



Per Maria Moneti



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

PREFAZIONE

Maria Moneti è stata una studiosa, pensatrice e intellettuale italiana. Nata ad Arezzo, figlia di un insegnante di filosofia, Maria Moneti si formò a Firenze e a Parigi sotto la guida di studiosi autorevoli come Cesare Luporini, Eugenio Garin e Roland Barthes, del quale poté seguire le lezioni nel semestre autunnale del 1967. I suoi interessi hanno sempre gravitato nell'ambito della filosofia morale, nell'accezione però più ampia dell'espressione: fu studiosa dell'Illuminismo, di Voltaire (del quale curò alcune riuscite edizioni per Garzanti) e di Rousseau; del socialismo utopista e di Charles Fourier in particolare (al quale dedicò la sua prima monografia, *La meccanica delle passioni: studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*, che le valse il Premio Viareggio opera prima nel 1979); poi di Hegel, che sarebbe diventato il 'suo' autore, l'autore della maturità; e infine di etica contemporanea e bioetica. C'è tuttavia un centro teorico saldamente coerente, per chi conosce l'opera e la personalità di Maria Moneti, che tiene legati questi interessi, riassumibile in una domanda o, forse meglio, in un orizzonte unitario di ricerca e cioè: quanto di quella radicale «promessa di felicità» implicita nella rivoluzione cristiana abbiamo il diritto di attenderci

che si realizzi dentro la storia e dentro la nostra vicenda di singoli?

È appunto il problema moderno del «diritto alla felicità», di quella teodicea della storia definitasi per la prima volta con Rousseau e che proseguirà oltre per le due strade del socialismo utopista e (anche se in via più implicita) del marxismo, ma che già Hegel aveva duramente criticata. Tema, questo della felicità, che, negli anni in cui i sistemi comunisti crollavano e con loro la speranza mai venuta del tutto meno di una alternativa radicale alle società di mercato, riappariva inaspettatamente sotto le vesti inedite, non più immediatamente politiche (benché bisognose di una normazione giuridica e quindi anche di un dibattito politico approfondito) delle tecnologie della vita; per cui adesso la stessa questione, nella nuova forma, suonava (e suona ancora oggi per ciascuno di noi): fino a che punto possiamo vantare un diritto alla manipolazione della nostra natura biologica in nome del nostro desiderio di felicità? È questo, credo, per chi l'ha conosciuta, il tema profondo che connette, talvolta esplicitamente, talvolta per vie più sotterranee, gli interessi scientifici e anche letterari di Maria Monetti: quanto spazio c'è, quanto possiamo ricavarci e attenderci ragionevolmente di raggiungere, per la felicità nella storia dell'uomo e nella nostra vicenda di singoli, se lasciamo tra parentesi l'idea di una felicità compensativa ultraterrena? Tema, come si vede, perfettamente a cavallo tra filosofia morale e filosofia della storia.

Questo piccolo volume raccoglie gli interventi di quattro studiosi, i quali, ciascuno dal proprio punto di vista, trattano del lavoro scientifico di Maria Monetti: il prof. Biasutti prendendone in esame gli scritti su Hegel, in particolare sul problema del 'soggetto', il prof. Lecaldano e il dott. Galletti soffermandosi su temi di teoria etica con-

temporanea e di bioetica, la prof.ssa Toraldo tracciando una più ampia panoramica della sua traiettoria di studiosa e di intellettuale. Ma prima ancora che per l'ambito degli interessi, così bene e finemente illuminati, d'altronde, da ciascuno di questi studiosi, a me sembra che proprio nelle loro persone si riflettano in questa particolare occasione alcuni elementi di fondo della personalità di Maria Moneti: il suo desiderio sempre vivissimo di un colloquio teorico continuo e approfondito con i colleghi; da questo punto di vista Biasutti e Lecaldano rappresentano davvero i due poli teorici tra cui la sua indagine non cessò mai di muoversi, senza – hegelianamente, verrebbe da dire – fermarsi in via definitiva su nessuno dei due, e cioè da una parte il polo della sua formazione cattolica, rimasto così radicato in lei in alcune intuizioni di fondo (dal principio di indisponibilità della vita all'accento posto sulla natura intrinsecamente relazionale della persona) e dall'altra quello dell'approdo laico della sua formazione universitaria e delle sue scelte di donna adulta. Se certamente non avrebbe ritenuto significativa, in termini filosofici, una fondazione tradizionalista e tanto meno dogmatica delle proprie posizioni in ambito morale e di bioetica, al fondo valoriale della cultura cattolica (e alla produzione intellettuale di quell'area) guardò sempre con attenzione e interesse, in particolare quando la prospettiva laica, liberale classica, fondata da ultimo sul «diritto all'autodeterminazione del singolo», le pareva insufficiente a cogliere per intero la gamma e la portata veramente epocali dei nuovi problemi, quelli apertisi appunto con la possibilità di manipolazione tecnica dei corpi e quindi dei destini di vita di ciascuno di noi.

Vi è poi qui testimoniata, attraverso la voce di uno dei suoi più brillanti e, se non sbaglio, del suo più giovane allievo, il dott. Galletti, la passione di Maria Moneti per

l'insegnamento e per i suoi studenti, una passione che era davvero elemento inseparabile del suo lavoro, motivo continuo di stimolo e approfondimento nella ricerca (*docendo disco*, come amava dire sorridendo) e per lei vera donazione di senso, non solo professionale.

Infine ci sono i suoi rapporti di amicizia, di amicizia femminile, in particolare, come fu sempre quello con Monica Toraldo (cugina di suo marito Federico, collega di studi e poi di università), un'amicizia femminile e, credo di poter dire, orgogliosamente femminista, di un femminismo tanto appassionato, quanto avvertito, riflessivo, critico di certe onnipotenze femminili contemporanee (anche, ma non solo, biotecnologicamente fondate), e tuttavia davvero radicato nella sua vicenda di donna e nella sua natura, così straordinariamente indipendente.

Ci sono altri aspetti della personalità di Maria Monetti, che, come è naturale, non vengono illuminati in queste pagine: il suo rapporto con la famiglia d'origine, la sua formazione, il suo lavoro letterario e pedagogico, esterno (ma mai estraneo) alla sua produzione scientifica strettamente intesa. Di questo dirò forse qualcosa io stesso in un futuro spero non troppo lontano.

Adesso ci rimangono le parole, i ricordi e la testimonianza di quelli che la conobbero, la stimarono e le vollero bene. A tutti loro questo libretto è regalato in dono.

TOMMASO CODIGNOLA

PER MARIA MONETI

FRANCO BIASUTTI

MARIA MONETI INTERPRETE DI HEGEL

La testimonianza più antica che conservo di Maria Moneti è la dedica su un estratto del suo saggio *La nozione di «soggetto» in Hegel*¹, dedica che dice: «A Franco Biasutti con amicizia e stima, Maria Moneti». Era l'anno 1981 e poco prima, nel 1979, avevo pubblicato il mio libro *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*². Ciò che avevamo in comune non era soltanto lo stesso autore, ma dentro lo stesso autore, Hegel, anche l'argomento di fondo, ossia il problema della soggettività: in questo modo è cominciata una reciproca amicizia fondata su di una reciproca stima.

Ciò che vorrei fare pertanto in questa sede è presentare Maria Moneti quale interprete di Hegel scegliendo come principale filo conduttore il tema che lei stessa aveva prescelto: il problema del soggetto. Il già citato saggio del 1981 era nato con il proposito di disegnare «una sorta

¹ Cfr. M. Moneti, *La nozione di «soggetto» in Hegel*, in *Filosofia e politica: scritti dedicati a Cesare Luporini*, a cura di F. Cerutti, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 77-94.

² Cfr. F. Biasutti, *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di «Verifiche», 1979.

di carta geografica dei luoghi sistematici» in cui il problema del soggetto veniva trattato nelle opere hegeliane³. In realtà si trattava di qualcosa di più, ossia di una effettiva mappa delle ricorrenze della parola soggetto e dei suoi derivati, secondo un metodo più volte adoperato da Maria, anche in ricerche successive⁴. Questa geografia sistematica ha tuttavia un territorio preferito, la *Fenomenologia dello spirito*, per cui questa opera specifica costituirà la seconda traccia che seguirò nella mia analisi.

Maria Moneti comincia con l'osservare che la nozione di soggetto in Hegel è strutturata in modo tale che di essa non ci si può impadronire una volta per tutte, in quanto esige una ridefinizione continua, in conformità ad ogni contesto speculativo in cui si trova collocata: segno forse che anche per lo stesso Hegel il problema della soggettività costituiva un nodo mai interamente risolto⁵. Ma per quale via si giunge ad individuare il soggetto come problema? L'itinerario è storico e speculativo allo stesso tempo.

A partire dalla rivoluzione scientifica che ha segnato la nascita del pensiero moderno, la filosofia sposta il suo problema fondamentale, dalla critica⁶ dei contenuti illusori del sapere alla critica degli strumenti stessi del conoscere (il senso, l'intelletto, la ragione), per cui l'attenzione si sposta dagli oggetti della conoscenza al soggetto, al problema del conoscere come problema fondamentale: centro dell'indagine diventa pertanto in che modo è

³ Moneti, *La nozione di «soggetto» in Hegel*, p. 77.

⁴ Cfr. ad es. M. Moneti, *Il verbo «arbeiten» e i suoi significati nella prefazione della «Fenomenologia» hegeliana*, «Critica marxista», XXIV (1986), 6, pp. 163-169.

⁵ Moneti, *La nozione di «soggetto» in Hegel*, p. 80.

⁶ «Critica» va intesa qui in senso neutro, come «esame» (cfr. *ibidem*, p. 83).

possibile la conoscenza. Questo spinge a considerare il polo della soggettività come l'unico da cui è ragionevole iniziare; all'opposto, il polo costituito dall'oggettività così come la possibilità di incontro tra i due poli risulta un qualcosa di enigmatico⁷. A partire da queste premesse diventa possibile comprendere che «l'angolo specifico dal quale si pone la Fenomenologia è quello del *sapere*, e più precisamente quello dello scarto tra il sapere apparente e il sapere vero; è quindi in questo senso, e solo in questo, che il polo soggettivo ha una sorta di centralità, anche se critica, nella *Fenomenologia*»⁸. Nel cammino fenomenologico la soggettività è rappresentata dalla coscienza in quanto portatrice del sapere apparente, la quale coscienza si forma e si coltiva attraverso lo «scetticismo automatizzantesi» fino al sapere assoluto. Assunto essenziale della prospettiva hegeliana è tuttavia questo: se esiste un sapere assoluto, non esiste un assoluto non-sapere; ogni forma di *non-sapere* (sapere apparente) è pur sempre una forma di sapere, per quanto povera o unilaterale essa possa essere⁹. Usando un linguaggio non hegeliano ci si può esprimere così: «ogni forma ideologica ha sempre la sua ragion d'essere nella realtà di cui è specchio deformato, sia perché in qualche modo la rispecchia ma anche perché la deforma e nel modo in cui la deforma, anche questo necessario»¹⁰.

Un autorevole interprete di Hegel, Klaus Düsing, ha sostenuto che, da un punto di vista generale, si possono distinguere quattro significati che i termini «soggettività» e «soggettivo» possono assumere in Hegel: 1) il sin-

⁷ *Ibidem*, pp. 82-83.

⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁹ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰ *Ibidem*, p. 93.

golo considerato come accidentale ed arbitrario e come privo di universalità, secondo l'accezione del termine usata nella critica alle rappresentazioni romantiche; 2) la riflessione esteriore ovvero l'intelletto unilaterale, nel senso del punto di vista a cui rimangono ferme le filosofie di Kant e di Fichte; 3) il puro pensiero, il concetto che pensa se stesso, inteso come soggettività unilaterale, che sta di fronte all'oggettività; 4) l'idea pensante, che pensa se stessa in unione con l'oggettività, lo Spirito e Dio considerati come soggettività assoluta¹¹. Accanto a questi significati, Maria Moneti ha posto l'accento nei suoi scritti su di una ulteriore determinazione peculiare della soggettività, quella determinazione che costituisce il tema specifico della *Fenomenologia dello spirito*, ovvero il soggetto come *coscienza*. Il *novum* portato da Maria Moneti su queste tematiche, che consente di andare oltre la classificazione di Düsing, è la individuazione della coscienza come «mondo alla rovescia»¹². La metafora del rovesciamento o della inversione si incontra più volte nei testi hegeliani: nella *Fenomenologia dello spirito* rappresenta una situazione tipica del disinganno della coscien-

¹¹ Cfr. K. Düsing, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des Subjektiven Geistes*, in *Hegels philosophische Psychologie*, hrsg. von D. Henrich, Bonn, Bouvier, 1979 (Hegel-Studien, 19), pp. 201-214, qui pp. 201-202.

¹² M. Moneti, *Hegel e il mondo alla rovescia: una figura della «Fenomenologia dello Spirito»*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1986. Su queste tematiche comunque cfr. anche: M. Moneti, *Hegel e il mondo alla rovescia*, in *Paesi di cuccagna e mondi alla rovescia*, a cura di V. Fortunati – G. Zucchini, Firenze, Alinea, 1989, pp. 251-259; M. Moneti Codignola, *Monde sensible-suprasensible-renversé. Influences de Boehme sur la troisième figure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, «Les Études Philosophiques», (1999), 2, pp. 181-199.

za. Forse a questo punto Maria Moneti trova la risposta ad un problema che nel già citato saggio del 1981 era rimasto aperto. Allora il problema riguardava la difficoltà principale posta dalla *Fenomenologia*. Non si trattava della difficoltà di accettare le partizioni in cui l'opera si suddivide, anche se non tutte sono egualmente facili da spiegare. La questione irrisolta riguardava l'individuazione del fondamento capace di giustificare la necessità del passaggio tra una figura e l'altra. L'apparire sull'orizzonte delle forme ideologiche che caratterizzano l'itinerario descritto dall'esperienza della coscienza sembra dominato dall'accidentalità e quindi proprio per questo non facilmente riconducibile a sistema. La pretesa hegeliana, all'opposto, è proprio quella di ricondurle all'interno di una necessità di tipo sistematico. Questa pretesa è inoltre connessa «a quel lato della *Fenomenologia dello spirito* per il quale ogni momento e figura è appunto un automanifestarsi dello spirito stesso, il quale procede naturalmente per gradi necessari; ma è proprio questo lato quello che appare, nella lettura della *Fenomenologia*, il più problematico»¹³. Fino qui giungeva il saggio del 1981: il libro del 1986 sembra proporre una risposta a quel problema.

La metafora del mondo alla rovescia costituisce innanzitutto una costruzione immaginaria, che di per sé non è propria della tradizione filosofica, ma originariamente appartiene alla letteratura ed alla iconografia popolare¹⁴. Hegel tuttavia inserisce questa struttura nel

¹³ Moneti, *La nozione di «soggetto» in Hegel*, p. 94.

¹⁴ Per un interessante confronto tra i significati depositati dalla tradizione popolare e la prospettiva hegeliana cfr. comunque Moneti, *Hegel e il mondo alla rovescia*, pp. 89-106.

tessuto di posizioni filosofiche anche sofisticate¹⁵. Più determinatamente, nella terza figura, intitolata «Forza e intelletto», del momento «Coscienza», l'immagine del *mondo alla rovescia* si presenta con questo significato: sgombrato il terreno dagli *idola* del «sano intelletto» o del «senso comune», considerati sia nelle forme più rozze che nelle forme più elaborate e più dotte, può sorgere il primo annuncio di un sapere che ha come oggetto l'infinito. Non si tratta ancora del sapere assoluto, ma ciò che è presente ne costituisce già un annuncio, in quanto le barriere dell'intelletto finitizzante sono oramai infrante¹⁶. La via che porta alla scienza si articola secondo un itinerario complesso, in cui il lato negativo è intrecciato con quello positivo. Permane ancora la contrapposizione tra coscienza comune e sapere assoluto, i quali si presentano sulla scena come due soggetti che si collocano l'uno di fronte all'altro: da un lato il soggetto che sa, dall'altro lato il soggetto portatore del sapere apparente. All'inizio essi si fronteggiano con pari diritti. La scienza infatti non può semplicemente affermare se stessa contro la non-scienza (il sapere apparente): si tratterebbe di una asserzione unilaterale contro un'altra asserzione. Analizzato all'interno di questa prospettiva, l'itinerario della *Fenomenologia* presenta così due lati: un lato per così dire «maggiore», che descrive la legittimazione e fondazione del sapere assoluto; e un lato «minore», che presenta viceversa la ve-

¹⁵ *Ibidem*, p. 3. Di passaggio si può notare che anche il *lavoro* viene presentato nella *Fenomenologia* come una figura del *rovesciamento*: cfr. M. Moneti, *La nozione di lavoro in Hegel: contenuti tematici e collocazione sistematica*, «Verifiche», XXIX (2000), pp. 28-58 e 163-194, qui pp.181-184.

¹⁶ Moneti, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 10.

rifica negativa del non-sapere¹⁷. Il *rovesciamento* è dato da un doppio movimento, che appartiene a due soggetti contemporaneamente. L'itinerario della scienza è infatti un doppio movimento rovesciato, che comprende insieme il cammino della legittimazione che il sapere conquista presso la coscienza e l'elevazione della coscienza stessa al sapere¹⁸. Questo duplice itinerario viene realizzato non solo con il consenso della coscienza, ma anche ad opera della coscienza stessa: chi dirige di volta in volta il senso delle esperienze è appunto il «soggetto debole», ossia la coscienza, ad opera della quale viene messa in atto la confutazione delle forme del sapere apparente. Il progetto di costruzione e legittimazione della scienza può realizzarsi solo perché la coscienza distrugge i propri punti di vista limitati (le forme del sapere apparente), quindi se stessa, senza alcun intervento esterno. La scienza non può rivendicare alcun diritto che non sia da lei direttamente conquistato sul campo: sia mediante la propria autofondazione, ovvero tramite la capacità di dar ragione dei propri fondamenti; sia attraverso il consenso ed il riconoscimento del soggetto non-scientifico, la coscienza¹⁹.

Per questa via Maria Moneti giunge a dare una risposta a quello che costituiva il suo originario problema. Ogni affermazione della coscienza intorno a ciò che è vero si rovescia nel suo contrario: è questo il dinamismo dello scetticismo automaturantesi, che conduce alla distruzione del sapere apparente. Ciò che fornisce l'energia al movimento del succedersi delle diverse figure è il darsi da fare della coscienza contro questo rovesciamento, il

¹⁷ *Ibidem*, p. 20.

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹ *Ibidem*, p. 13.

suo aggrapparsi ad ogni pretesto per rimettere le cose al loro posto, cioè a quello che *per lei e solo* per lei può essere considerato il loro posto²⁰. L'originaria inquietudine della coscienza, che *per noi*, ovvero per il *puro stare a vedere* della consapevolezza filosofica costituisce l'automovimento dei concetti all'interno delle singole figure della *Fenomenologia*, è l'energia motrice della esperienza che la coscienza stessa fa.

Per quanto riguarda Hegel, l'ultima grossa fatica di Maria Moneti è stata il volume *Moralità e soggetto in Hegel*²¹. Nello studio del filosofo tedesco Maria Moneti vedeva non solo un progetto di ricostruzione storica, ma anche un compito di verifica della consistenza teoretica delle dottrine prese in esame²². Sotto questo profilo, la premessa del libro è costituita dalla constatazione che,

²⁰ *Ibidem*, p. 1.

²¹ M. Moneti, *Moralità e soggetto in Hegel*, Pisa, ETS, 1996. Su Hegel comunque cfr. ancora: M. Moneti Codignola, *Deux différents projets d'une propédeutique à la science: la critique kantienne et la phénoménologie hégélienne* in *The critical philosophy and the function of cognition. Proceedings of the Fifth International Symposium [sic] of the Romanian Kant Society, 19-21 September 1995*, edited by R. Croitoru, Bucharest, Diogene, 1995, pp. 153-166; M. Moneti, *Hegel et l'Europe*, in *L'Europe, naissance d'une utopie? Genèse de l'idée d'Europe du 16. au 19. siècles*, coordonné par M. M. Desbazeille, Paris – Montréal (Qc), L'Harmattan, 1996, pp. 129-142; M. Moneti, *Mensch, Bedürfnisse und Handlungstheorie bei Hegel und Marx* in *Die Anstrengung des Begriffs – Hegel, Marx und die kritische Analyse der Gesellschaft*, Bonn, Pahl Rugenstein Verlag, 1996 (Annalen der Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas hegeliana, 9), pp. 59-69; M. Moneti, *Die Rechte des Subjekts und die Aporien der Moralität* in *Geschichtsphilosophie und Ethik*, hrsg. D. Losurdo, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1998 (Annalen der Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas hegeliana, 10), pp. 277-291.

²² Moneti, *Moralità e soggetto in Hegel*, pp. 9-10.

per quanto riguarda la filosofia morale, Hegel si trova relegato ai margini del dibattito contemporaneo, mentre per contro la filosofia kantiana, sia pure in forme molto elaborate, è più che mai presente e vitale²³. C'è innanzitutto la necessità di correggere immagini assai diffuse di Hegel, che lo dipingono come teorico della subordinazione dell'individuo alle istituzioni esistenti e di conseguenza, in quanto avversario del dover essere, come disinteressato alla morale. In realtà è possibile vedere in Hegel un critico della moralità solo in relazione a quegli aspetti unilaterali con cui la prospettiva morale si pone nel mondo moderno, rendendo impossibile o comunque problematica la convivenza sociale e civile²⁴. L'intento del lavoro è pertanto di mostrare in Hegel una pluralità di temi e di problemi, non riconducibili tutti ad un'unica strategia speculativa e ad un'unica concezione sistematica.

Dovendo trattare della filosofia morale, sia per quanto riguarda lo sviluppo storico-genetico del pensiero hegeliano, sia per quanto riguarda l'analisi della prospettiva sistematica, la *Fenomenologia dello spirito* è un nodo difficilmente eludibile: il tema di fondo prescelto per le analisi che saranno svolte in questa sede è pertanto il *Bewußtsein* pensato in quanto *Gewissen*. Il punto di partenza della scienza dell'esperienza della coscienza, considerata questa come *Gewissen*, è costituito dalla contraddizione che forma il nucleo centrale della rappresentazione del mondo tipica della coscienza morale²⁵. Il *Gewissen* dovrebbe realizzare l'*universale concreto*, ovvero il dovere in quanto *categorico* e al tempo stesso *determinato*: categorico in

²³ *Ibidem*, pp. 16-17.

²⁴ *Ibidem*, pp. 20-21.

²⁵ *Ibidem*, p. 349.

quanto rigoroso nella sua *forma*; determinato in quanto provvisto di *contenuto*²⁶. Un aspetto peculiare della coscienza morale è tuttavia dato dal fatto che l'alterità non le è estranea. Alterità significa qui: mondo effettuale nel quale l'azione deve trovare la sua realtà; altri soggetti dai quali il soggetto agente vuole essere riconosciuto²⁷. Un ulteriore importante aspetto da prendere in considerazione è il fatto che, secondo il *Gewissen*, la verità coincide con la sua immediata certezza: considerato sotto questo punto di vista esso finisce per identificarsi con il puro arbitrio, nel senso che le sue decisioni sono riconducibili all'accidentalità del singolo, determinato dal suo essere naturale²⁸. Maria Monetti riesce a spiegare molto bene in quale maniera e perché, secondo Hegel, il test kantiano di universalizzazione non è attendibile. Trattandosi di un criterio logico puro, esso si pone come suscettibile di adattarsi a qualsiasi determinazione empirica: qualsiasi contenuto, pertanto, può superare il test²⁹. Si dà a questo punto la contraddizione per cui l'autonomia del soggetto morale porta all'arbitrio e di conseguenza alla impossibilità di fondare i giudizi morali. Anche in questo ambito compare la struttura della inversione: i fini universali si rivelano in realtà apparenti e si rovesciano in scopi particolari, mentre gli scopi del singolo soggetto diventano in realtà i fini universali per cui si agisce³⁰.

La via d'uscita da una soggettività tutta chiusa in se stessa si apre a partire dall'interno, come un movimento

²⁶ *Ibidem*, pp. 353-354.

²⁷ *Ibidem*, p. 357.

²⁸ *Ibidem*, p. 361.

²⁹ *Ibidem*, p. 363.

³⁰ *Ibidem*, pp. 364-365.

la cui forza propulsiva è fornita ancora una volta dalla coscienza. La coscienza vuole che la sua certezza sia riconosciuta e questo movimento esige un momento comunicativo, ovvero una universalità che non è più quella astratta della legge, ma quella concreta del discorso: il linguaggio è pertanto «l'elemento mediatore in base al quale si stabilisce un legame e un terreno permanente di confronto, in una comunità umana, tra il singolo che agisce e tutti gli altri che giudicano la sua azione»³¹. Il linguaggio svolge quindi una duplice funzione: da un lato far emergere l'*interno* del soggetto e dall'altro istituire un legame razionale e concretamente universale³². Lungo questa via è possibile trovare una risposta anche al problema dello *spirito*, del *Geist*. Lo spirito è la comunità istituita dal linguaggio: in questo senso «lo spirito può rimarginare le proprie ferite, cancellare il male, aprire prospettive di riconciliazione per il futuro e, addirittura, retroagire sul passato cancellando le colpe già avvenute; esso *domina* ma non *giudica*, perché è la sostanza vivente della comunità e ogni giudizio non farebbe che isolare, ritagliare ed astrarre qualcosa di questa realtà»³³.

Nella «carta geografica», disegnata da Maria Moneti, comprendente i luoghi sistematici in cui Hegel tratta il problema del soggetto, la via segnata dalla *Fenomenologia dello spirito* è giunta in questo modo alla sua conclusione. Qui si ferma pertanto anche la mia presentazione di Maria Moneti interprete di Hegel. Maria Moneti non è più, ma ciò che ha lasciato è la cosa più importante, il dono più prezioso per tutti coloro che fanno il mestiere di

³¹ *Ibidem*, pp. 366-368.

³² *Ibidem*, p. 368.

³³ *Ibidem*, p. 376.

«amanti del sapere», ha lasciato appunto i suoi pensieri: ripercorrerli rileggendo i suoi scritti è effettivamente un continuare a pensare insieme, un modo per renderla ancora presente nella comunità scientifica.

MATTEO GALLETTI

PER UN'ETICA INCLUSIVA.
TELEOLOGIA, AFFETTIVITÀ E NATURA

Vorrei tentare di ripercorrere alcune linee della riflessione recente di Maria Moneti sull'etica, cercando di fare emergere alcuni tratti di una teoria della natura umana che non viene esplicitata tematicamente ma che, a mio giudizio, è comunque all'opera. Maria Moneti ritiene che l'accesso epistemico ai tratti salienti della natura umana e una soddisfacente risposta alla domanda «cos'è l'uomo» siano possibili se si presta la dovuta attenzione alla sfera della moralità. La riflessione sui fondamenti dell'etica costituisce allora il *punto di partenza* per risalire ad un'adeguata antropologia¹. L'accesso «per via pratica», per così dire, eviterebbe di porre la domanda metafisica sull'essenza e sulla natura umana che, secondo Moneti, è

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

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

La crisi dell'etica.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le critiche principali che Moneti rivolge al modello contrattualista sono di due segni distinti, seppure partano dal medesimo presupposto: il contrattualismo occulta, o meglio non riesce a riconoscere alcuni tratti essenziali della realtà che hanno un significato peculiare per la sfera morale. Tale difficoltà deriva dalle premesse stesse da cui parte il contrattualismo. In primo luogo, l'enfasi posta sulla razionalità e su un particolare tipo di *agency* porta ad escludere dalla comunità morale tutte le soggettività che non si adeguano a questo paradigma⁶. Il paradigma dei «guerrieri-negoziatori» domina completamente lo scenario contrattualista, lasciando fuori tutte le individualità che non godono di autonomia e autosufficienza, perché non le hanno ancora conquistate, le hanno perdute, o non le conquisteranno mai. Essi non possono trovare cittadinanza nel mondo contrattualista perché incapaci di «reciprocità dissuasiva» e quindi svolgono un ruolo del tutto irrilevante nella «transizione normativa dalla condizione di a-nomia a quella di leggi uguali e vincolanti per tutti»⁷. L'indipendenza mostrata dai guerrieri-negoziatori occulta poi una trama importante della tessitura sociale, ossia i legami di dipendenza intersoggettiva, che investono non solamente i soggetti vulnerabili, destinatari unilaterali di

⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁶ *Ibidem*, pp. 26-28.

⁷ *Ibidem*, p. 28.

responsabilità e doveri, ma anche gli stessi agenti autonomi. Il negoziatore autonomo agisce in base a principi di razionalità ma deve comunque elaborare e tenere sotto controllo emozioni potenzialmente distruttive: nella costituzione delle soggettività, lo spazio occupato dalla razionalità viene sottratto a quello dell'affettività, con il risultato che il carico emotivo viene affidato a figure sociali ben definite che hanno il compito di reggerlo e dirigerlo per limitarne gli effetti dirompenti. Rifacendosi a Marx, Freud e Girard, Moneti sottolinea il ruolo svolto nelle società, anche le più primitive, da figure come gli stregoni, gli sciamani e i preti che si fanno carico di emozioni collettive e individuali come senso di impotenza, angoscia nei confronti della morte e sensi di colpa⁸.

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

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

⁸ *Ibidem*, pp. 28-29.

periodo della sua vita e soltanto – ed è questo il punto cruciale – dopo che il soggetto ha sperimentato fasi di dipendenza e condizioni di eteronomia. Nella vita di ogni individuo, senza eccezione alcuna, il passaggio dalla dipendenza all'indipendenza ed all'autonomia può accadere solo se è presente una donna, la figura e il ruolo della quale sono totalmente distonici rispetto al quadro contrattualista. Ed è forse questa, secondo Moneti, la maggiore fallacia del modello: esso non si limita a cancellare soggetti dalla scena ma elimina alla radice le condizioni di possibilità del quadro stesso. Le elimina perché non sono assimilabili. Il rapporto tra madre e infante è infatti una relazione a senso unico di investimento affettivo e donazione, da cui la madre non si aspetta *reciprocità*. Il senso unico di questa relazione, secondo Moneti, è ciò che massimamente stride con il contrattualismo, che relegherebbe l'amore materno nella dimensione della pura irrazionalità o, come accade in certe teorie etiche, ai margini della moralità, nella zona della supererogazione. Nella relazione madre-figlio è da trovare un nuovo archetipo per un nuovo approccio etico che renda giustizia ai problemi posti dal trattamento morale delle nuove soggettività che si presentano sulla scena⁹.

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

⁹ *Ibidem*, pp. 30-31.

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

Naturalismi vecchi e nuovi.

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

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

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

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

smo aristotelico¹¹ sono destinati al fallimento per il cortocircuito ormai assodato tra descrizione e prescrizione. Nessuna descrizione della natura umana e dei suoi scopi naturali può dare origine ad una convincente teoria assiologica e normativa, perché la selezione di un qualsiasi tratto, operazione, funzione assunto come caratteristico solleva l'obiezione di arbitrarietà o di introduzione surrettizia di elementi prescrittivi *ab initio*. Inoltre, qualsiasi tentativo di ripristinare la biologia finalistica come base dell'etica corre il rischio di legittimare forme indebite di riduzionismo, facendo venire meno la peculiarità dello spazio morale, popolato da scelte, responsabilità e doveri che niente hanno a che fare con il raggiungimento di mete biologiche. Possiamo parlare di un'orsa che si rifiuta di accudire i propri cuccioli come di un cattivo esemplare di orso, poiché nella natura specifica degli orsi è inclusa la funzione riproduttiva; non potremmo esprimere lo stesso giudizio nel caso di una donna, perché la rappresentazione della *vita buona o riuscita* degli esseri umani non implica certo l'espletamento delle funzioni biologiche della riproduzione: soprattutto nell'epoca contemporanea tali funzioni sono sempre più assoggettate alla volontà umana, tanto che la maternità non è più percepita come un evento biologico passivo ma come una scelta attiva che comporta responsabilità¹². Vi è «un di più» nell'uomo che lo rende irriducibile all'animalità di cui è comunque partecipe.

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

¹² Moneti, *Una proposta di naturalismo*, pp. 43-46.

Se non vogliamo sbarazzarci del tutto della teleologia, sembrerebbe allora che l'unica strada percorribile sia quella additata da Alasdair MacIntyre in *Dopo la virtù*: il tramonto dell'aristotelismo rappresenta un punto di non ritorno e il finalismo può essere recuperato solo a patto di trasporlo dal regno della biologia al regno sociale della comunità politica¹³. Invece Maria Moneti ritiene che del naturalismo qualcosa si può salvare, secondo una prospettiva che si presenta come «moderata» o «debole» in due sensi. In primo luogo non pretende di definire l'essenza della natura umana ma si limita a prendere atto del fatto che lo stesso fenomeno della vita è un insieme ordinato di scopi e di mete naturali, che si costituisce primariamente come valore: non occorre addurre ragioni per continuare a vivere ma è necessario presentarle quando si intende sopprimere una vita. Ciò dimostra che la vita stessa occupa un qualche posto nella scala dei beni umani, anche se fosse lo scalino più basso: «per debole che sia, il valore della vita rappresenta un primo livello del quale dobbiamo tener conto»¹⁴. Anche nell'ambito dell'agire, l'uomo esibisce la capacità di agire per scopi che non sono fissati e stabiliti, ma possono variare in modo illimitato¹⁵. La se-

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

¹⁴ Moneti, *Una proposta di naturalismo*, p. 47.

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

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

La doppia teleologia umana.

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

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

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

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

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

¹⁶ Moneti, *L'enigma della maternità*, p. 32.

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

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

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

¹⁷ *Ibidem*, p. 35.

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

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

¹⁸ *Ibidem*, p. 38.

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

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

¹⁹ *Ibidem*, p. 41.

²⁰ *Ibidem*.

lamente con le emozioni, il cui contenuto è cognitivamente portatore di valore, né può essere interamente ricondotto a sentimenti morali non cognitivi²¹. Nonostante i potenziali meriti, queste teorie lasciano fuori il lato *irrazionale* della psicologia individuale, che riveste un ruolo attivo nelle nostre azioni e nelle nostre auto-rappresentazioni. La nostra natura animale comprende anche l'origine inconscia degli affetti e una filosofia attenta alla teleologia non può ignorarne l'esistenza.

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

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

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

Natura umana e natura animale.

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

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

²³ *Ibidem*, p. 52.

il riconoscimento della «animalità» umana. Anzi, verso ogni pretesa di superiorità dell'essere umano sugli altri animali dovremmo adottare una prospettiva analoga a quella usata da Lèvi-Strauss nel confronto tra culture, cioè un atteggiamento di *epochè* che spezza ogni possibile gerarchia tra viventi e ogni possibile classificazione in forme superiori ed inferiori. Ogni specie animale ha semplicemente sviluppato potenzialità diverse in direzioni diverse e nessuna ha raggiunto una meta che le possa titolare un qualche privilegio²⁴.

Questo riconoscimento costituisce un presupposto costitutivo del naturalismo debole, su cui Moneti è tornata in un saggio dedicato tematicamente al confronto tra agire umano e agire animale. La tesi opposta, cioè quella della netta separazione tra natura animale e natura umana, viene introdotta a partire dalla linea teorica Rousseau-Kant. Rousseau nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* sottolinea l'inesistenza di cruciali differenze fisiche tra esseri umani e animali, mentre ve n'è una davvero fondamentale: l'agire animale è guidato rigidamente dall'istinto mentre quello umano dalla libertà²⁵.

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

²⁴ Moneti, *Una proposta di naturalismo*, p. 48; *L'enigma della maternità*, p. 36.

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

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

Il punto di vista antropogenetico individuato da Kant stabilisce la differenza tra uomo e animale laddove l'aveva individuata Rousseau: nella presenza o assenza di una libertà che affranchi dall'istinto. La cacciata dall'Eden ha coinciso con la demarcazione netta tra mondo umano e mondo animale. Moneti difende invece la tesi che tale cesura non esista, essendovi buoni argomenti per credere che la continuità tra mondo umano e mondo animale (dal punto di vista dell'agire e dal punto di vista psicologico) sia più marcata di quanto si pensi e, sicuramente, più di quanto non pensino alcuni filosofi contemporanei. In particolare modo, il bersaglio critico delle riflessioni di Moneti è rappresentato dalla posizione neo-kantiana di Christine Korsgaard²⁶, che abbandona la prospettiva antropogenetica per scendere sul piano del confronto «sta-

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

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

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

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

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

²⁷ Moneti, *Fuori dell'Eden*, p. 95.

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

Anche gli animali sono capaci di azioni altruistiche e di salvare o aiutare altri individui che si trovano in difficoltà: sebbene in questo caso non si possa sostenere che tali azioni vengono compiute per il «dovere» che motiva gli uomini a salvare individui conspecifici, secondo Moneti le «molle emotive» che spingono gli animali a comportarsi in questo modo possono essere considerate «l'incunabolo della moralità». Del resto non si può escludere che anche nel caso degli esseri umani, i salvataggi o le offerte di aiuto tra consimili non avvengano per motivi legati alla sfera emotiva più che a quella razionale del dovere²⁹. Si possono dare certo casi in cui

²⁸ *Ibidem*, p. 96

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

l'uomo salva anche il suo nemico, senza prestare ascolto al suo odio naturale: qui possono intervenire principi universali della ragione che suggeriscono che non è giusto lasciar morire qualcuno. Questi sono gli unici casi in cui vi è una netta cesura tra il comportamento umano ispirato a ragione e il comportamento animale. Si sono osservati alcuni scimpanzé lasciare morire consimili odiati; appartiene solo al mondo delle relazioni umane la capacità di distanziarsi da un'emozione immediata per interrogarsi se sia giusto fare ciò che emotivamente (o pre-riflessivamente) siamo portati a fare. Tuttavia Moneti ritiene che questi casi siano del tutto marginali rispetto alla vita morale complessiva³⁰.

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

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

³⁰ Moneti, *Fuori dall'Eden*, p. 98.

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

Verso un'etica inclusiva.

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

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

EUGENIO LECALDANO

UN RICORDO DI MARIA MONETI:
RIPRODUZIONE, DIVERSITÀ
E RESPONSABILITÀ MORALE*

Una ricca biografia intellettuale.

Nel provare a ricordare Maria Moneti per quello che mi riguarda è difficile riuscire a superare un particolare e intenso senso di inadeguatezza. Già sul piano personale ed emotivo per l'incapacità di rendere conto dello sconforto che ha accompagnato il diffondersi prima delle notizie sulla sua malattia, poi della sua travagliata e coraggiosa lotta con la malattia nel corso di quest'anno 2011 e infine, ahimè!, della sua morte. Subito dopo seguita dalla morte in autunno del marito Federico.

Ma un senso di inadeguatezza provo anche sul piano professionale. In primo luogo per l'incapacità di abbracciare e rendere conto della sua vasta produzione e ricca biografia intellettuale che si sviluppa in molte direzioni. Ad esempio con un ampio lavoro su Hegel, in particolare con i libri *Hegel e il mondo alla rovescia* (Firenze, La Nuova Italia, 1986) e *Moralità e soggetto in Hegel* (Pisa, Edizioni ETS, 1996). Poi ancora con le sue ricerche sul

* Testo dell'intervento tenuto a Firenze il 14 dicembre 2011 presso il Dipartimento di Filosofia.

pensiero utopico, in particolare con il libro dedicato a Charles Fourier la *Meccanica delle passioni* (Firenze, La Nuova Italia, 1979) e poi con *Il paese che non c'è e i suoi abitanti* (Firenze, La Nuova Italia, 1992) e ancora con *Utopia* (Firenze, La Nuova Italia, 1997). Aree nelle quali le mie scarse competenze non mi mettono in condizione di fornire una argomentata ricostruzione della rilevanza del suo contributo.

Ma poi mi si presenta evidente anche una inadeguatezza relativamente a quella parte del suo lavoro che è più vicino alla tematica di cui mi occupo. Ovvero i temi della bioetica e della riflessione recente sull'etica. Su questi temi sono state numerose le occasioni in cui mi sono direttamente confrontato con Maria Moneti: vuoi nel contesto del «Master di bioetica» da lei diretto a Firenze; vuoi discutendo con lei questioni dell'etica a Firenze dall'11 al 13 novembre 1999 nel convegno della SFI i cui lavori furono poi documentati negli atti curati da Francesco Paolo Firrao, *La filosofia italiana in discussione* (Milano, Bruno Mondadori, 2001), che comprende anche un contributo di Moneti sull'*Etica nel dibattito contemporanea*; sia incontrandola a Roma il 12 maggio 2009 per discutere il suo volume *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione* (Roma, Carocci, 2008); come incontrandola ancora a Padova il 30 novembre del 2009 discutendo con lei il volume a cura di Franco Biasutti, *Ethos e natura. Ricerche sul significato dell'etica per la modernità* (Napoli, Bibliopolis, 2009) che contiene anche un denso scritto di Moneti su *Bios e techne: la vita umana al tempo della sua riproducibilità tecnica* (pp. 71-102). Mi sono infine nuovamente confrontato con le idee di Moneti su questi temi leggendo recentemente il suo contributo *Fuori dell'Eden. Teorie dell'agire e animali non umani* nel volume a cura di Matteo Galletti e Silvia Viola *Indagini sulla natura*

umana. Itinerari nella filosofia italiana (Roma, Carocci, 2011). Questa ampia riflessione di Moneti sulle questioni dell'etica mi è sembrato che si integrasse pienamente con il bel romanzo biografico su Ipazia: dapprima pubblicato con lo pseudonimo di Caterina Contini e con il titolo *Ipazia e la notte*, e poi ripubblicato, dopo il successo del film di Amenabar *Agorà*, con il nuovo titolo *Ipazia Muore* (Milano, La Tartaruga, 2010).

La diversità di genere e i limiti dell'etica teorica.

Leggendo i libri di Maria Moneti o discutendo con lei ho avvertito spesso un senso di inadeguatezza e problematicità che mi spingeva a interrogarmi sulle potenzialità e i limiti della mia impostazione epistemologica in etica. Per quello che mi riguarda affrontando i problemi dell'etica contemporanea ho cercato di sviluppare una impostazione sentimentalistica che trovava le sue radici nelle opere di David Hume e Adam Smith (e che a mio parere era conciliabile anche con le idee di John Stuart Mill che mi sono sembrate particolarmente fertili per avere a che fare con le questioni più specificamente bioetiche). La difficoltà che ho avvertito nel confronto con Moneti ha a che fare con la forza o i limiti di quella immaginazione simpatetica o empatica che secondo l'impostazione sentimentalistica è di volta in volta considerata, come una condizione o necessaria ma non sufficiente (Hume), o necessaria e sufficiente (Smith) della possibilità di articolare giudizi morali. Sulla base di questa difficoltà mi appare in realtà eccessivo l'ottimismo di chi come Adam Smith, nella *Teoria dei sentimenti morali* (Milano, Rizzoli, 2008), ritiene che assunta l'ottica dello spettatore imparziale ciascuno di noi potrebbe simpatizzare non solo con le paure e i rimpianti dei morti ma anche con una emozione che però

poi la persona reale – per qualche difficoltà conoscitiva – non prova effettivamente in una data situazione. Ma addirittura Smith ritiene tanto potente l'immaginazione simpatetica in gioco nell'etica da ritenere possibile che si possa simpatizzare con «le sofferenze di una madre, quando sente i lamenti del suo bimbo malato, incapace di esprimere quello che prova» (p. 87). Leggendo le pagine intense con cui Maria Monetti ricostruisce la problematica della maternità e dell'amore materno radicandola così fortemente in una prospettiva che considera decisiva la componente corporea (si tratta dei capitoli di *Lenigma della maternità* dedicati a «Corpo, natura ed etica» pp. 29-64 e «La relazione materna: percorsi di senso e paradossi», pp. 65-93; ma anche delle pagine dedicate nel suo romanzo alle questioni della sessualità e dell'avere un figlio discusse tra Ipazia e Demetra specialmente nel capitolo 15 pp. 80-83) mi è sembrato che si presenti qui una difficoltà peculiare per la prospettiva etica che vuole fare valere fino in fondo l'immaginazione simpatetica a cui fa riferimento Smith.

Basta richiamare il modo in cui Smith caratterizza il funzionamento della simpatia per toccare con mano le radici di questa difficoltà: «Dal momento che non abbiamo esperienza diretta di ciò che altri uomini provano, non possiamo formarci alcuna idea della maniera in cui essi vengono colpiti in altro modo che col concepire ciò che noi stessi proveremmo nella stessa loro situazione. Nonostante nostro fratello sia sotto tortura, finché ce ne siamo tranquilli a nostro agio, i nostri sensi non ci informeranno mai di quel che sta soffrendo. Non ci hanno mai condotto, e mai potranno condurci al di là della nostra persona, ed è solo attraverso l'immaginazione che noi possiamo concepire quali siano le sue sensazioni. E tale facoltà non può aiutarci in questo, altro che con il

rappresentarci quali sarebbero le nostre sensazioni se fossimo noi al posto suo. Sono solo le impressioni dei nostri sensi non quelle dei suoi, che le nostre immaginazioni copiano. Con l'immaginazione noi ci mettiamo nella sua situazione, ci rappresentiamo mentre proviamo tutti i suoi stessi tormenti, come se entrassimo nel suo corpo, e diventiamo in una certa misura la sua stessa persona e di qui ci formiamo qualche idea delle sue sensazioni e proviamo qualcosa che, nonostante di grado più debole, non è del tutto diverso da esse» (*Teoria*, pp. 81-82). Analisi che viene ulteriormente corroborata da Smith scrivendo: «La simpatia ... non sorge tanto dalla vista della passione, quanto dalla vista della situazione che la suscita. Proviamo a volte al posto di un altro una passione della quale lui stesso sembra del tutto incapace, perché quando ci mettiamo nei suoi panni, quella passione sorge in noi dall'immaginazione, nonostante non sorga in lui dalla realtà» (*Teoria*, p.86). Qui Smith elabora una impostazione epistemologica della simpatia che è grosso modo quella presente anche in Hume e che delimita – su basi per altro inevitabili per chi non vuole illudersi sulla disponibilità di valori reali assoluti conosciuti dalla coscienza morale – i modi di funzionamento dell'immaginazione che presiede alla formulazione delle conclusioni etiche. Questa impostazione epistemologica in genere viene rafforzata da tesi empiriche sugli elementi di somiglianza tra tutti gli esseri umani (quel tipo di ampliamento delle basi di funzionamento della simpatia che viene solitamente criticata – in realtà del tutto ingiustificatamente – alludendo ad un presunto ottimismo degli Illuministi scozzesi sulla natura umana). Inoltre più recentemente è stata resa un po' più forte da quelle ricerche della biologia evolutivista e delle neuroscienze che hanno ricostruito la forte presenza nella struttura neuro-biologica del cervello

umano di capacità istintive di simpatizzare ed empatizzare: capacità che sarebbero presenti nella specie umana come in molte altre specie di animali sociali (fa il punto su queste ricerche la serie di saggi raccolti da Amy Coplan e Peter Goldie, *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011).

Ma proprio per prendere seriamente queste difficoltà che un uomo ha incontrato discutendo con Maria Moneti le implicazioni morali della maternità va tenuto fermo che qualsiasi etica che voglia fare ricorso a qualche forma di simpatia dovrà sempre mantenere aperto il cerchio delle inclusioni che si possono raggiungere simpatizzando. È proprio questo che ha spiegato recentemente Amartya Sen (*L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010). Sarà dunque proprio di un uso aperto della simpatia essere pronti ad includere nell'universo di coloro a cui si dà voce tutti gli esseri simili a noi nel modo di soffrire e provare gioie senza discriminazioni ed esclusioni. Va però sottolineato che il confronto con le riflessioni di Moneti – del resto non diversamente da quanto accade considerando le conclusioni di altre pensatrici che elaborano il punto di vista femminile – sollecita a divenire consapevoli di quanto possa essere superficiale fare valere l'empatia e la simpatia senza tenere conto della specificità e peculiarità delle posizioni individuali e ovviamente principalmente della specificità non solo biologica, ma anche culturale, legata alla diversità di genere. In effetti è molto difficile – forse impossibile per un essere umano con la conformazione del maschio che non può né portare avanti la gravidanza né partorire – assumere il punto di vista di una madre o sentire i dolori del parto o le fatiche della gravidanza. In effetti è proprio il riconoscimento di questa diversità che è alla base di molta elaborazione sulle questioni bioetiche che ritengono che le questioni della nascita e della

procreazione debbano essere affidate principalmente alle scelte e responsabilità delle donne che danno corso alla pratica riproduttiva. Se la simpatia comporta una dimensione corporea la mia immaginazione maschile dovrà riconoscere il limite dato dalla impossibilità di immaginare – se non con un aiuto della comunicazione femminile – la sessualità e l’impegno procreativo collegato ad una diversità corporea. La riflessione di Maria Moneti rappresenta dunque un documento importante di questo contributo dell’esperienza a integrare la riflessione etica dal punto di vista femminile tenendo conto, nella sua vivezza della voce di una donna.

La ricerca sui contenuti della responsabilità etica nel campo della riproduzione.

Ma vi è un’altra dimensione lungo la quale il confronto con le riflessioni di Moneti risulta, a mio parere, ricco di spunti e sollecitazioni. Si tratta di quella dimensione più esplicitamente normativa che Moneti elabora impegnandosi a coniugare una prospettiva che muove dalla corporeità – come si è detto segnata dalla esperienza femminile – con l’esigenza di mettere a punto regole e norme morali che possano però essere fatte valere su di un piano più generale. Personalmente ritengo del tutto condivisibile l’esigenza di mettere a punto una riflessione etica sulla procreazione (o le altre questioni della bioetica) che possa essere proposta con una valenza più ampia possibile e dunque sottoposta alla riflessione di tutti come assiologicamente valida. Ho però incontrato delle difficoltà nell’accettazione delle argomentazioni mediante le quali Moneti ha ritenuto di potere identificare i criteri con cui dare un contenuto alle responsabilità morali nelle pratiche riproduttive.

Trovo particolarmente importanti tutte quelle elaborazioni con le quali, Maria Moneti si impegna a sviluppare l'idea che la prospettiva delle donne fatta valere sul piano normativo non è costretta ad essere relativistica ma può essere conciliata con un bene inteso «universalismo». Ma ho perplessità sui modi sostantivi in cui questo universalismo viene declinato per quello che riguarda le questioni della nascita e della procreazione. Per quanto riguarda i problemi legati alle nuove pratiche riproduttive Moneti ha insistentemente percorso la tematica dei limiti all'interno dei quali vanno poste tali questioni. Non sempre le sue conclusioni mi sono apparse condivisibili. Anche se l'impostazione generale è del tutto comprensibile: una qualsiasi posizione etica anche centrata su di una concezione forte dell'autodeterminazione – ammesso che una concezione dell'etica centrata sull'autonomia sia effettivamente collocabile negli spazi che Moneti le attribuisce – deve riuscire a distinguere tra scelte condivisibili delle tecniche riproduttive e usi non condivisibili se non vuole cadere nell'accusa non solo di appiattirsi sulla tecnica ma di non essere propriamente un'etica. Un'etica non può coincidere con l'idea che qualsiasi condotta possibile è permessa, ma dovrebbe contenere l'individuazione di criteri che permettono di distinguere tra condotte approvabili e quelle da rifiutare: anche se può impegnarsi a collocare il discrimine in luoghi del tutto diversi da quelli nei quali è stato posto dalle concezioni morali tradizionali.

Possiamo in linea di massima condividere la ricostruzione con cui Moneti segna la novità decisiva del contesto all'interno del quale si pongono i nostri problemi bioetici: «Vedremo via via quali sono gli interventi possibili e in che senso essi sollevano problemi etici di varia natura; possiamo per ora solo sottolineare il fatto che per la prima volta nella storia dell'umanità i fondamenti

ultimi della 'natura umana' ossia dei caratteri biologici della specie possono diventare oggetto di manipolazioni e rendersi disponibili non solo alla conoscenza ma anche alla manipolazione. Per questa autentica rivoluzione non siamo né concettualmente attrezzati sul piano della comprensione degli aspetti e della portata di ciò che accade, né normativamente pronti a individuare ragioni e motivi per fare o non fare, per dichiarare lecito o illecito, giusto o sbagliato. Tutti i riferimenti ai quadri concettuali fin qui usati si rivelano in parte inadeguati a comprendere pratiche e fenomeni di novità assoluta» (*L'enigma della maternità*, p. 14).

Possiamo anche condividere l'approccio generale sulla radice del «senso» con cui Moneti ritiene di doversi avvicinare a queste nuove problematiche: «La principale fonte di senso nella vita degli uomini, che consente alla loro vicenda biografica di avere non solo un'unità narrativa ma anche radici profonde, rispetto alle quali le infinite ramificazioni della vita possono essere ordinate come articolazioni di un nucleo originario e unico, risiede essenzialmente nelle nostre relazioni con gli altri esseri umani e nella relazione con noi stessi» (*L'enigma della maternità*, p. 13).

Sono le relazioni naturali le sole eticamente valide?

Più difficile poi mi è condividere la proposta di Moneti sulle vie lungo le quali declinare sostantivamente queste relazioni laddove vogliamo dare ad esse un qualche «riconoscimento» in termini di valore. Questa proposta viene da Moneti articolata con il suo «naturalismo debole» (*L'enigma della maternità*, p.43) che insiste sulla dipendenza delle relazioni biografiche da quelle biologiche. Come Moneti precisa: «Il mio naturalismo debole si riduce alla fine al proposito di tener conto anche della vettorialità dei

processi della natura, e in particolare dei processi di vita, come fonte di orientamento nella riflessione sulla 'vita buona' e come fonte di indicazione assiologica. Noi non ci riduciamo solo a razionalità e coscienza, ma siamo anche fatti di pulsioni profonde che promanano dai processi vitali del nostro corpo e obbediscono alle logiche della vita. Ciò che mi preme dire è che, se nessuna vettorialità dei processi biologici autorizza, in senso stretto e senza mediazioni, la giustificazione di principi normativi ricalcati su di essi, tuttavia il senso dei processi di vita non può restare estraneo alla riflessione morale e non può esserne oggetto inerte, mera cosa cui si applicano dall'esterno principi elaborati in sede puramente razionale» (*L'enigma della maternità*, pp. 44-45). Per cui le relazioni che contano come sensate sembrano essere principalmente quelle radicate nei processi vitali biologici degli esseri umani.

Le mie difficoltà nei confronti delle idee di Moneti nascono proprio dalla problematicità che rilevo nel tentativo di sviluppare un'etica delle relazioni che privilegi quell'insieme di relazioni che sono radicate nella corporeità intesa biologicamente. Per fare valere questa impostazione Moneti ritiene che non si possa annullare completamente ciò che è naturale e occorre riconoscere una qualche inviolabilità e indisponibilità etica della vita biologica. Proprio su questa base Maria Moneti mette in dubbio la accettabilità sul piano etico di una posizione che ruota intorno al criterio della disponibilità della vita. L'approccio di Moneti nasce da una forte perplessità sull'uso delle tecnologie riproduttive. Così prende le distanze da un orizzonte centrato sull'uso delle tecnologie riproduttive: «C'è già in questo quadro un 'disporre' della vita che viene creata, che solleva non pochi problemi etici. La vita che nasce viene infatti privata di quei riferimenti genealogici che costituiscono la base dell'identità della

persona che consentono una narrazione biografica dotata di senso in virtù delle figure essenziali di provenienza: confondere, moltiplicare, o cancellare le figure generatrici costituisce già di per sé una manipolazione della vita e un disporre dell'esistenza altrui» (*Bios e Techne*, p. 87).

Non è la richiesta avanzata di Moneti di responsabilità, limiti e anche precauzione a rendere, a mio parere, la sua impostazione etica problematica. Le difficoltà che incontro hanno a che fare con la declinazione di questi orizzonti nei termini di una utilizzazione del contesto biologico come contenuto regolativo. Le relazioni che vengono quindi messe al centro dell'etica non sono solo quelle interpersonali ma quelle filtrate attraverso il riconoscimento di una concezione biologistica e tradizionale della famiglia. Sembrerebbe che Moneti ritenga difficile (o forse impossibile) dare senso o valore ad una vita che sia inserita in una trama di relazioni genitoriali non esemplata su quelle che si ritiene valgano nella cosiddetta famiglia naturale. È proprio questo che troviamo enunciato nelle sue analisi? Così vediamo che Moneti delinea «i requisiti dell'autentica natalità» per cui contro l'idea che la nascita di un essere umano possa derivare o dal caso o dal controllo genitoriale va invece fatta valere l'idea che: «La nascita autentica deve essere vissuta da chi genera come da chi è generato, come un 'dono' che non presuppone nessun donatore, allo stesso modo in cui possiamo pensare una sacralità della vita senza la dimensione religiosa del sacro» (*Bios e Techne*, p. 101). Secondo Moneti l'identità personale degli esseri umani non può non dipendere dalle relazioni parentali e genitoriali, questa prevalenza dell'orizzonte biografico viene poi però determinato in termini che possono risultare rigidi quando leggiamo che si tratta di fare valere: «un normale tracciato biografico» (*Bios e Techne*, p. 93).

Il richiamo che Moneti ha fatto valere con le sue riflessioni è dunque senz'altro un modo di arricchire la nostra comprensione delle questioni bioetiche. Non diversamente non vanno persi di vista alcuni timori e preoccupazioni che troviamo nelle sue analisi sugli usi delle tecnologie riproduttive. Ma per quello che riguarda la struttura categoriale di fondo di una etica della vita umana non mi sento di seguirla sulla strada del riconoscimento di una priorità delle relazioni biologicamente determinate. Non si tratta solo delle difficoltà che trovo in queste posizioni laddove si voglia fare prevalere l'esigenza di evitare nell'etica qualsiasi eteronomia. Ma al di là di questo mi sembra, sul piano positivo, di dovere riprendere l'impostazione che già troviamo affermata, tra gli altri, da David Hume: ovvero quella che ruota intorno al riconoscimento di una libertà naturale degli esseri umani che si spinge fino ad una disponibilità dei processi vitali che li coinvolgono. Mi spiace solo che non mi sia ancora data la possibilità di confrontarmi con Maria Moneti e di ascoltare dalla sua viva voce le tante esperienze e sollecitazioni che era in grado di dare per fare avanzare una ricerca filosofica comune impegnata a rendere più ricca la comprensione di ciò che è sensato e importante nella vita umana.

MONICA TORALDO DI FRANCIA

UN DIALOGO CHE CONTINUA

In questo mio ricordo di Maria inevitabilmente gli aspetti accademici si intrecciano con quelli più personali, perché il nostro rapporto è cresciuto nel tempo ed è diventato una parte della mia vita affettiva.

Ho conosciuto Maria agli inizi degli anni Settanta, quando, appena laureata, ho iniziato a collaborare, in qualità di 'addetta alle esercitazioni', con la cattedra di Filosofia morale, tenuta dal prof. Cesare Luporini, di cui lei era già assistente. A quell'epoca i corsi erano sempre di tipo seminariale e gli studenti di Filosofia supercritici e molto impegnativi, sicuri di costituire nel mondo universitario un'élite intellettuale unica e privilegiata. Il mio primo impatto con la realtà accademica, da non studente, fu, comprensibilmente, tutt'altro che indolore. Il primo anno mi trovai a fare delle lezioni sulla hegeliana Filosofia del diritto e ho ancora vivido il ricordo della mia insicurezza e di una persistente sensazione di inadeguatezza, attenuata solo dalla possibilità di un continuo confronto con Maria, di cui da subito mi colpirono la passione filosofica e l'acume esegetico e analitico. Passavamo ore a discutere sull'interpretazione di un concetto, di una frase in un determinato contesto. Di notte mi sognavo sequenze di

parole, ero perseguitata dall'*'in-sé'* e *'per-sé'*. Mi sentivo come un'equilibrista e Maria fu la mia rete di salvataggio nei quattro anni dei corsi su Hegel. Dal rapporto accademico si passò rapidamente a un rapporto di amicizia e più tardi di affetto, rafforzato anche da quello che diventò un legame di parentela, avendo Maria sposato mio cugino Federico. Ci furono vacanze insieme nella mia Calabria, a Tropea, e lunghe passeggiate sulla spiaggia (non ancora devastata dagli stabilimenti) in cui si discuteva di tutto: di filosofia certamente, del senso della vita e della contingenza, ma anche confidenze più personali. La sera, al calare del sole dietro lo Stromboli, ci si sedeva nella terrazzina dell'unico bagno esistente a bere il vino di zibibbo; con Andrea, il mio compagno, e Federico, si dava sfogo alla voglia di allegria e di risate, per qualunque sciocchezza. La comune passione per l'astronomia ci faceva attardare a guardare il cielo, la posizione delle costellazioni, e si giurava che non avremmo mai perso il senso dell'ironia e dell'autoironia, qualunque cosa ci riservasse il futuro. Non sempre siamo riusciti a mantenere il giuramento.

Erano anni di grandi fermenti e di impegno politico, gli echi del Sessantotto si facevano ancora sentire e ci sembrava che fossimo alla soglia di grandi cambiamenti. Maria rimase più lucida e più scettica, mentre io, più inquieta e volatile, mi buttavo a capofitto nell'esperienza delle '150 ore' e poi del femminismo. Così, finita la borsa di studio, mi ritrovai a lavorare per alcuni anni alla Rai e quando negli anni Ottanta rientrai all'Università, come ricercatrice, i miei interessi si erano spostati dalla filosofia morale alla filosofia politica. Maria nel frattempo, sicura della propria 'vocazione', aveva continuato a scrivere e pubblicare sui temi a lei cari: l'illuminismo e il pensiero utopico, la filosofia classica tedesca, la metaetica e l'etica normativa – e, soprattutto, aveva vissuto l'esperienza della

gravidanza e della maternità con la nascita di Tommaso. Non dico che ci allontanassimo, ma allora il passaggio alla genitorialità di un'amica, di una coppia di amici, segnava per me un distacco, qualcosa che vivevo con disagio, senza troppo approfondirne le ragioni. Sentivo che Maria, pur affascinata dal cielo, aveva qualcosa di tellurico, radici che affondavano nella terra in profondità, quelle stesse radici che a volte le conferivano anche una certa apparente durezza, ma che le consentirono di abbandonarsi senza riserve all'esperienza procreativa e materna, di farne il centro di una trasformazione esistenziale duratura, non disgiunta da una continua rielaborazione delle molteplici suggestioni etico-filosofiche che tale esperienza aveva evocato. Quando, molti anni dopo, mi trovai a confrontarmi con le angosce e i fantasmi suscitati dal continuo scontro con un figlio adolescente ribelle Maria mi regalò il libro, da lei scritto con lo pseudonimo di Caterina Contini, *Non di solo amore* (Longanesi, 1992); ricordo che leggendo la dedica e le prime pagine continuavo a piangere. Maria era anche questo: riusciva a trarre dalle proprie vicende biografiche, anche dalle più dolorose, materia di riflessione e crescita così da poterle trasmettere, rielaborate in maniera mai banale, a chi poteva continuare con lei un dialogo interiore. Aveva il 'dono' della scrittura; la scrittura era parte integrante del suo essere (come l'insegnare), il filtro necessario per non lasciarsi travolgere dall'accadere. Ho sempre pensato che le venisse naturale come respirare. Federico mi ha raccontato che quando aveva scritto il suo romanzo storico, *Ipazia e la notte* (sempre pubblicato da Longanesi), erano in montagna e durante le passeggiate mattutine discutevano a lungo insieme di quello che lei avrebbe scritto nel pomeriggio di getto, senza tornarci sopra. Ipazia d'Alessandria, matematica insigne, astronoma e filosofa, vittima

sacrificale di un gruppo di fanatici cristiani, è una figura che ha accompagnato fino all'ultimo la vita di Maria: un'occasione per ripensare, da angolature sempre diverse, il difficile (e irrisolto?) rapporto fra femminilità-scienza-potere, genealogia paterna e materna. Quando dieci anni dopo, nel 2010, il libro fu ripubblicato nelle edizioni della Tartaruga il titolo era cambiato: *Ipazia muore*.

Nel frattempo la nostra amicizia 'intellettuale' non solo era ripresa, ma si era rinsaldata grazie al comune interesse per gli aspetti più innovativi della 'rivoluzione medico-biologica' e a una consonanza di vedute riguardo all'opportunità di considerare l'ambito delle 'questioni di bioetica' come area aperta per un dibattito a più 'voci', sia sotto il profilo disciplinare che degli orientamenti morali e religiosi. Eravamo ambedue consapevoli della portata delle trasformazioni innescate dagli sviluppi delle biotecnologie e degli interrogativi, di ordine antropologico (Maria direbbe ontologico) prima ancora che etico e politico, inerenti al profilarsi di nuovi territori dell'agire intenzionale: quelli delle tecniche riproduttive, in vivo e in vitro, dei test genetici predittivi e degli interventi di bioingegneria, degli espianti e trapianti di organi, tessuti, cellule, delle terapie di sopravvivenza, ma anche della sperimentazione medico-farmacologica e delle nuove condizioni in cui si andavano riproponendo i temi dell'interruzione volontaria di gravidanza e dell'eutanasia. Ad essere rimesso in discussione era lo stesso rapporto dell'uomo con la propria 'natura' biologica come pure la percezione del senso di sé e dei rapporti personali più 'significativi', mentre al contempo, per effetto del continuo spostamento della linea di confine fra 'caso'/scelta – fra ciò che è 'naturalmente' dato e ciò che viene a ricadere nell'ambito dell'agire intenzionale – appariva sempre più fluida e incerta la demarcazione etica fra 'sfortuna' e ingiustizia.

Concordavamo anche sul fatto che fosse necessario ripensare, alla luce delle nuove conoscenze e tecnologie, le antiche domande filosofiche sul rapporto mente/corpo, sul significato di 'libertà' e di 'responsabilità', di 'vita', di 'morte', di 'individuo', di 'persona' – come pure di 'maternità' e di 'paternità' – e, non ultimo, di 'identità personale'. Come Maria anch'io ritenevo che, per affrontare i dilemmi 'bioetici', fosse necessario adottare la prospettiva del nostro essere soggetti incarnati e relazionali e che l'approccio dell'etica standard, strutturata sul modello razionalistico, fosse inadeguato per affrontare le questioni inerenti a quest'ambito dell'agire; in altri termini, all'ambito, fino a qualche decennio fa «occulto e privato», che ha al suo centro il corpo, le sue funzioni e spinte pulsionali profonde, la nascita e la morte, la malattia e la dipendenza, e che dunque si struttura intorno a relazioni asimmetriche di 'cura', di affetto e di potere.

Molte dunque le consonanze, ma poi le nostre 'conclusioni' si differenziavano. Maria, sulla scia di Hans Jonas e Jurgen Habermas, era più propensa a vedere nell'avventura tecnologica una manifestazione del «patologico spirito dell'utopia», inteso come «sostituzione della prospettiva della contingenza e della scoperta con quello della progettazione e della costruzione», e ad abbracciare la versione habermasiana del principio dell'«indisponibilità» della vita umana. La sua proposta di rimodellare le coordinate del pensiero liberale in base al «liberalismo della paura» non mi convinceva del tutto. Non riconoscendomi nel principio del valore intrinseco della vita umana e della indisponibilità della vita prepersonale, pensavo, penso, che le nuove conoscenze portino con sé nuove responsabilità, relative alla riduzione delle sofferenze socialmente evitabili e alla qualità della vita dei nascituri, che possono richiedere scelte difficili (ricorso alla fecondazione in vi-

tro, alla diagnosi preimpianto e alla selezione degli embrioni, distacco delle macchine vicarianti funzioni vitali e interruzione dell'alimentazione e idratazione artificiale, con passaggio alle cure 'palliative'...); scelte difficili nei confronti del come e del chi si mette al mondo e del se e come evitare una sopravvivenza coatta di tipo meramente biologico; ma anche nuove responsabilità nei confronti di chi, colpito da malattie degenerative devastanti, affida le sue speranze ai progressi della ricerca bio-medica, inclusa quella che comporta l'utilizzo di cellule staminali embrionali. Ma sono state proprio queste differenze a rendere il nostro dialogo-confronto così intenso e proficuo. L'intelligenza filosofica, e prima ancora umana, di Maria, il suo rigore e insieme la sua originalità di pensiero, sono stati per me uno stimolo continuo per approfondire, ripensare, ritornare su temi scomodi. Insieme con lei e con Sandro Pagnini abbiamo ideato e articolato i Corsi di perfezionamento e i Master di secondo livello in Bioetica del Dipartimento di Filosofia, aperti alle Facoltà di Medicina, di Scienze e di Giurisprudenza; anche questi corsi, e i dibattiti che seguivano ogni lezione, sono stati un'occasione di approfondimento dei reciproci punti di vista che ricordo, oggi, con grande nostalgia, grata di avere avuto quell'opportunità.

Nell'ultimo anno la sentivo per telefono quasi quotidianamente; benché fortemente provata nel fisico dalla malattia, non aveva perso niente della sua 'passione' per la ricerca filosofica e per 'la professione' di insegnante, come attestato anche dall'impegno con cui, fino all'ultimo, ha diretto e seguito l'organizzazione del Master previsto per l'a.a. 2011-12. Ed è stato proprio durante quei mesi che il nostro rapporto ha avuto un'ulteriore svolta, acquistando uno spessore più intimo: nessun imbarazzo nell'affrontare, anche nei termini più crudi, l'argomen-

to della malattia, del suo progredire e delle prove cui era continuamente sottoposta passando da un ospedale all'altro, da una cura gravosa a un'altra ancora più gravosa. Un percorso dolorosissimo che Maria ha affrontato con la sua consueta lucidità, dimostrando una forza interiore straordinaria, non abbandonandosi mai alla disperazione: dolore e sconforto sì, mai disperazione. E in quelle nostre conversazioni tornavano i temi, vissuti come esperienze in prima persona, di quella che lei stessa aveva denominato un'etica normativa «a prescrittività debole», un'etica estesa agli interrogativi sulla «vita buona da vivere», che necessariamente includeva «domande di senso»; ossia domande che «richiedono una riflessione sull'esistenza umana in generale, o in determinate condizioni, per collocare in essa come sensati o privi di senso azioni, fatti, scelte, relazioni».

Parlavamo anche del suo libro, *L'enigma della maternità* (Carocci, 2008), che forse più di ogni altro rispecchia il percorso filosofico di Maria e il suo punto di approdo più maturo: la delineazione di un'«etica e di un'ontologia della riproduzione» basata su un «naturalismo etico debole». Ne dovevamo discutere insieme nel seminario di studi sul genere della Facoltà di Scienze Politiche; programmato per gli inizi di febbraio del 2011 il seminario era stato rimandato, a causa delle sue condizioni di salute, agli inizi del nuovo anno accademico. Un libro denso e difficile sul senso del nascere e generare un'esistenza umana; un libro con cui avevo avuto un vero e proprio corpo a corpo, affascinata dalla capacità di Maria di colloquiare, a più livelli, con i classici e con le esponenti e gli esponenti della letteratura filosofico-morale e filosofico-politica contemporanea e, nello stesso tempo, di avvalersi con naturalezza di registri espressivi plurimi, passando dalle argomentazioni e contro-argomentazioni filosofiche

all'utilizzo di fiabe, allegorie, metafore, rappresentazioni simboliche per meglio illustrare passaggi decisivi del suo pensiero. Di tutto questo le parlavo, ma anche della difficoltà che avevo a dividerne le conclusioni normative.

È stato un privilegio averla come interlocutrice e amica; il vuoto non si colma, ma il dialogo continua come conversazione interiore.

INDICE DEL VOLUME

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

