

## ***Neutralità temporale, etica, integrità personale***

Pierpaolo Marrone  
Università di Trieste  
Dipartimento Studi Umanistici  
marrone@units.it

### **ABSTRACT**

In this paper, I examine some implications of Parfit's position on temporal neutrality for moral theory. The temporal neutrality is for Parfit one of the implications of the theory of hedonism of the present mental states. I argue that the hedonism of present mental states is not so much a completed ethical theory but a form of skepticism towards universalistic or generalistic positions in ethics.

### **KEYWORDS**

Temporal neutrality, preferences, D. Parfit.

1. Una delle molte discussioni avviate da Parfit in *Reason and Persons* riguarda la relazione tra temporalità e ordine delle nostre preferenze. Sembra chiara la propensione di Parfit a ritenere che un atteggiamento di neutralità riguardo alla collocazione temporale delle preferenze non sia affatto irrazionale ("If time's passage is not an illusion, the S-Theorist might defend a different view. He might claim that, because time passes, past suffering cannot matter").<sup>1</sup> In queste pagine cercherò di mettere alla prova questa posizione generale.

Il valore che assegniamo alle diverse preferenze sembra essere spesso una funzione della possibilità di soddisfarle in una determinata porzione del tempo futuro, perché se venissero soddisfatte in un'altra il grado di soddisfazione che attribuiremmo loro sarebbe differente.<sup>2</sup> È, ad esempio, questa presunzione sulle modalità differenti nelle quali scontiamo il futuro che ha guidato l'offerta fatta da alcune grandi corporation ad alcune delle dipendenti donne di pagare le spese di estrazione, congelamento, conservazione degli ovociti, in maniera tale che le dipendenti medesime possano dedicarsi alla carriera, senza le usuali preoccupazioni di non poter soddisfare il loro desiderio futuro di maternità, sin tanto che si dedicano a moltiplicare i profitti degli azionisti. Naturalmente, la cosa, guardando alla freccia del tempo, può essere vista anche dalla prospettiva del passato. Posto che nel corso della tua vita ti capiti di soffrire di mal di denti, che cosa preferiresti ora: che il mal di denti sia un evento del passato oppure che debba ancora accadere nel futuro? Penso che, a meno di essere masochisti, la maggior parte di noi risponderebbe che è meglio che il dolore sia passato anziché sia un'esperienza da provare nel futuro. Si potrebbe dire che, se guardiamo in avanti, non sappiamo bene come scontare il futuro; se guardiamo, invece,

---

<sup>1</sup> D. Parfit, *Reason and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 179.

<sup>2</sup> P. Ziff, *Time Preference*, "Dialectica", 1990, pp. 43-54.

indietro, allora c'è ben poco che possiamo fare. Questo non significa, tuttavia, che non ci sia molto su cui riflettere.

Il problema di come scontare il futuro ha una connessione stretta con il problema dell'identità personale. In definitiva, devi cercare di immaginare piuttosto precisamente il soggetto che sarai per immaginare il peso futuro che darai a una qualche tua preferenza. Il problema della relazione tra tempo e preferenze ha poi degli importanti agganci con la teoria del valore, tanto quanto questa può incorporare alcune caratteristiche quali l'integrità.<sup>3</sup> L'integrità può, in effetti, essere considerata una maniera per tentare di dare un ordine alla propria personale lista di preferenze per costruire una qualche guida nell'elaborazione dei sé successivi che vorremmo essere. Per quanto riguarda le esperienze che facciamo e le nostre preferenze rispetto ad esse, occorrerà forse riconoscere che il dolore è un'esperienza *sui generis*, che non può essere semplicemente considerata un'esperienza tra le altre. Questo potrebbe indicare che, almeno in alcuni casi, non possiamo sostenere tesi plausibili sulla neutralità temporale, come vorrebbe Parfit. Potrebbe però essere che questa stessa neutralità sia invece una prospettiva plausibile in altre circostanze.

L'idea di fondo di Parfit è che sapere che qualcosa può accadere nel tempo futuro non è una ragione sufficiente per avere una preferenza positiva o negativa rispetto a questa stessa cosa. Ora, sembrerebbe che non si possa dire che il tempo sia irrilevante nelle nostre preferenze. Non avrei desiderato diventare padre, mentre stavo iniziando il mio corso di studi universitario. Non puoi non considerare una beffa del destino realizzare una grossa vincita alla lotteria quando sei centenario e senza eredi. Solo che il destino non c'entra per nulla, mentre tutto ha a che fare con la tua drammatica carenza di tempo, che fa sì che tu non possa avere razionalmente ora le medesime preferenze che avresti avuto cinquanta anni fa, se non nella tua immaginazione come fantasia indulgente e forse anche un po' masochista. Si pensi adesso a questa esperienza che è capitata, magari più di una volta a ciascuno di noi: la scrittura di un curriculum. Un curriculum descrive la nostra vita per quanto riguarda un settore da noi ritenuto rilevante ai fini di ciò che ci proponiamo di ottenere con la sua scrittura. A questa descrizione la dimensione temporale è essenziale e non contingente, ossia fa parte integrante del curriculum stesso.<sup>4</sup> In determinate circostanze, perciò, è importante che le esperienze siano disposte secondo un ordine temporale preciso. Anni fa una mia cugina statunitense, all'epoca single, si lamentò con me della sua insoddisfacente vita sociale dicendomi che non era nemmeno divorziata. Era una affermazione intelligentemente paradossale, che aveva il pregio di sottolineare la reciproca dipendenza temporale di gruppi di esperienze diverse. Sembrerebbe, perciò, confermata l'idea che la temporalità sia essenziale alla soddisfazione delle preferenze, in almeno alcune circostanze, e non sia semplicemente una qualità tra le altre. Spesso noi siamo indotti a fare dei progetti che riguardano segmenti della nostra vita. Possiamo considerare questi stessi piani come delle preferenze complesse. Queste preferenze complesse si distendono nel tempo anche grazie alla sequenza temporale che abbiamo costruito nella nostra immaginazione. Se io progetto un viaggio dopo che avrò concluso quella monografia che mi tiene impegnato da così lungo tempo, davvero non posso pensare che l'esperienza di quel viaggio che vorrei fare, potrei farla nella stessa maniera anche senza portare a termine quel lavoro al quale tanto tengo. Si tratta di due esperienze

---

<sup>3</sup> Su questa linea T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 74.

<sup>4</sup> B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973 nel capitolo *Imagination and the Self*.

qualitativamente diverse e soltanto la prima realmente corrisponde al mio progetto. Senza la possibilità di ricondurle a un ordine temporale specifico e individualizzato, molte esperienze perderebbero la caratteristica di essere esperienze nostre e forse perderebbero addirittura la possibilità di essere inserite nella trama della conoscenza.

2. Aristotele all'inizio della *Metafisica* sostiene che la memoria (assieme alla vista) è propria degli animali che possono conoscere e addirittura la distingue dal semplice ricordo pescato nella mente, il quale appartiene agli animali che non sono in grado di conoscere, per lo meno nella maniera complessa riservata a noi. Senza addentrarmi in ulteriori impegnative considerazioni, che ci porterebbero verso lidi ontologici, attualmente al di fuori del mio interesse, sulla storicità intrinseca della natura umana, mi basta per ora osservare che spesso noi consideriamo la nostra esistenza in maniera narrativa, ossia temporale, e che questa modalità narrativa è semplicemente la nostra maniera di fare esperienza del mondo.<sup>5</sup> L'ordine temporale delle nostre esperienze, sia di quelle più significative, che alla fine ci costituiscono come le persone che siamo, sia di quelle più banalmente quotidiane, che si palesa come temporale nella riflessività (ma che evidentemente deve esserlo stato a prescindere da questa, altrimenti non occorrerebbe aver comprato il biglietto del treno prima di aver terminato il proprio viaggio), ha un chiaro legame con l'esperienza. Non occorre svolgere complicate analisi heideggeriane sull'essere-nel-mondo, né affannarsi kantianamente sulle relazioni tra forme pure dell'intuizione e categorie per sottoscrivere quello che sembra un dato di fatto della nostra esperienza psicologica in senso largo. Non mi avventuro a dire che la temporalità sia l'essenza dell'uomo, perché questa mi sembra un'affermazione eccessivamente impegnativa, ma mi limito a queste constatazioni che potrebbero avere il sapore del dato di fatto. Anche, poi, al più rigido e oggettivista dei realisti morali non potrà certo sfuggire che viviamo le nostre esperienze di valore in maniera certamente diversa a seconda del periodo della nostra vita nel quale ci troviamo. Possiamo dire quello che vogliamo, ad esempio che "l'amore non ha età", ma dietro a questo slogan superficiale e in definitiva consumistico, non si cela affatto l'esperienza di un sentimento carico di significati valoriali (per altro non sempre positivi) sempre identici a se stessi, bensì la realtà di un'esperienza che non può essere vissuta in maniera identica a prescindere dall'età. L'amore adolescenziale non è la stessa esperienza dell'amore maturo, anche se alcuni valori che le due esperienze veicolano possono essere prossimi o addirittura identici. Si pensi ancora all'esperienza del coraggio, che nelle nostre società post-eroiche è sempre di più un'esperienza residuale. Il coraggio, che è stata una virtù guerriera, ora è o appannaggio dei militari in guerra (ma sempre di meno, perché questo contrasta con l'asetticità delle guerre tecnologizzate) o dei campioni di sport estremi.<sup>6</sup> Entrambe queste categorie sono popolate e prevalentemente formate da persone giovani. Il coraggio non è una cosa per vecchi, salvo eccezioni. Anche le nostre relazioni personali si modificano nel corso del tempo. Il rapporto tra due giovani sposi novelli non rimane identico sino alla maturità o alla vecchiaia o al primo figlio, ammesso che quel matrimonio duri così a lungo. Il cammino delle amicizie durature ricordano un po' gli alti e bassi dei mercati azionari: ci sono periodi di maggiore vicinanza, altri di allontanamento.

---

<sup>5</sup> Questa è la linea che è stata sviluppata a partire dagli Ottanta del secolo scorso da P. Ricouer in numerose opere. Per un confronto anche con Parfit, si veda P. Ricouer *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>6</sup> Esemplicazioni in questo senso si trovano in F. Mini, *Eroi della guerra. Storie di uomini d'arme e di valore*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Per non parlare poi di cambiamenti radicali che possono verificarsi nella nostra stessa identità personale. Spesso una dura malattia può alterare il carattere delle persone; se riescono a sopravvivere possono cambiare le loro attitudini verso il mondo e le loro priorità. Senza fare il solito riferimento a Phileas Gage, ognuno di noi credo abbia fatto l'esperienza di quel collega o di quel parente particolarmente arrogante o fastidioso che si è improvvisamente addolcito dopo una malattia, avendo fatto esperienza diretta e traumatica della propria fragilità.

L'identità personale, con tutte le preferenze che ci compongono, è immersa nel flusso temporale. Una medesima esperienza può avere, rispetto alle sensazioni alla quale si accompagna, dei significati molto diversi. La peperonata da piccolo ti può disgustare, ma puoi apprendere ad apprezzarla da adulto. Forse anche almeno alcuni piaceri sono legati alle diverse stagioni della vita. Se non riesco ad appassionarmi ai videogiochi, forse questo dipende dal fatto che non sono un nativo digitale. Le scelte, diciamo talvolta, devono essere fatte a tempo debito, ossia nel tempo giusto, nella vita quanto nei giochi. Venire a patti con la nostra mortalità è riconoscere che il tempo (o meglio: l'irreversibile flusso temporale) è troppo importante per noi per non prenderlo in considerazione, anche quando questa considerazione prende le forme della negazione. Se fosse anche vero quanto diceva, ironicamente, Magritte, che sono sempre gli altri a morire, rimarrebbe pur sempre il fatto che scomparirebbero in una certa successione. Noi non sappiamo quale possa essere l'esperienza di un individuo immortale, forse una noia infinita a partire da un certo momento, ma appunto la noia è una sorta di disgusto temporale;<sup>7</sup> oppure potrebbe essere proprio quello che immaginiamo potrebbe essere per noi, vale a dire l'eccitazione di fare continuamente delle esperienze. Forse non è parte dell'essenza del genere umano, come vorrebbero alcuni esistenzialisti, ma è difficile pensare che il vivere le nostre esperienze nella temporalità non sia sempre un elemento centrale e talvolta essenziale di queste stesse esperienze. Si è detto della capacità di scegliere opportunamente il momento in cui compiere una scelta. L'espressione inglese *bad timing* indica questa momentanea incapacità di far coincidere scelta e tempo. L'idea di gustare un determinato piacere nel futuro può essere parte del piacere stesso in maniera tale che un'anticipazione eccessiva di quel piano lo renderebbe diverso. Ad esempio, a tutti è chiaro (ma alla donne, ritengo, di più che agli uomini) che il gioco della seduzione ha a che fare con la temporalità.

Dal momento che l'ordinamento delle preferenze è un'attività che implica il giudizio morale, spesso in una misura complicata, non è difficile sottoscrivere la tesi che molte preferenze (forse la maggior parte delle preferenze) siano temporalizzate. La scelta (l'attività giudicante di scegliere) avviene nel tempo. Questa attività si esercita su qualcosa che riteniamo essere nella nostra capacità. In realtà, non basta dire questo, poiché un folle potrebbe ritenere nel suo potere raggiungere la luna con un balzo oppure librarsi in volo gettandosi dal cornicione del proprio appartamento dopo essersi fatto di crack. Nessuna di queste azioni era nelle reali possibilità dell'agente e quindi non rientrava nello spettro delle sue scelte disponibili. Scegliere non può significare semplicemente effettuare la selezione di un'opzione sulla base delle credenze che tale opzione sia effettivamente disponibile per l'agente, perché questa credenza potrebbe essere falsa. Quindi, scegliere non è la medesima cosa che scegliere riflessivamente e scegliere riflessivamente non è la medesima cosa che scegliere razionalmente. Scegliere razionalmente è selezionare un'opzione tra quelle disponibili sulla base delle migliori

---

<sup>7</sup> Secondo quanto è immaginato da J. L. Borges, *L'Immortale*, in *L'Aleph*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 5-25.

informazioni attualmente disponibili per l'agente. Occorre che la scelta per una di queste azioni sia coerente almeno parzialmente con alcuni fini che l'agente ha. Molte delle opzioni di cui si discute in campo bioetico presuppongono una struttura di questo genere e la mia idea è che tale struttura diverrà sempre più palese mano a mano che le opzioni relative al cosiddetto post-umano diverranno praticabili ed estese alla popolazione generale. Questo ci porterebbe a un complicato discorso sulla formazione delle preferenze, che qui non affronterò.<sup>8</sup>

C'è qualcosa di sottinteso in questa struttura, che forse potrebbe costituire un problema, e si tratta di un'apparente ovvietà: le scelte disponibili hanno a che fare con la temporalità sempre in un senso diverso da quanto finora ne abbiamo parlato, poiché non possono esercitarsi sul tempo come totalità incondizionata, ma solo su una sua porzione, ossia sul presente e sul futuro, mentre il passato rimane escluso e forse proprio per questo è massicciamente oggetto di rappresentazione artistica, così come è intensa tutta la produzione artistica che riguarda la possibilità di viaggiare nel tempo. Data questa frustrante realtà, non sorprende che la quasi totalità della teoria etica contemporanea in ambito filosofico ignori il passato. Eppure nel passato sono accadute molte cose rilevanti per noi e sono state effettuate delle opzioni che ci consegnano al presente per quello che siamo e ci vincolano parzialmente al futuro per quello che crediamo vorremmo essere.

Tutto questo può essere riconosciuto facilmente ed ha una sua rilevanza in un discorso generale sul ruolo della moralità e del giudizio etico, mentre sembra averne sensibilmente di meno per quanto riguarda il problema della scelta, che di quella impossibilità temporale deve tenere conto. Tuttavia, le cose possono complicarsi, quando facciamo la semplice considerazione che il passato ha un'efficacia causale sul presente. Questo è quanto si verifica comunemente con le persone che hanno subito un qualche trauma. È anche quanto comunemente viene assunto dalla giustizia penale. Si tratta di una visione, che secondo Parfit viene messa in questione dall'edonismo delle preferenze, che si concentra soprattutto, se non esclusivamente, su stati mentali presenti dell'agente che emergono alla coscienza o siano altrimenti individuabili con precisione. Sono questi stati e solo loro ad essere meritevoli di considerazione. Questo vorrebbe dire che un trauma subito e un trauma solo immaginato, ma della cui esistenza passata si sia convinti dovrebbe avere il medesimo peso nelle nostre considerazioni.

Questo è un assunto molto discutibile naturalmente. Prendiamo il disturbo da personalità multipla, sulla cui stessa esistenza ci si interroga. Noi dovremmo dare eguale peso e considerazione ad ognuna delle personalità che emergono alla coscienza? Penso di no. Penso anche che rispondere affermativamente, significa aver già dato una risposta alla domanda sulla personalità della persona, la qual è forse proprio quello che è in questione. Si dovrebbe trattare in maniera simile anche una promessa o un contratto e la credenza fittizia di aver stipulato una promessa o di un contratto, sostenendo che ciò che importa non è la realtà di atti linguistici pronunciati con intenzione performativa o di contratti effettivamente sottoscritti, ma la credenza su quanto è avvenuto, indipendentemente dal fatto che tali credenze siano giustificabili e siano vere? Si immagini una giustizia penale basata su questa teoria. Le conseguenze sarebbero certamente singolari: le credenze di

---

<sup>8</sup> Per un'eccellente analisi si veda Gibbard A., *Interpersonal Comparisons: Preference, Good, and the Intrinsic Reward of Life*, in Elster J. & Hylland A. (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 165-193.

vittime e colpevoli potrebbero divergere radicalmente ed essere entrambe ritenute valide. Il nostro sistema penale si affida alla terzietà per cercare di stabilire che cosa sia accaduto nella realtà e anche nella mente ossia nelle intenzioni dei convocati, ma non può certo prendere in considerazione le credenze di ognuno di questi senza la minima considerazione della realtà passata. Il motivo è semplice: il sistema penale opera su assunzioni realistiche ed il realismo morale è la sua metaetica adeguata la maggior parte delle volte. L'idea stessa di punizione e riabilitazione del reo non avrebbe significato senza questo presupposto metaetico. Il passato ha effettivamente una valenza etica sulla scelta presente, perché interrogarsi su quanto abbiamo fatto spesso comporta un rafforzamento dell'idea di responsabilità personale o, per lo meno, un opportuno scavo critico di questa nozione cruciale, dissezione critica che non dovrebbe essere inquinata dalla malafede.

Un'altra parte importante giocata dal passato riguarda una funzione di integrità alla quale la dimensione etica assolve. Si tratta di una funzione che è stata frequentemente sottolineata nella storia dell'etica e che riguarda la possibilità e la capacità di guardare alla propria vita, almeno per ciò che attiene alla sua dimensione morale, come a un tutto.<sup>9</sup> Non entro nel merito della solidità epistemica di questa credenza, che comporta un importante impegno a favore di una o almeno di alcune soluzioni del problema dell'identità personale. A questo sguardo olistico e totalizzante (in quanto si estende dal passato anche al futuro) non può essere indifferente la considerazione del carattere, così come anche altre considerazioni che possono riguardare la cosiddetta akrasia, ossia la debolezza della volontà, la quale nelle sue forme individuali alberga in ciascuno di noi.<sup>10</sup> Ad ogni modo, questo sguardo sulla totalità della nostra vita etica ha per lo meno due vantaggi:

(1) ci prospetta una visione più profonda e persuasiva su noi stessi di qualsiasi altra visione interessata unicamente alle condizioni attualmente presenti nella scelta o ai suoi effetti sui nostri stati mentali futuri;

(2) ci richiama a un dato sempre effettivamente presente, anche se spesso come un sottofondo inascoltato, ossia quello della nostra fragilità, la quale invece dovrebbe costituire una delle motivazioni principali per assumere un'attitudine critica in etica.

Un altro motivo per non mettere da parte questo sguardo olistico sull'etica è che la maggior parte di noi non vuole soltanto compiere le azioni giuste, opportune, o addirittura buone (quelle volte non frequenti nelle quali ci capita di fare il bene non solo per omissione, bensì attivamente), ma ha l'ambizione di vivere una vita che sia stata buona, giusta, decente, priva il più possibile di danni intenzionali agli altri.<sup>11</sup> Questo potrebbe essere espresso in un'altra maniera, dicendo che molti di noi non sono preoccupati esclusivamente con il fare, ma hanno anche in mente un certo essere. Questo essere è relativo a se stessi tanto quanto riguarda anche l'ambiente circostante non meno che la propria storia personale. In altre parole, usando uno slogan una volta tanto non troppo impreciso, molti di noi sono interessati a fare del proprio essere un valore. Chi interpreta le proprie preferenze per alcune azioni anziché per altre può, tuttavia, sostenere che le sue preoccupazioni riguardano gli stati mentali presenti e futuri, mentre l'interesse per il passato è del tutto assente? Non mi è facile immaginare come rendere, non tanto coerente, bensì costante nel corso del tempo un atteggiamento di disinteresse assoluto per il passato,

---

<sup>9</sup> L. MacFall, *Integrity*, "Ethics", 1987, 98, pp. 5-20.

<sup>10</sup> S.L. Hurley, *Conflict, Akrasia and Cognitivism*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 1985, pp. 23-49.

<sup>11</sup> A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998 è il testo di riferimento per questa enfasi.

che reputo impossibile, e il continuo rinnovarsi di questo disinteresse per ogni azione. Ritengo che su questo punto debbano essere fatte alcune osservazioni:

(1) per prima cosa, direi che questo disinteresse non mi pare del tutto credibile nella misura in cui presuppone almeno l'interesse per il disinteresse, e perciò più che una strategia di interpretazione della scelta mi sembra un programma normativo;

(2) l'idea che si debba prescindere dal passato non è del tutto innocua, perché esclude che la domanda "come avrei dovuto agire in quella circostanza?" sia rilevante. Ma questa stessa domanda deve essere rilevante anche per chi ritiene che il passato sia eticamente irrilevante tanto quanto il suo è un approccio critico, che fa uso dell'immaginazione. In definitiva, anche per affermare che tutto ciò che ci dovrebbe guidare nella scelta delle preferenze nell'azione si trova nei nostri stati mentali soggettivi presenti devi pur sempre aver esibito delle ragioni che derivano dalla tua riflessione sul passato;

(3) nella selezione delle azioni disponibili gioca spesso un ruolo importante l'immaginazione sulle conseguenze future a partire dalla selezione di modelli di azione del passato.<sup>12</sup> Quando ci immaginiamo un atto eroico e di coraggio estremo selezioniamo tra le nostre conoscenze di atti eroici di estremo coraggio di cui abbiamo conoscenza, ossia che sono avvenuti nel passato. Non sapremo di poter compiere un atto eroico e di coraggio estremo né di essere adeguati alla sua richiesta, se non sapessimo che cosa significa e che cosa comporta compiere atti di quel genere. Questa conoscenza riguarda qualcosa che è già accaduto.

L'idea che la selezione delle preferenze per l'azione riguardi solo con gli stati mentali presenti risulta, quindi, essere per lo meno fortemente parziale. Una qualche considerazione complessiva per la vita buona pare essere non solo uno sguardo accessorio dell'azione, che avrebbe anche il pregio di una qualche considerazione per il passato, bensì piuttosto uno dei principali costituenti della dimensione etica e, forse, quello che conferisce alla moralità la sua peculiare caratteristica onnipervasiva. Dietro a questo riconoscimento non c'è nulla di vago e inaccessibile né nulla di particolarmente altisonante; c'è invece il riconoscimento che poiché siamo quello che siamo, il peso di ciò che eravamo non può essersi dissolto. Occorre aggiungere anche che quest'ultima affermazione, che per altro vorrebbe essere una pura constatazione, non è affatto nemmeno una prima opzione per una concezione naturalistica e deterministica. Questa concezione mi sembra falsa, perché nell'esperienza etica di ciascuno di noi vi è ampio spazio per il miglioramento, per il progresso morale, per il cambiamento, così come, non dobbiamo mai scordarcelo, anche per le forme più varie e atroci di regressione morale, a ricordarci la nostra fragilità etica.

3. Il passato, in questo senso, non è un ostacolo al cambiamento, ma il suo presupposto. Dire questo non è una banale professione di fede storicistica. Si pensi solo al fenomeno del perdono, o se vogliamo drammatizzare di meno, pensiamo a quel comportamento morale che chiamiamo "metterci una pietra sopra". Sia il primo sia il secondo presuppongono vari livelli di analisi anche sofisticate di cosa sia precisamente accaduto, dell'impatto, significato e rilevanza che ha avuto per noi e del perché sia meglio esercitare il perdono, se ci sentiamo particolarmente nobili, o metterci una pietra sopra, la maggior parte delle volte che invece ci sentiamo delle persone normali. Questi fenomeni, che molti considerano particolarmente importanti, non potrebbero altrimenti avere corso in un'esperienza morale concentrata sugli stati mentali presenti del soggetto. Si tratterebbe, poi, sia di un'esperienza morale bloccata, perché puntuale, sia di un'esperienza morale

---

<sup>12</sup> Si vedano i saggi raccolti in M. Johnson (ed.), *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

potenzialmente insensata e decisamente monca, la quale dovrebbe fare a meno o negare l'importanza morale di fenomeni quali, appunto, il metterci una pietra sopra. Si tratterebbe perciò di un'esperienza meno ricca e incompleta e rinunciataria rispetto alla considerazione autoriflessiva che il fenomeno morale richiede.

Il tempo, almeno nelle sue tre dimensioni che ci sono accessibili (forse che ne sono altre che noi non siamo nemmeno in grado di immaginare) è sia temporalizzazione generale dell'esperienza etica sia considerazione temporale dei valori che mettiamo in gioco (il metterci una pietra sopra è incomprendibile senza questa temporalizzazione del valore). Forse allora possiamo tornare all'idea avanzata da Parfit, che non ci sono buone ragioni per dare maggior peso a una preferenza in base alla sua collocazione temporale, con un'attrezzatura teorica più solida. Una delle difficoltà che rendono attraente questa idea è la ben nota difficoltà di come scontare il futuro,<sup>13</sup> ossia l'idea che qualcosa che desideriamo fortemente al tempo t1 potrebbe non dare al tempo t2 le soddisfazioni che immaginavamo in t1, magari perché ne ha procurate molte di più. In realtà, Parfit può sostenere la sua posizione, che risulta fortemente controintuitiva, perché è sostenuto da una concezione specifica della identità personale e forse addirittura da una specifica considerazione metafisica della persona.

È difficile dire se la concezione dell'io come collezione di io successivi, propria di Parfit, possa dar conto dell'etica come modalità di guardare alla propria vita come a un tutto. Alcuni potrebbero pensare che l'idea della neutralità rispetto alla collocazione temporale delle preferenze semplicemente spazza via la possibilità stessa di guardare a se stessi attraverso la lente del racconto morale. Se così è, allora questo sancirebbe semplicemente la preminenza della metafisica sull'etica, poiché farebbe almeno del racconto etico, che noi costantemente adoperiamo, addirittura qualcosa di meno di una *fiction*. La recita del catalogo di Leporello sarebbe una vanagloria machista senza nessuna base; il nostro alzarci faticosamente dall'accogliente divano per recarci al faticoso allenamento di quell'arte marziale che abbiamo intrapreso anni fa sarebbe solo il contrasto insensato alla pigrizia. È irrealistico credere che tutto questo sia un'illusione priva di qualche solida base ontologica. L'idea stessa di sé successivo è naturalmente ricca di implicazioni perché potrebbe rendere l'idea della responsabilità molto meno solida di quanto siamo disposti a concedere e perché rende potenzialmente irrealizzabile l'atto dell'autoimputazione.

Ci sono, mano a mano che si progredisce nell'età, per alcune categorie di azioni casi sempre più numerosi nei quali è difficile riconoscersi rispetto al proprio passato. Anni fa avevo letto una bella intervista che Franca Rame, attrice e moglie del premio Nobel per la letteratura Dario Fo, che parlava a un certo punto proprio di qualcosa del genere. A Franca Rame era capitato di vedere del sesso rappresentato in maniera piuttosto esplicita in un film. L'attrice si ritrovò a pensare che anche lei aveva fatto proprio quelle cose e questo pensiero la riempì quasi di stupore. Era proprio lei quella persona che faceva sesso come se lo immaginava archiviato nei ricordi? Quella domanda non si iscriveva in una impossibilità di diritto, ma sanciva una perplessità di fatto. Di quanto deve essere cambiata una persona per non considerare più come proprie delle preferenze profondamente intime che aveva avuto? Forse non di molto; forse è sufficiente che si producano dei nuovi equilibri ormonali perché quei ricordi, un tempo così essenziali, appaiano alla fine così distanti. Ma Franca Rame rinnegava quei ricordi? Ovviamente no, né si svincolava dal suo passato, né implicava che avrebbe preferito non averli vissuti. Forse, messa nelle condizioni di esercitare delle opzioni per un futuro lontano, FR1,

---

<sup>13</sup> J. Broome, *Discounting the Future*, "Philosophy & Public Affairs", 1994, pp. 128-156.



giovane, avrebbe desiderato avere delle pulsioni sessuali anche da vecchia. FR2, donna anziana, avrebbe poi scoperto che probabilmente non avrebbe saputo che farsene. E con questo esempio siamo ritornati al problema di Parfit, ossia alla difficoltà di scontare il futuro. La soluzione di FR non è però la neutralità temporale, bensì l'interrogazione su sé stessa all'interno di una continuità problematica. Ammesso sia stata proprio una risposta del genere quella che avrebbe potuto formulare FR, non si deve nascondere che tale risposta avrebbe anche contenuto una qualche considerazione normativa sulla temporalità. Forse ne avrebbe contenute addirittura due, ossia

(1) che è la dimensione temporale ad essere eticamente rilevante e non una qualche sua specifica partizione;

(2) che forse non sono evidenti le ragioni per privilegiarne qualcuna.

Se così stanno le cose allora è il tempo di cui facciamo esperienza a mutare un qualche aspetto dei nostri valori di riferimento. Il valore dimostrato dalle azioni coraggiose di un adolescente di nome Achille non può essere quello di un Achille sopravvissuto all'assedio di Troia e divenuto un uomo maturo. L'ideale della partecipazione politica al cambiamento del mondo non ci appartiene più allo stesso modo, adesso che siamo membri di una corporazione universitaria. Non è in molti casi corretto dirlo, mentre potrebbe essere una descrizione maggiormente perspicua pensare quegli ideali alla luce del disincanto del tempo che scorre. Questo ultimo esempio è forse il più illuminante perché ci mostra che noi possiamo dare valutazioni positive ad entrambe le declinazioni di quel valore, senza essere costretti ad abbracciare visioni relativistiche o particolarmente ciniche. È però anche vero che è sempre sbagliato fornire un resoconto eccessivamente conciliativo della nostra esperienza morale. Il giovane idealista che eravamo può aver barattato la propria identità personale per una carriera e uno stipendio; l'amante giovane e romantico, tutto pulsioni generose, può essersi trasformato nel frequentatore di escort di lusso.

Tutto questo suggerisce che esiste un nucleo all'interno della nostra esperienza del valore, che rende il valore riconoscibile e forse addirittura in alcuni casi ne permette la permanenza e l'integrità. Si pensi al caso dell'onestà. Certamente si tratta di una virtù che presenta degli aspetti contestuali, poiché ad esempio si potrebbe sostenere che si declina in maniere diverse nei diversi ordini professionali. Si potrà così dire che l'onestà del medico è diversa dall'onestà del giornalista, perché è diverso l'ordine professionale di appartenenza. Ma questa può essere davvero l'ultima parola della quale dovremo accontentarci? Non credo proprio, perché esistono limiti che il comportamento onesto incorpora e che sono comuni tanto ai medici quanto ai giornalisti, quanto a tutti coloro che si comportano onestamente. Tra questi limiti normativi possiamo tranquillamente inserire il non appropriarsi di denaro pubblico per fini privati. Poiché si tratta di un comportamento che semplicemente qualifica le persone oneste, non possiamo dire che è invece un comportamento qualificato temporalmente, come può esserlo forse il coraggio. Questa dimensione temporale non pare presente nella medesima modalità per quanto riguarda l'onestà. Nel caso dell'onestà sembra plausibile un'opzione per la neutralità temporale, mentre questo potrebbe essere il caso del coraggio o di comportamenti come 'metterci una pietra sopra'. È forse possibile ipotizzare che esiste una classe di valori morali che hanno una scarsa dipendenza temporale. Tuttavia, se in questo caso l'ambito di applicazione è effettivamente più vasto, questo non significa che dove tale ambito sia più ristretto, allora siamo di fronte a valori di minore importanza. Si potrebbe più semplicemente trattare del fatto che le occasioni di esercitare l'onestà sono ubiquie. In definitiva, se non paghiamo il biglietto dell'autobus, comportandoci da *free rider*, agiamo in maniera disonesta. Salire su un autobus è un'azione molto più frequente che 'metterci una pietra sopra', che

effettivamente qualifica un'azione con i caratteri dell'eccezionalità, laddove, invece, se fosse un'azione troppo frequente denoterebbe una certa mancanza di carattere. Ma che si tratti di un comportamento eccezionale lo rende meno importante? Palesemente non è così, anche per un'altra considerazione che verrebbe da fare in maniera piuttosto naturale. Perché 'metterci una pietra sopra' in certe circostanze è da considerare un comportamento virtuoso? Penso perché è un valore che richiama altri valori che vorremmo forse associati alla nostra personalità, per lo meno in certe circostanze: valori come la disponibilità a rivedere i propri giudizi, a non fossilizzarsi concentrandosi sul passato, a fare mostra di una sensibilità a grana fine per i cambiamenti nell'identità personale nostra e dei nostri interlocutori. La neutralità temporale non è quindi una preconditione delle preferenze che dovremmo assumere, ma ho l'impressione che debba essere circoscritta a casi ben definiti e parziali rispetto alla totalità dell'esperienza morale.<sup>14</sup>

L'esigenza di dotare l'esperienza etica di uno spessore maggiormente impersonale, che costituisce uno degli obiettivi delle impegnative proposte di Parfit, non credo possa essere soddisfatta attraverso la neutralità temporale, la quale rischia di diventare, al di fuori di alcune importanti ma pur sempre circoscritte esperienze, che hanno appunto la caratteristica della pervasività, come appunto l'onestà, una sorta di *pladoyer* per la banalità. Infatti, per rendere sensata l'esperienza della neutralità temporale, occorre restringere la distanza temporale delle preferenze per renderle assimilabili. Preferiresti sorvegliare il tuo Cuba Libre adesso o tra cinque minuti sulla spiaggia tropicale sulla quale sei in vacanza? Potrebbe non fare nessuna differenza sostanziale, mentre c'è una differenza tra sorvegliarlo adesso e farlo tra un mese nel tuo ufficio periferico in mezzo a deprimenti nebbie autunnali. Vorresti iniziare una relazione romantica con quella ragazza da cui sei fortemente attratto: è davvero credibile che debba essere indifferente per te avere questa preferenza adesso o tra vent'anni? Chiaramente no, mentre può essere realmente indifferente uscirci a cena questo fine settimana o il prossimo. Noi non siamo esseri che vivono in un universo dove il tempo è una dimensione spaziale e per i quali immaginare il passato potrebbe essere l'esperienza vivida di passeggiare in un canyon e prospettarsi il futuro quella di visitare una città nuova.

4. Detto questo rimane però ancora non del tutto chiaro perché l'idea della neutralità temporale sia così fortemente controintuitiva e indifendibile. Si pensi al dolore e immaginiamo che si tratti del dolore mio, di quel dolore che affetta proprio il mio corpo. In base all'idea di neutralità temporale dovrebbe essermi indifferente preferire il dolore passato a quello futuro. La nostra intuizione è che le cose non possono stare in questo modo, ossia che il dolore passato deve avere per noi meno importanza del dolore futuro. Il problema è cercare di trovare una buona argomentazione per sostenerlo. Si ricordi quanto si era detto a proposito dell'importanza del passato di contro alle teorie che sostengono un edonismo degli stati mentali presenti: il passato è importante perché noi desideriamo che la nostra esperienza etica sia un'esperienza integrata, che racconti una storia, la nostra e quella dei nostri cambiamenti. Ci può essere spazio anche per il dolore provato dal mio corpo in questa storia. Ad esempio, posso ricordare come una moderata disidratazione possa rendermi nervoso e addirittura aggressivo nei confronti degli altri. Ma che mi sia fratturato il pollice anni fa cadendo dalla moto, che rilevanza sulla costruzione della mia identità personale può mai avere? La maggior parte del dolore non ha grande rilevanza, mentre può averlo se comporta un lungo periodo di infermità, se coinvolge assieme a noi

<sup>14</sup> Per un caso paradossale riguardante la neutralità temporale si veda P. Vallentyne, *Infinite Utility and Temporal Neutrality*, "Utilitas", 1994, pp.193-199

anche le persone che ci stanno attorno, mentre per la maggior parte delle esperienze dolorose, invece, questo non si verifica, poiché sono episodi che piuttosto marginalmente turbano il corso normale delle nostre vite. La loro importanza è stata scarsa e la loro rilevanza attuale è nulla: non si sono trasformati in vettori lungo i quali la nostra vita è stata ridisegnata. L'ansia che i genitori possono provare per incidenti minori che coinvolgono i loro figli di solito non è tanto una preoccupazione per il piccolo significato dell'evento in sé (anche se per genitori iper-ansiosi tutto può essere una minaccia per la vita dei loro pargoli), quanto una preoccupazione per come il figlio/la figlia può percepire l'ambiente esterno, ossia come eccessivamente ostile. Si comprende bene che il dolore passato non avrà quasi mai nessuna rilevanza. La cicatrice che ti è rimasta sul ginocchio a ricordo di una rovinosa caduta sulla ghiaia durante una gita domenicale da bambino, ora è solo un ricamo sulla pelle di un uomo maturo e non rievoca più il dolore della ferita.

Forse si dovrebbe riflettere anche su questo: mentre per noi è abbastanza facile richiamare alla mente un'esperienza piacevole in maniera moderata, ci risulta impossibile farlo per un dolore moderato. Rievoco l'esperienza piacevole del concerto del giovane pianista cubano che suonava Gershwin in piccolo teatro nella mia città. Mi ricordo di come fosse stato piacevole chiudere gli occhi e farsi trasportare dalla musica in mezzo allo scarso pubblico. Mi è impossibile ricordare il dolore provato per quella fastidiosa infiammazione alle gengive che pure mi è durata due giorni. Riesco invece a rammentare lo sgomento e il lutto per una perdita improvvisa di una persona cara. Riesco quasi a provare ancora dolore dopo che sono passati degli anni. La mia impressione è che, tuttavia, anche nel caso di dolori intensi non sia possibile rievocarli vividamente nella medesima maniera e con la stessa intensità con la quale ci è possibile richiamare alla mente un piacere anche moderato. Può essere che ci siano ragioni evolutive a sostegno di questa differente modalità di esperire il passato. Il dolore è regressivo, ci blocca e ci infastidisce anche quando è moderato. Il piacere è invece propulsivo e ci incita all'azione. Anche una spiccata capacità di rievocare vividamente il dolore passato molto facilmente potrebbe tradursi in un blocco per l'azione. Anche questa è in fondo un'indicazione su quale genere di persona desideriamo essere. Salvo patologie masochistiche, vogliamo essere persone che non soffrono e che non siano state devastate da dolori passati. Pare addirittura superfluo insistere sulla rilevanza del dolore che si potrebbe provare nel futuro. Questo dolore potrebbe renderci persone diverse e peggiori da quelle che vorremmo essere, anche se solo momentaneamente. Il dolore costituisce perciò in linea di principio e *ceteris paribus* un ostacolo alle azioni che vorremmo compiere e che potremmo compiere se non lo sperimentassimo. Nella nostra considerazione del dolore non è indifferente la temporalizzazione della sofferenza in base alla semplice considerazione che il passato del dolore è irredimibile, ma sarebbe stato evitato con tutta evidenza, se ciò fosse stato nella nostra possibilità.

Il dolore e la sofferenza interferiscono nei nostri progetti in una maniera che può essere profonda. Se non ci pongono di fronte alla domanda tipica delle situazioni drammatiche ("che cosa dovrei fare?"), riguardano l'etica a un livello forse più profondo, perché possono influenzare la persona che vorrei essere e la vita buona che vorrei condurre. Se il dolore mi impedisce di leggere quel libro che ho sulla scrivania, di uscire per andare a vedere quel film di cui tutti parlano, di condividere un convivio con i miei amici, queste sono limitazioni importanti alla persona che io vorrei essere. Si sarebbe tentati di dire che poiché il dolore toglie porzioni di significato alla mia esistenza, allora è esso stesso privo di significato, ma sarebbe un errore. Piuttosto, si deve dire che ha un significato negativo perché non permette alla mia identità personale di dispiegarsi secondo il progetto di valore

(la persona che vorrei essere) che avevo in mente. È giusto, quindi, e del tutto sensato insistere sulla negatività del dolore, ma mettere un segno meno di fronte a ciò che vorremmo essere non è la mera sottolineatura di un non-essere, ma un essere ben diverso da quello che avremmo voluto sperimentare. Naturalmente, anche questo può rientrare in una diversa maniera nel progetto di quello che vorrei essere, ma richiedendo la forza addizionale di trasformare un ostacolo in qualcosa di positivo. Al di là di tutta la retorica che anche qui qualcuno non mancherebbe di mettere in campo, rimane il fatto che avremmo preferito che dolore e sofferenza non ci fossero stati. Anche queste sono considerazioni che fortemente inclinano verso l'importanza temporale delle preferenze relative al dolore, che vorremmo fosse sempre relegato in un passato remoto e non si ripresentasse nella nostra vita né ora né in futuro. Questo vale soprattutto per il dolore fisico e non per ciò che sta causando una sofferenza psicologica o una sofferenza morale.<sup>15</sup> Infatti, se noi pensiamo all'esperienza del rimorso questo aspetto si chiarisce facilmente. Il rimorso è sapere che avremmo dovuto agire diversamente da come abbiamo in effetti agito. Diversamente dal dolore fisico, il dolore che proviamo per non aver fatto quello che avremmo dovuto fare, potrebbe dire molto su di noi, sulla nostra malafede, sulla nostra incapacità di aderire a una vita buona, che il rimorso mostra essere solo un progetto immaginato e velleitario. Tradire il proprio partner può essere indice di una scarsa propensione a mantenere gli impegni presi all'interno di una relazione romantica; tradire un amico può essere un indice di una scarsa capacità di impegnarsi in comportamenti solidaristici.

Il dolore è di notevole rilevanza per valutare il corso di azioni nel quale ci troviamo immersi o nel quale valutiamo che ci troveremo coinvolti nel futuro, ma ha una scarsa importanza se non ha avuto effetti altrimenti rilevanti nella considerazione del passato. La considerazione di provare dolore nel futuro può essere una ragione sufficiente per evitare di fare un'azione, ma il ricordo di un dolore provato nel passato, anche se questo dolore è stato intenso, non è detto costituisca una ragione nemmeno sufficiente per desiderare di non aver vissuto quell'esperienza nel quale il dolore è presente o forse addirittura incorporato. La dolorosa infiammazione gengivale che ti ha afflitto poco prima di ottenere il tuo diploma di dottorato non è generalmente una ragione per desiderare di non aver conseguito il titolo. Si può dire che è ovvio che sia così per il motivo evidente che l'esperienza del mal di denti non incorpora l'esperienza dell'ottenimento del titolo. Si pensi, tuttavia, all'esperienza spesso intensa del legame con i propri genitori. Generalmente, i genitori non ci sopravvivono (è ritenuto innaturale che un genitore sopravviva alla morte della propria prole: non a caso, si potrebbe dire, questo evento produce una delle sofferenze psicologiche più intense si possano immaginare); noi, cioè, sappiamo che presto o tardi faremo con tutta probabilità esperienza del lutto per la loro perdita. Questo lutto è sempre più spesso preceduto da un periodo di decadenza fisica che è un autentico *memento mori* per noi. L'esperienza di avere dei genitori incorpora, perciò, a un livello molto elevato l'esperienza di subire la loro perdita. Questo, però, non è ritenuto quasi da nessuno una ragione per preferire di non avere dei genitori. Una volta che i nostri genitori siano scomparsi e noi abbiamo sperimentato quel lutto, assorbendolo e superandolo, per quanto possibile, non valutiamo negativamente l'esperienza di aver avuto dei genitori a causa del dolore che abbiamo provato per la loro scomparsa. Pensiamo a una relazione romantica che abbiamo avuto e che sia terminata causandoci un intenso dispiacere. Spesso nemmeno questo dolore che abbiamo provato è una ragione sufficiente

---

<sup>15</sup> A. Edidin, *Temporal Neutrality and Past Pains*, "The Southern Journal Of Philosophy", 1982, pp. 423-431.

per desiderare di non aver sperimentato il coinvolgimento emotivo che quella relazione romantica e/o sessuale ci ha permesso di avere. Questo significa ancora una volta che il dolore sperimentato non è un elemento rilevante per una valutazione complessivamente o anche soltanto parzialmente negativa di quelle esperienze esperite nella loro totalità.

L'edonista degli stati mentali presenti potrebbe obiettare che questi esempi non sono affatto conclusivi, dal momento che presuppongono che gli interrogativi rilevanti in morale siano quelli sulla vita buona, mentre l'edonista degli stati mentali presenti ovviamente nega questa premessa, poiché per lui la domanda significativa in etica è "che cosa dovrei fare per incrementare gli stati edonistici soggettivi nel presente?". A questa obiezione si può facilmente rispondere senza assumere quello che secondo l'edonista si tratterebbe di dimostrare e senza incorrere in una *petitio principii*. Infatti, si può benissimo declinare la sua domanda al passato per raggiungere la medesima conclusione che si dovrebbe raggiungere con quell'altro presupposto sulla vita buona. Nulla riesce a dimostrare che non avremmo dovuto impegnarci in una relazione romantica e/o sessuale anche potendo prevedere che ci sarebbe stato il rischio di una qualche sofferenza. Le persone si prendono continuamente dei rischi e non lo ritengono affatto ostativo *ceteris paribus* alla possibilità dell'azione morale. Ma tralasciando solo per un momento i possibili esempi che implicano forme di sofferenza psicologica, pensiamo a chi pratica discipline di combattimento. Per molti praticanti queste discipline i risultati da raggiungere sono intimamente legati al raggiungimento di elevati standard di integrità. Nessuno può naturalmente sostenere che intraprendere uno sport di combattimento escluda il poter provare dolore. Tuttavia, anche a prescindere da ideali di integrità, che sono parte della buona pratica sportiva quanto della sua cattiva retorica, l'esperienza del dolore non costituisce nemmeno qui un ostacolo all'esecuzione di queste pratiche sportive. L'esempio potrebbe facilmente essere esteso anche ad altre discipline competitive, forse a tutte.

5. La mia idea è, quindi, che l'edonismo degli stati mentali presenti è non tanto una teoria etica compiuta quanto una forma di scetticismo nei confronti di posizioni universalistiche o generalistiche o olistiche in etica. In fondo, si potrebbe essere tentati di replicare la risposta che Aristotele forniva allo scettico che negava la rilevanza del concetto di verità. È sufficiente che questo cominci a parlare per autoconfutarsi. In una maniera analoga, l'edonista degli stati mentali presenti è sufficiente che ponga quella che per lui è la domanda etica fondamentale ("che cosa dovrei fare?") per trovarsi immerso in una rete di relazioni, le quali mi sembrano facilmente rimandare a quella che lui ritiene la domanda etica alternativa ("quale vita vorrei avere?"), ma che non ne costituisce affatto un'alternativa radicale in un qualsiasi senso. Infatti, tanto chiedersi "che cosa dovrei fare?" quanto "che cosa avrei dovuto fare?" sono domande incorporate una valutazione degli stati mentali presenti dell'agente. Il fatto è che anche altre cose e/o processi ben più complessi entrano in gioco se abbiamo l'ambizione di rispondere a queste due domande. Ad esempio, lo sguardo retrospettivo sulle proprie azioni passate spesso assume la forma di una consapevole riflessione sulle alternative che erano alla mia portata e che forse avrei dovuto praticare. Se tutto questo non è un mero indulgere fantasioso sulle *sliding doors* che avrebbero potuto aprirsi o chiudersi, allora è possibile che tale riflessione sia un'espressione della capacità critica della posizione etica matura, che si riassume precisamente nella domanda "quale genere di persona vorrei essere?" o nell'altra equivalente e coestensiva "quale genere di vita dovrei vivere?". Per dirla in poche parole: l'etica è anche un'attività comparativa. Proprie per queste ragioni alcune forme di dolore fisico e alcune forme di dolore psicologico non hanno alcuna interessante rilevanza per dare

una qualche significativa risposta a quelle domande. Quanto più poi ci inoltriamo in un futuro che diviene il presente che viviamo, tanto più queste due categorie di dolore vengono ridimensionate. A volte non ci pensiamo nemmeno più, segno evidente di una nostra valutazione ben precisa.

Se l'idea di Parfit della neutralità temporale sembra poco solida e da rigettare nei suoi termini generali, allora dovremmo dare maggiore credito a settori della ricerca farmacologica che si interessano della cancellazione delle esperienze dolorose dalla nostra memoria. È probabile che, se ci saranno delle applicazioni promettenti di queste ricerche, anche commercialmente praticabili, si conoscerà un'esplosiva domanda di nuove categorie di psicofarmaci. Già adesso, del resto, alcune droghe ricreative sono consumate per affrontare livelli moderati di stress, come accade per alcuni farmaci che agiscono sui recettori del piacere e che annullano le crisi di astinenza nella terapia da dipendenza di nicotina. Questo ultimo è un caso particolarmente interessante, non solo per chi è stato fumatore. Chi decide di smettere perché è stufo della dipendenza medesima, per quale motivo dovrebbe desiderare di non evitare il dolore provocato dalle crisi di astinenza da nicotina? Il caso è significativo perché tale crisi di astinenza sono notoriamente molto meno intense di quelle prodotte da altre e ben altrimenti pericolose sostanze. Non sembra esserci nessun motivo serio per affrontare una crisi di astinenza di nicotina, quando è disponibile un farmaco che semplicemente annulla tale crisi. Prendere il farmaco è una risposta nemmeno del tutto implicita alla domanda "quale genere di persona vorrei essere/avrei voluto essere?": non tanto un non fumatore quanto una persona priva di dipendenze. Non si ritiene perciò l'esperienza dolorosa delle crisi di astinenza significativa. Forse un discorso in parte analogo può essere fatto per quanto riguarda la terapia del dolore. Il dolore può deformare la personalità che siamo e che abbiamo avuto e non sembra esserci alcuna ragione per non eliminarlo, anche perché se avremo abbastanza tempo da vivere, la collocazione temporale del dolore e il suo eventuale annullamento non sono certo indifferenti.

Per quanto riguarda la sofferenza morale, che include anche la vergogna, le cose non vanno diversamente. Avrei potuto non comportarmi in quella maniera inopportuna che ancora adesso mi causa vergogna. Ma ci sono anche alcuni elementi strutturali che rendono queste esperienze non assimilabili e non sovrapponibili. Una zona di intersezione in effetti esiste per il fatto stesso che il dolore fisico è una sofferenza come lo è il sentimento di vergogna. Questo, tuttavia, non basta. Infatti, la sofferenza morale ha a che fare sempre con la propria descrizione nella forma di un *Bildungsroman*, che si aggiorna con nuovi capitoli; il più delle volte nient'altro che con delle glosse noiose alle nostre esistenze fatte per lo più di una miriade di azioni non memorabili; alcune volte con dei capitoli che preferiremmo non fossero mai stati scritti e che, se sono stati scritti, non fossero letti da altri che da noi; altre poche volte con capitoli e glosse di cui siamo orgogliosi. L'intensità di una sofferenza morale può non conoscere diminuzioni significative nel corso del tempo. Ripenso a quelle parole che non avrei dovuto dire e ancora provo un intenso disagio. Rifletto a quello che già allora sapevo avrei dovuto fare e non ho fatto e me ne pento. Perché me ne pento? Forse perché ho perso un'occasione per essere aderente a ciò che vorrei essere e che avrei potuto essere anche in quelle circostanze. In alcuni casi, allora, si potrebbe dire che il dolore morale passato può essere oggetto di una sorta di redenzione, nel senso che redimere il passato può renderci migliori. Questo di solito riguarda il dolore che o noi abbiamo causato ad altri o che noi ci siamo, anche involontariamente (è il caso di certe fattispecie di akrasia) autoinflitto. Nel caso del dolore morale che ci è stato causato il discorso di solito è diverso. Ci possono essere dei casi nei quali l'esperienza negativa può

essere trasfigurata permettendoci un'esperienza morale futura a grana più fine, per così dire. Talvolta, ad esempio, ci è possibile trasfigurare le esperienze negative nelle quali siamo stati oggetto di manipolazioni per interpretare in maniera migliore almeno alcune delle azioni, che suscitano il nostro interesse e la nostra attenzione, anche senza cadere in atteggiamenti cinici insensati e generalizzati. Questi eventi passati che hanno causato dolore alle nostra personalità segnandola sono spesso eventi che hanno a che fare con l'umiliazione. L'umiliazione è una ferita dell'autostima, vale a dire il tentativo coronato da successo di indurre in una persona la credenza che chi le sta di fronte sia migliore per meriti intrinseci, talvolta non dipendenti nemmeno dalle sue personali acquisizioni, e quindi in diritto di porci in una situazione di minorità. La modalità corretta di reazione all'umiliazione sembra essere una qualche forma di spiegazione razionale e di messa in prospettiva che sottolinei la mancanza di qualsiasi base solida alla collaborazione tra persecutore e umiliato, che in effetti l'umiliazione presuppone. L'umiliazione è interessante per il discorso che si sta facendo, perché io credo possa essere vista come una sorta di contro-eudaimonia.

6. Penso che anche a molti sarà risultato piuttosto chiaro che l'idea della neutralità temporale deve essere considerata uno strumento inefficace di analisi della sfera etica alla luce di una considerazione di maggior portata che le domande "cosa dovrei/avrei dovuto fare?", "quale genere di persona desidero essere?", "come vorrei fosse descritta la mia vita?" presuppongono. Si tratta, in effetti, di domande ubiquo. Se l'umiliazione è una sorta di paradigma etico-pratico di contro-eudaimonia, molti altri comportamenti vi rientrano a cominciare da quelli che sono unanimemente considerati malvagi o palesemente anti-sociali. La guerra stessa come soluzione delle dispute è contro-eudaimonistica, a meno che non sia intrapresa per cause di forza maggiore, ad esempio come autodifesa contro il pericolo dell'annientamento. L'annientamento è in effetti il limite ultimo dell'umiliazione. Il limite opposto dell'umiliazione considerata come contro-eudaimonia allora quale sarebbe? L'assenza di umiliazione, certamente, ma unita anche all'assenza di dolore? Sembra che sia possibile dare una risposta negativa. La possibilità di vedere la propria vita come popolata di significati che la rendono degna di essere vissuta può contemplare la presenza di una determinata quantità di dolore. Anche coloro che vivono drammatiche situazioni di patologie progressivamente invalidanti molto spesso riescono in questa impresa (talvolta ai limiti dell'eroismo). Con questo esempio siamo messi di fronte a una sorta di paradosso etico. Si tratta di questo: se io penso a due possibili svolgimenti della mia vita futura in uno dei quali sono vittima di una malattia gravemente e progressivamente invalidante che mi condurrà alla morte, mentre nell'altro condurrò un'esistenza mediamente sana e morirò di vecchiaia, sembra che non ci siano dubbi sulla scelta da effettuare. La presenza di una maggiore quantità di dolore nella prima la rende meno candidabile come possibile luogo di realizzazione dell'eudaimonia nella mia vita: per quale motivo? Quello che mi pare possa essere detto è che eudaimonia è anche il movimento asintotico di saturazione di significati dell'orizzonte di esperienza del nostro mondo morale. Quanto più questi significati rimandano a loro volta essi stessi a esperienze di eudaimonia, tanto più le nostre esperienze etiche risultano ricche. Questo riempimento ha a che fare anche con il progresso morale e con la inclusione di altre esperienze morali nella mia. Si pensi all'inserimento progressivo nella vita sociale che è avvenuto negli ultimi decenni degli individui affetti da sindrome di Down. A tutti gli effetti iniziative come queste allargano la dimensione etica rendendola più ricca non solo per gli attori direttamente coinvolti (gli individui con sindrome di Down), ma per la

maggior parte di noi che partecipiamo all'impresa morale, poiché ci mostra nuove dimensioni dell'eudaimonia. Da questo punto di vista, se consideriamo con un segno negativo la situazione dei disabili quarant'anni fa e la paragoniamo con gli innegabili progressi che sono stati compiuti, non incorriamo nell'obiezione di giudicare vite altrui con i nostri propri personali e talvolta ristretti criteri, bensì piuttosto ci addentriamo nel difficile terreno delle decisioni vicarie, che incrociano i temi della giustizia e tramite questi, ancora una volta, quelli del progresso morale, la cui possibilità questi casi rendono palese.

Queste esperienze rappresentano anche delle buone pratiche quando incorporano l'approssimarsi a limiti particolari per ciascuno di noi. Il fatto che il più delle volte per la maggior parte di noi queste esperienze non siano affatto facili, deve essere considerato come l'occasione di esercizio di alcune virtù e di alcuni tratti del nostro carattere. Del resto, se il mondo non ci si opponesse non esisterebbero nemmeno la giustizia e la cooperazione. La cooperazione, con i fenomeni correlati della fiducia e della coordinazione, comporta in maniera significativa la valutazione della dimensione temporale a riprova ulteriore che la tesi di Parfit sull'indifferenza delle preferenze temporali deve essere rigettata perché priva di significative generalità. Questo accade perché non esiste una maniera unica di valutare le esperienze nel tempo, ossia non esiste una maniera unica e indifferenziata di valutare il tempo, così come non esiste una metrica generale per valutare il peso del dolore nella nostra esperienza. Esistono invece domande generali ("cosa dovrei/avrei dovuto fare?"; "quale genere di persona vorrei /avrei voluto essere?") che forniscono il tono generale dell'etica e inquadrano il problema della temporalità nella prospettiva dalla quale si può infine ragionare sulla specificità, ad esempio, di quella particolare esperienza dolorosa che stiamo vivendo/abbiamo vissuto. Il fatto che spesso accade che il dolore passato sia sostanzialmente ininfluenza nella costruzione della nostra personalità e nella descrizione che noi diamo di noi stessi ("è stato davvero importante quell'attacco influenzale che ho avuto tredici anni fa?" Sembra di no.) non deve indurci a sottovalutare il legame tra temporalità e valore. Questo legame può essere invece esaltato intendendo l'esperienza morale come un'esperienza di eudaimonia, ossia di valorizzazione temporale dell'esperienza alla luce di ciò che riteniamo significativo nella nostra autodescrizione morale.