomo. Engelhardt è un esempio di credente che ha scritto un *Manuale di bioetica* laico.²⁶ L'autore, considerando che viviamo in una società multi-culturale e multi-religiosa, propone la teoria degli «stranieri morali», sostenendo una bioetica

22 E. D'Antuono, *Bioetica*, op. cit., pag. 16. Per una presentazione della bioetica laica cfr. G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., cap. IV.

23 Tale concetto era presente fin dal XVII secolo, quando Huig van Groot (Ugo Grozio), nel *Prolegomeno* 11 dell'opera *Il diritto di guerra e di pace (De iure belli ac pacis)* pubblicata a Parigi nel 1625, sosteneva che i principi razionali del diritto naturale sussisterebbero anche se non esistesse Dio.

24 U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998, pag. 41.

25 *Ivi*, pp. 9-10.

26 H. T. Engelhardt JR, *Manuale di bioetica*, op. cit.

pluralista e rispettosa della diversità delle persone. Egli sottolinea la necessità di elaborare dei principi e delle norme etiche che possano valere per tutti e non solo per una parte della società o per una certa comunità morale-religiosa.

Inoltre, esistono delle impostazioni religiose che fanno specifico riferimento alla qualità dell'esistenza e sostengono la tesi della disponibilità della vita umana. È il caso, ad esempio, dei cristiani valdesi che, nelle questioni del fine vita, sostengono che non esiste alcun valido motivo per costringere una persona a prolungare una sofferenza che egli reputa inutile e disumana. Oltre a distinguere la vita biologica da quella biografica, i valdesi affermano che quando la vita biografica cessa o diventa intollerabile, deve essere presa in considerazione l'eventualità di porre termine alla vita biologica.

§ 2. Rilevanza del benessere nell'etica della disponibilità della vita

Le discussioni bioetiche sono dunque caratterizzate dallo scontro e dal disaccordo tra coloro che sostengono la non disponibilità della vita, e coloro che riconoscono all'uomo la possibilità di disporre della propria esistenza.

Soffermando l'attenzione sulle posizioni che difendono la disponibilità della vita è possibile affermare, come si è mostrato, che il fulcro su cui poggiano le argomentazioni di questi filosofi ruota intorno alla qualità della vita.

Dal punto di vista teorico le questioni centrali in relazione alla nozione di qualità della vita riguardano la definizione del concetto e la natura del metro di valutazione: come bisogna intendere l'espressione *qualità della vita*? Come è possibile aumentare il livello della qualità della vita? Questi problemi sono messi in luce all'interno di diversi lavori che trattano di bioetica.²⁷

Leggendo e analizzando alcune riflessioni filosofiche sulla bioetica, appare evidente che ci si addentra nella stessa questione che ho preso in esame all'interno della presente ricerca: che cos'è il benessere? Cosa incrementa il benessere dell'individuo? Per questa ragione ritengo opportuno approfondire la questione, dimostrando innanzitutto l'effettiva analogia dei concetti²⁸ e, infine, mettendo in luce sia la possibile utilità di usare il termine benessere nelle teorie della disponibilità della vita, sia il vantaggio di

27 Cfr. ad esempio: E. Lecaldano, *L'etica teorica e la qualità della vita*, in «Rivista di filosofia», 1/2001, aprile, Il Mulino, Bologna, pp. 11-15; E. Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, op. cit., pag. 245; G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pp. 74-76; S. F. Magni, *Bioetica*, op. cit., pag. 42.

28 Mi riferisco, ovviamente, ai concetti di benessere e di qualità della vita.

assumere la teoria mista nella formulazione di Sen per difendere delle posizioni che mirano a considerare la qualità della vita.

§ 2.1. Benessere e qualità della vita: il significato

Nella seconda metà del XX secolo la nozione di qualità della vita è stata utilizzata sia nella discussione pubblica in merito a diverse questioni etiche, sia all'interno della letteratura filosofica, medica e delle scienze sociali.²⁹

Come ho precisato all'interno del primo capitolo,³⁰ nel presente lavoro espressioni come *benessere*, *star bene*, *buona qualità della vita* sono considerate sinonimi. Tale scelta l'ho motivata partendo dalla precisazione che il significato ultimo della parola *benessere* resta vago e indefinito. La sua definizione esplicativa è ampia ed è indicabile come *ciò che è buono per l'individuo che sta vivendo quella vita*. Cosa sia da considerare buono per il soggetto muta, come si è visto, in base all'accezione datagli dai differenti ambiti di studio e dalle diverse posizioni sostenute all'interno di essi.

Dato che il benessere è determinato analizzando i parametri ritenuti fondamentali per valutare lo star bene del soggetto, è chiaro che quando si affronta la questione del benessere in ambito filosofico – e non solo – si tratta di mettere in luce cosa rende la vita migliore per l'individuo che sta vivendo quella precisa esistenza e, quindi, di valutare il grado di qualità della vita dell'interessato. Per queste ragioni, le espressioni *benessere* e *qualità della vita* coinvolgono gli stessi concetti; entrambe sono volte a considerare cosa è meglio per la persona, cosa è da concepire come il bene, o parte del bene, riguardante l'individuo considerato.

L'equivalenza dei due concetti è ravvisabile anche leggendo alcuni contributi.

Fornero, ad esempio, già nel ricordare che la bioetica laica fa propria una tesi aristotelica, ripresa da Seneca, secondo cui «non è un bene il vivere, ma il vivere bene», associa la nozione cardine dell'etica della disponibilità della vita (la qualità) al benessere; inoltre, equipara chiaramente i due termini scrivendo che la bioetica laica «afferma che non è la vita *in quanto tale* [...] a possedere pregio, bensì la *qualità* (o il

29 Cfr. i saggi raccolti nel volume a cura di M. C. Nussbaum, A. K. Sen, *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993, dove è possibile riscontrare un'ampia presenza di giudizi in merito alla qualità della vita sia nella medicina, sia nelle scienze sociali.

30 Cfr. Capitolo primo e nota 15 (sempre del capitolo primo).

ben-essere) della vita»³¹.

Anche in *Bioetica* di D'Antuono è possibile trovare un passaggio in cui si comprende l'uguaglianza semantica delle nozioni. Dalle parole dell'autrice, infatti, appare evidente che il concetto di qualità della vita è affrontato esattamente come quello di benessere: in entrambi i casi si tratta di rintracciare ciò che è buono (o bene) per l'individuo. D'Antuono, infatti, sostiene che «in forza del principio della qualità della vita il valore della vita umana è individuato a partire dal livello di “bene” di cui questa può avvalersi. Non la vita in sé, ma la sua configurazione per il singolo vivente in relazione alla propria, personale idea di bene, costituisce il criterio dirimente di valutazione»³².

Un altro esempio che mette in luce l'identità dei concetti è riscontrabile nell'articolo *L'etica teorica e la qualità della vita* di Lecaldano. Qui l'autore, per rispondere alla domanda «che cosa conta per la qualità della vita?», presenta alcune teorie che vengono affrontate anche dai teorici del benessere (come l'edonismo e la teoria della soddisfazione delle preferenze), ponendo l'accento sulle stesse peculiarità.³³ Questa modalità di approccio ritengo sia un'ulteriore dimostrazione del fatto che comprendere quali sono i beni più significativi per accrescere la qualità della vita e capire quali sono i beni coinvolti nell'incremento del benessere è la stessa cosa, proprio perché i concetti possiedono lo stesso significato.

Alla luce di queste considerazioni, credo che l'utilizzo del termine *benessere* (per come è stato definito nel presente lavoro) all'interno dell'etica della disponibilità della vita (o della qualità della vita) sia non solo fattibile, ma anche di facile realizzazione, in quanto qualunque sia la posizione specifica presa in esame, si tratta sempre di mettere in evidenza ciò che è meglio per l'individuo. Come ho scritto poco sopra, le espressioni *qualità della vita* e *benessere* sono sinonimi perfettamente intercambiabili, in quanto possiedono il medesimo significato.

Non ritengo sia corretto affermare che è meglio utilizzare una nozione piuttosto che l'altra, perché i due termini hanno un'identità sostanziale di significato. L'unico vantaggio possibile è indicabile nelle situazioni reali e pratiche, quando ci si cala

31 G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 74. Scrivendo *ben-essere* Fornero si riferisce al termine *well-being*.

32 E. D'Antuono, *Bioetica*, op. cit., pag. 16.

33 E. Lecaldano, *L'etica teorica e la qualità della vita*, op. cit., pp. 11-15. Del tutto simile è l'argomentazione di Fornero che scrive: «Nell'ambito della cultura contemporanea l'idea di qualità della vita [...] è stata oggetto di svariate interpretazioni, riconducibili a tre paradigmi filosofici di base: le teorie *edonistiche*, le teorie delle *preferenze* e le teorie *perfezioniste*». G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 74.

all'interno dei singoli casi bioetici. In quei frangenti ci troviamo in contesti multidisciplinari, in cui è più probabile che venga utilizzato il termine *benessere*, rispetto a *qualità della vita*. Pensiamo, ad esempio, alla medicina, oppure alle singole persone che descrivono ciò che è meglio per loro: è molto più probabile che ne parlino in termini di benessere, rispetto che in termini di qualità della vita.

Per queste ragioni, ritengo che lo studio effettuato circa il significato di benessere presentato nel primo capitolo possa essere rilevante per l'etica della disponibilità della vita: innanzitutto può essere utilizzato per fare chiarezza circa un concetto cardine della teoria (la qualità della vita); inoltre, potrebbe permettere di semplificare il ragionamento all'interno di alcuni campi di indagine specifici, come quello della medicina e del fine vita.

§ 2.2. Teoria mista del benessere ed etica della qualità della vita

Avendo assunto e dimostrato che le espressioni qualità della vita e benessere possono a buon diritto essere considerate sinonimi, è facile rendersi conto di come l'analisi affrontata nella seconda parte di questo lavoro possa essere applicata senza difficoltà all'ambito dell'etica della disponibilità della vita. Esattamente come le ricerche svolte in merito al significato del concetto di benessere valgono anche per la nozione di qualità della vita, così lo studio effettuato sulle diverse teorie del benessere risulta applicabile all'individuazione circa che cosa conta per la qualità della vita.

Come si è visto, nell'etica della disponibilità della vita è centrale la nozione di *qualità* per quanto riguarda le scelte sulle questioni relative alla propria esistenza. Per star bene una persona deve poter essere libera ed autonoma di decidere come poter incrementare la propria qualità della vita. Per quanto le varie concezioni dell'etica della qualità della vita siano spesso profondamente diverse tra loro, tutte fanno dunque appello alla libera scelta dell'interessato e danno, seppur in modi differenti, spazio alla libertà.

Una concezione siffatta riconosce la possibilità di dare valori diversi alle vite delle persone, dipendentemente dalla loro particolare individualità e dal loro carattere; per i teorici della disponibilità della vita i soggetti hanno l'esigenza di attribuire valore alla propria esistenza a seconda degli esiti delle proprie decisioni. Possiamo immaginare il

caso di una persona che decide consapevolmente di rifiutare una terapia che le salverebbe la vita ma, al contempo, la renderebbe invalida; nell'esempio proposto prolungare l'esistenza diminuirebbe il livello di benessere dell'interessato: il soggetto incrementa il proprio benessere scegliendo di accorciare la propria vita, perché in questo modo può vivere il tempo che ha a sua disposizione nel pieno delle proprie capacità. In questo caso, come in molti altri, appare evidente come sia indispensabile lasciare all'interessato l'opportunità di prendere delle decisioni per se stesso, in accordo con la propria personalità, la propria coscienza, le proprie credenze e convinzioni. Del resto, nell'esempio proposto, è possibile che un altro individuo trovandosi nella stessa situazione descritta scelga l'opzione opposta.

Per tutte queste ragioni, ritengo che la teoria mista del benessere nella formulazione di Sen possa essere un'ottima proposta per rispondere sia alla questione *che cosa incrementa la qualità della vita*, sia per trovare delle effettive soluzioni ai problemi bioetici concreti.³⁴

L'approccio delle capacità di Sen, come ho mostrato all'interno dell'ottavo capitolo, indicando il benessere come uno stato personale, impossibile da determinare in modo oggettivo, rispetta completamente l'esigenza che le teorie della disponibilità della vita hanno: permettere al singolo individuo di scegliere cosa e come incrementare la propria qualità della vita. Inoltre, sostenere la necessità di lasciare completa apertura nella determinazione di ciò che è bene per il singolo, sottolineando che nessuno può ergersi a giudice della vita di un altro, permette di evitare il paternalismo. Ciò soddisfa le richieste di molti autori libertari presenti nel dibattito bioetico della qualità della vita.

L'aspetto oggettivo della teoria di Sen, invece, rende possibile considerare le situazioni pratiche e reali che ci si trova davanti nelle questioni di bioetica umana. L'autore tiene molto in considerazione sia la possibilità che una persona possa trovarsi nelle condizioni di non sapere quello che è meglio per lui, sia la presenza di alcune caratteristiche oggettive comuni, generalmente, in tutte le persone. Questo è molto utile, ad esempio, in situazioni come quelle del fine vita.

Pensando all'eutanasia, l'approccio delle capacità di Sen permetterebbe di:

1. postulare delle condizioni oggettive, sia perché prevede di analizzare le

³⁴ Ovviamente, sempre per analogia, sostengo che le altre concezioni miste, le posizioni soggettiviste e quelle oggettiviste risulterebbero non soddisfacenti per le stesse ragioni che si sono incontrate nell'analisi del benessere.

circostanze a prescindere dal singolo interessato, sia grazie alla formulazione di alcune specifiche capacità;

2. ovviare alla possibilità che il paziente scelga l'applicazione dell'eutanasia a causa della mancanza di informazioni o per soddisfare una preferenza adattiva;
3. chiarire quale sia il benessere del malato;
4. permettere al medico di poter sostenere che agisce per il benessere del paziente anche nel caso in cui gli procuri la morte;
5. rispettare la libera scelta del malato;
6. ripensare al rapporto tra medico e paziente, sempre attraverso la strutturazione di precise capacità, per evitare forme di paternalismo.

Un ragionamento simile può essere fatto per il suicidio assistito e si potrebbero pensare altre possibili applicazioni della teoria in diversi casi di bioetica umana in cui sono coinvolte la medicina e le biotecnologie.

Conclusioni

La presente ricerca ha indagato e analizzato il concetto di benessere mettendo in luce la sua rilevanza in ambito etico e bioetico.

La vastità della nozione ha reso necessario scegliere alcuni campi su cui focalizzare l'attenzione. Tuttavia, trattandosi di una tematica multidisciplinare che ricopre significati diversi e peculiari in molteplici ambiti, sarebbe possibile ampliare l'analisi ed effettuare molte altre riflessioni. La ricerca può essere estesa alla politica, ad altri campi dell'etica e della medicina, all'economia, alla teoria della scelta sociale, alla psicologia.

In ambito politico, nell'ottica di una società che reputi importante strutturare politiche pubbliche che mirino all'incremento del benessere degli individui ciò che sembra possibile fare è stabilire delle capacità fondamentali, garantirle e intervenire attraverso un'adeguata informazione capace di dare al soggetto tutti gli strumenti per poter prendere la decisione che reputa buona per lui. Ciò mostra la rilevanza della presente ricerca anche per una riflessione circa una teoria politica normativa che voglia dare un valore legittimo al benessere. In questa ottica, sarebbe interessante iniziare una nuova ricerca che miri ad individuare quali sono le “grounding properties” del benessere, mostrando per quale ragione è determinante considerare la qualità della vita di una persona quando si formula una teoria normativa, sia essa etica o politica. In questo lavoro si è sottolineata l'esigenza di considerare la libertà e l'autonomia della persona. Un ulteriore approfondimento permetterebbe di dimostrare *perché* è indispensabile dare spazio alla libertà, chiarirebbe quali sono le basi che ci portano ad affermare che un soggetto deve poter avere la libertà di scelta. Forse perché le persone sono da trattare come punti d'origine di fini? Questa ulteriore ricerca potrebbe permettere di assegnare, di riflesso, determinate proprietà al benessere, conferendogli delle implicazioni normative e rendendo indispensabile considerare la qualità della vita all'interno delle politiche pubbliche.

In ambito etico, il lavoro potrebbe essere ampliato all'etica animale, dove una

riflessione su come concepire il benessere risulta indispensabile per regolare il trattamento degli animali non umani. In tutte le parti del mondo la vita degli animali è influenzata dalle scelte e dall'attività dell'uomo; questo spesso priva le specie non umane di un'esistenza dignitosa. Il criterio di interpretazione del benessere animale maggiormente seguito nel movimento animalista si basa sul possesso delle cinque libertà fondamentali: libertà dalla fame, libertà di fruire di un ambiente adeguato, libertà dal dolore e dalla malattia, libertà di espressione comportamentale, libertà dalla paura (condizioni individuate già nel 1965, nel rapporto della commissione di indagine sull'allevamento animale istituita dal governo britannico: il cosiddetto Rapporto Brambell). Tuttavia vi sono altre proposte. Nussbaum, in *Beyond «compassion and humanity»: justice for nonhuman animals*,¹ sviluppa il proprio approccio in relazione al problema di una giustizia in grado di andare oltre le barriere di specie, proponendo un modello teorico che consideri la dignità degli animali e fornisca le basi adeguate per i loro diritti morali. La filosofa estende agli animali la considerazione di una lista di capacità fondamentali, in modo da permettere anche alle altre specie di godere di una vita fiorente. La definizione data nel presente lavoro al concetto di benessere può essere applicata senza difficoltà anche alle altre specie; per quanto riguarda la specificazione normativa, invece, bisognerebbe considerare le diverse concezioni ampliando il campo di indagine, per poi individuare quale possa essere la teoria del benessere migliore nel momento in cui non è l'uomo al centro dell'interesse.

In ambito economico, la rilevanza di uno studio circa il benessere è resa evidente dalle politiche di *Welfare State* e dalle analisi focalizzate sulle funzioni di scelta sociale. Infine, in psicologia sarebbe opportuno soffermarsi sulla considerazione data al benessere per comprendere i comportamenti dell'individuo e dare significato alle riflessioni circa il determinismo psichico e il libero arbitrio.

¹ Cfr. M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, op. cit., capitolo VI.

Ringraziamenti

Sono riconoscente ad alcune persone che hanno, a loro modo, contribuito al mio *benessere* durante la stesura di questo lavoro e nel corso della mia vita.

Ringrazio il Professor Magni per i proficui confronti, per avermi seguita durante tutto il percorso e, particolarmente, per aver lasciato che sviluppassi liberamente questa ricerca.

Ringrazio il Professor Fonnesu per l'ausilio negli intoppi avuti durante il dottorato, ma soprattutto perché è grazie a lui che ho potuto scoprire e coltivare la mia passione per la filosofia morale.

Ringrazio il Professor Carter per avermi aiutata a vedere alcuni aspetti in ambito politico; dai nostri confronti sono partite importanti riflessioni.

Un abbraccio a mio marito Pietro che ha sopportato le mie assenze, comprendendo quanto fosse importante per me questo lavoro. Grazie anche per aver pazientemente ascoltato alcuni miei ragionamenti, condividendo anche questo capitolo della mia vita.

Ringrazio con amore mio padre, per la sua presenza certa e costante; mia madre, per la dolcezza e la tranquillità che sa donarmi; mia sorella, per tutte le nostre conversazioni, i momenti insieme e la gioia che mi dà. Le mie radici le devo a loro e, per questo, un *grazie* non basta.

Un bacio a Maria Teresa, una suocera splendida, e un *grazie* speciale a tre amici: Luca, che da bravo fratello acquisito ricorda i miei passi e segue le mie riflessioni; Rita, che mi è sempre timidamente vicina; Licia, che con grazia e criterio partecipa agli avvenimenti della mia vita.

Grazie anche a due amici e colleghi di dottorato: Fabio e Carlo. In questi anni ci siamo confrontati e confortati, dandoci supporto e condividendo i progressi fatti nelle rispettive ricerche e nelle rispettive vite. È stato un piacere avervi accanto.

Un ringraziamento importante ad alcuni membri della Scuola di Psicanalisi Freudiana di cui faccio parte, in particolare a Franco Baldini: il nuovo modo con cui ho affrontato questo percorso, e molto altro, lo devo a voi.

Parte di questa ricerca l'ho scritta pensando alle vicissitudini, alle malattie e alle perdite che hanno colpito la mia famiglia in questi anni; ma, per quanto anche per questo io sia debitrice, un *grazie* è proprio fuori luogo: ci auguro di stare bene.

Dedico questa tesi alla memoria di mia nonna Angela: lei, senza tante ricerche, sapeva cosa incrementa la qualità della vita. Perdendo lei ho perso una fonte importante del mio benessere.

Bibliografia

Acocella Nicola

- *Economia del benessere. La logica della politica economica*, Roma, Carocci, 2002.

Aristotele

- *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2000.

Balint Michael

- *The Doctor, His Patient and the Illness*, 2002; trad. it. di C. Ranchetti Medico, *paziente e malattia*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2014.

Beauchamp Tom L., Childress James F.

- *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1979; trad. it. di S. Buonazia *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze, 2009.
- *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Beckman H. B., Frankel H. M.

- *The effect of physician behaviour on the collection of data*, in «Annals of Internal Medicine», 101, 1984, pp. 692-696.

Bentham Jeremy

- *Introduction to the principles of morals and legislation*, Londra, 1789; trad. it. di S. Di Pietro, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino, 1998.

Berlin Isaiah

- *Two Concepts of Liberty*, in Id. *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969; trad. it. di M. Santambrogio *Due concetti di libertà*,

Milano, Feltrinelli, 2000.

Brandt Richard Booker

- *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

Buchanan Allen E., Brock Dan W.

- *Deciding for Others. The Ethics of Surrogate Decision Making*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Budiansky Stephen

- *If a Lion Could Talk: Animal Intelligence and the Evolution of Consciousness*, Free Press, 1998; trad. it. di M. Sampaolo *Se un leone potesse parlare. L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*, Baldini&Castoldi, Milano, 1998.

Carter Ian, Ricciardi Mario (a cura di)

- *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Carter Ian

- “Positive and Negative Liberty”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative>, marzo 2012.

Cattorini Paolo

- *Terapia e parola. Il rapporto medico-paziente come nucleo essenziale della prassi medica*, in «Medicina e Morale», 1985, 4, pp. 781-799.

Cohen Gerald Allan

- *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities*, in Id. M. Nussbaum e A. Sen (a cura di), *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 9-29.

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione «Donum Vitae»*, 22 febbraio 1987, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pag. 5.

Costituzione dell'Organizzazione mondiale della Sanità, 1948.

Crisp Roger

- *Well-Being*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/well-being/>>, First published Tue Nov 6, 2001; substantive revision Tue Dec 9, 2008.

D'Antuono Emilia

- *Bioetica*, Guida editori, Napoli, 2003.

Delle Fave Antonella (a cura di)

- *La condivisione del benessere. Il contributo della Psicologia Positiva*, Franco Angeli, Milano, 2007.

De Sade Donatien Alphonse François

- *La Philosophie dans le boudoir*, 1795; trad. it. di L. Binni *La filosofia nel boudoir*, Garzanti, Milano, 2004.

Di Blasi Fulvio

- *John Finnis*, Phronesis, Palermo, 2008.

Dworkin Gerald

- *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- “Paternalism”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism>, giugno 2014.

Dworkin Ronald

- *Equality of Welfare*, in «Philosophy and Public Affairs», Vol. 10, N. 3, 1981, pp. 185-246.
- *Life's Domination. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Alfred A. Knopf, New York, 1993; trad. it. di C. Bagnoli *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994.

Elster Jon

- *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; trad. it. di F. Elefante *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano, 1987.

Engelhardt Hugo Tristram JR

- *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1986; trad. it. di M. Meroni *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano, 1999.

Epicuro

- *Lettera a Meneceo*, in Id. *Opere*, Einaudi, Torino, 1960.

Feinberg Joel

- *Autonomy*, in Id. Christman John Philip (a cura di), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, New York, 1989, pp. 27-53.

Feldman Fred

- *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, N. 3, Novembre 2002, pp. 604-628.
- *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties, And Plausibility of Hedonism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- *What we Learn from the Experience Machine*, in Id. John Meadowcroft and Ralf Bader (a cura di) *The Cambridge Companion to Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press, 2011.

Finnis John Mitchell

- *Natural Law, Natural Right*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Finnis John Mitchell, Grisez Germain, Boyle Joseph

- *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, in «The American Journal of Jurisprudence», 32/1987.

Fletcher Guy

- (curato da), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, Routledge, Abingdon, 2016.
- *The Philosophy of Well-Being. An Introduction*, Routledge, Abingdon, 2016.

Fonnesu Luca

- *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Carocci, Roma, 2006.

Foot Philippa

- *Euthanasia*, in «Philosophy & Public affairs», Vol. 6, N. 2, 1977, pp. 85-112; trad. it. *Eutanasia*, in Id. G. Ferranti e S. Maffettone (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori Editore, 1992, pp. 81-111.

Fornero Giovanni

- *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano, 2005

Giovanni Paolo II, *Evangelium Vitae*, 25 marzo 1995.

Gillon Raanan

- *Philosophical Medical Ethics*, John Wiley & Sons, Chichester, 1985.

Glover Jonathan

- *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977.

Gray John N.

- *On Negative and Positive Liberty*, 1980; trad. it. *Sulla libertà negativa e positiva*, in I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp.43-74.

Griffin James

- *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Clarendon Paperbacks, Oxford, 1986.
- *Replies*, in Id. Crisp Roger, Hooker Brad (a cura di), *Well-being and Morality*.

Essays in Honour of James Griffin, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 281-313.

- *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Groopman Jerome

- *The Anatomy of Hope. How People Prevail in the Face of Illness*, 2004; trad. it. *Anatomia della speranza. Come reagire davanti alla malattia*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.

Hare Richard Mervyn

- *Moral thinking. Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, New York, 1981; trad. it. di S. Sabattini, *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, Il Mulino, Bologna, 1989.

Heathwood Christopher

- *The Problem of Defective Desires*, in «Australasian Journal of Philosophy», Vol. 83, n. 4, Dicembre 2005, pp. 487-504.
- *Desire Satisfactionism and Hedonism*, in «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», Vol. 128, N. 3, aprile 2006, pp. 539-563.
- *Welfare*, in Id. *Routledge Companion to Ethics*, edito da J. Skorupski, Routledge, Abingdon, 2010, pp. 645-655.
- *Subjective Theories of Well-Being*, in Id. B. Eggleston and D. Miller (edito da), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge University Press, 2014, pp. 199-219.

Hittinger Russell

- *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987.

Hobbes Thomas

- *Leviathan*, 1651; trad. it a cura di A. Pacchi, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Hume David

- *Of Suicide*, 1755; trad. it. a cura di E. Lecaldano, *Sul suicidio*, in Id. *Opere filosofiche*, III, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 585-594.

Hurka Thomas

- *The Well-Rounded Life*, in «The Journal of Philosophy», Vol. 84, N. 12, dicembre 1987, pp. 727-746.
- *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Jonsen Albert R., Siegler Mark, Winslade William J.

- *Clinical Ethics. A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, 1982; trad. it. *Etica clinica. Un approccio pratico alle decisioni etiche in medicina clinica*, The McGraw-Hill Education, Milano, 2003.

Kant Immanuel

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; trad. it. di Pietro Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in id. Pietro Chiodi (a cura di), *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, Torino, UTET, 2006.

Keenan James F.

- *The Concept of Sanctity of Life and its Use in Contemporary Bioethical Discussion*, in Id. K. Bayertz (a cura di), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1996, pp. 1-18.

Kuhse Helga

- *The Sanctity-of-life Doctrine in Medicine. A Critique*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Lecaldano Eugenio

- *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- *L'utilitarismo liberale di John Stuart Mill*, in Id. J. S. Mill, *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 1999, pp. 7-19.
- *L'etica teorica e la qualità della vita*, in «Rivista di filosofia», 1/2001, aprile, Il Mulino, Bologna, pp. 7-29.

- *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

MacCallum Gerald

- *Negative and Positive Freedom*, 1967; trad. it. *Libertà negativa e positiva*, in I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 19-42.

Maffettone Sebastiano

- *Etica pubblica*, in De Nardis Paolo (a cura di), *Rapporto annuale 2010. L'etica pubblica oggi in Italia: prospettive analitiche a confronto*, Apes, Roma, 2011, pp. 47-78.

Magni Sergio Filippo

- *Capacità, libertà e diritti: Amartya Sen e Martha Nussbaum*, in «Filosofia politica», N. 3 (2003), pp. 497-508.
- *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Carocci, Roma, 2005.
- *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- *Bioetica*, Carocci, Roma, 2011.

Mainardi Danilo

- *Nella mente degli animali*, Cairo Editore, Milano, 2006.
- *L'intelligenza degli animali*, Cairo Editore, Milano, 2010.

Mangini Michele

- *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, Bruno Mondadori, Milano, 2004.

Marchesini Roberto

- *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Gruppo Perdisa Editore, Bologna, 2008.

Marcum James A.

- *An Introductory Philosophy of Medicine: Humanizing Modern Medicine*, Springer, Holland, 2008.

Marx Karl

- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Dietz, Berlin, 1867; trad. it. di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1997.

Mill John Stuart

- *On Liberty*, 1859; trad. it. *La libertà*, in Id. *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 1999.
- *Utilitarianism*, in «Fraser's Magazine», ottobre, novembre, dicembre 1861; trad. it. sulla quarta ed. del 1871 di E. Mistretta, *L'utilitarismo*, in Id. *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 1999, pp. 229-327.

Miller David

- *Human Rights, Basic Needs, and Scarcity*, in «Working Paper Series», Maggio 2007; trad. it. di M. C. La Barbera, *Diritti umani, bisogni fondamentali e scarsità*, in «Ragion pratica», 2/2007, pp. 433-448.

Moore Andrew

- *Objective Human Goods*, in Id. R. Crisp, B. Hooker (a cura di), *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 75-89.

Mordacci Roberto

- *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Nozick Robert

- *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974; trad. it. di G. Ferranti, *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano, 2000.

Nussbaum C. Martha

- *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2000; trad. it. Di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge Mass.-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 2011; trad. it. di R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, Il Mulino, Bologna, 2012.

Nussbaum C. Martha e Sen Amartya Kumar (a cura di)

- *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993.

Oppenheim Felix E.

- *Political Concepts. A Reconstruction*, University of Chicago Press, Chicago, 1981; trad. it. di S. Lombardo, *Concetti politici. Una ricostruzione*, Il Mulino, Bologna, 1985.

Ottawa Charter for Health Promotion, Ottawa, 1986.

Pagnini Alessandro (a cura di)

- *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma, 2010.

Parfit Derek

- *What Makes Someone's Life Go Best?*, Appendice I, in Id. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984; trad. it. di R. Rini, *Cos'è che fa sì che la vita di una persona vada nel migliore dei modi?*, Appendice I, in Id. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 624-636.

Pigou Arthur Cecil

- *The Economics of Welfare* (1920), Macmillan and co., Londra, 1932; tr. it. di M. Einaudi, *Economia del benessere*, UTET, Torino 1968.

Platone

- *Critone*, Oscar Mondadori, Milano, 1987.
- *Gorgia*, Bompiani, Milano, 2001.
- *Eutidemo*, Bompiani, Milano, 2015.
- *La Repubblica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1994.

Qizilbash Mozaffar

- *The Concept of Well-Being*, in «Economics and Philosophy», N. 14, 1998, pp. 51-17.

Quong Jonathan

- *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Rachels James

- *The end of life. Euthanasia and morality*, Oxford University Press, New York, 1986; trad. it. di P. Garavelli *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Sonda, Torino, 1989.

Railton Peter

- *Facts and Values*, in «Philosophical Topics», Vol. 14, N. 2, 1986, pp. 5-31.
- *Taste and Value*, in Id. R. Crisp, B. Hooker (a cura di), *Well-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 53-74.

Rawls John

- *A Theory of Justice*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1971; trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2009.

Reichlin Massimo

- *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002.

Sandel Michael

- *Justice. What's the right thing to do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2009; trad. it. di T. Gargiullo, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano, 2010.

Scanlon Thomas Michael

- *Value, Desire, and Quality of Life*, in Id. M. Nussbaum e A. Sen (a cura di), *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 185-200.
- *The Status of Well-Being*, in «Tanner Lectures on Human Values», Vol. 16, 1996, pp. 91-143.

Scarpelli Uberto

- *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998.

Sen Amartya Kumar

- *The Living Standard*, in «Oxford Economic Papers», 36, 1984b, pp. 74-90.
- *The Standard of Living: Lecture 1 Concepts and Critiques*, in Id. G. Hawthorn (a cura di), *The Standard of Living*, The Tanner Lectures, Cambridge, 1985, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 1-19; trad. it. a cura di L. Piatti *Il tenore di vita: prima conferenza. Concetti e critiche*, in Id. *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Venezia, 1993, pp. 27-58.
- *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «The Journal of Philosophy», Vol. 82, N. 4, 1985, pp. 169-221.
- *The Concept of Well-Being*, in Id. *Essays on Economic Progress and Welfare. In honour of I. G. Patel*, Oxford University Press, Oxford, 1986, pp. 174-192.
- *Individual Freedom as a Social Commitment*, in «The New York Review of Books», 14 giugno, 1990; trad. it. di C. Scarpa *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford, 1992; trad. it. di A. Balestrino e G. M. Mazzanti *La disegualianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- *Capability and Well-being*, in Id. M. Nussbaum e A. Sen (a cura di), *The Quality of life*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 30-50.

- *The Idea of Justice*, Penguins Books, Londra, 2009; trad. it. L. Vanni *L'idea di giustizia*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2010.

Seneca Lucio Anneo

- *De vita beata*; in Id. *Dialoghi morali*, trad. it. di G. Manca, Einaudi, Torino, 1995, pp. 117-193.

Sgreccia Elio

- *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.

Shils Edward

- *The Sanctity of Life*, in Id. AA.VV., *Life or Death: Ethics and Options*, University of Washington Press, Seattle-London, 1986.

Sidgwick Henry

- *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londra, 1874; trad. it. di M. Mori *I metodi dell'etica*, Il saggiatore, Milano, 1995.

Singer Peter

- *Practical Ethic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; trad. it. *Etica Pratica*, Napoli, Liguori, 1989.
- *Rethinking Life and Death. The Collapse or our Traditional Ethics*, The Text Publishing Company, Melbourne, 1994; trad. it. di S. Rini *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano, 1996.
- *Writings on an Ethical Life*, New York, Ecco Press, 2000; trad. it. di S. Rini, S. Romano, E. Ferrer *La vita come si dovrebbe*, Milano, il Saggiatore, 2001.

Spinsanti Sandro (Ed.)

- *Documenti di deontologia e etica medica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1985.

Sumner Leonard Wayne

- *Something in Between*, in Id. R. Crisp, B. Hooker (a cura di), *Weel-being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 1-19.

Taylor Charles

- *What's Wrong with Negative Liberty*, 1979; trad. it. *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 75-99.

Thaler Richard H., Sunstein Cass R.

- *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, 2008; trad. it. di A. Oliveri *Nudge. La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Veyne Paul (a cura di)

- *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, Éditions Robert Laffont, S.A., Parigi, 1993; trad. it. di A. Panciera *Seneca*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Wulff Henrik R., Pedersen Stig Andur, Rosenberg Raben

- *Phiposophy of Medicine*, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1986; trad. it. di A. Parodi *Filosofia della medicina*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995.

Zannini Lucia

- *Medical humanities e medicina narrativa. Nuove prospettive nella formazione dei professionisti della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.