

Michele Mangini

Il perfezionismo come teoria etica e politica

Le sfide con le quali si deve confrontare la teoria liberale in una società complessa, multiculturale e globalizzata hanno inserito nuovi elementi eterogenei all'interno di un quadro le cui coordinate sono essenzialmente quelle della giustizia distributiva: chi deve avere cosa e in che misura. Si tratta soprattutto di problemi di eguaglianza *vs.* libertà di individui ben identificati entro lo Stato liberale. In un secondo tempo il dibattito liberale ha conosciuto almeno due importanti sterzate: da un lato, si è sollevato il problema dell'identità degli individui che entrano nel raggio della giustizia liberale e dell'importanza di rappresentare quegli individui come «comunità», legate da vincoli di qualche genere, anziché come individui isolati. Dall'altro ha ripreso vigore l'antico dibattito sulle virtù che guarda a una personalità morale più stratificata e «situata» anziché ridotta a diritti e utilità, come per il liberalismo classico. In entrambi i casi l'aria soffiata da questi elementi nuovi ha indotto molti liberali a interrogarsi sul «primato del giusto sul bene», per usare le parole di Rawls, ed a chiamare in causa alternative teoriche in cui il bene fosse meno minimale di quanto proposto dal liberalismo dominante *a là* Rawls.

La riflessione sul perfezionismo all'interno della teoria liberale nasce nel movimento di pensiero cui si è appena accennato ma può contribuire utilmente anche a risolvere problemi posti da multiculturalismo e globalizzazione. Tuttavia, va detto già in partenza che il perfezionismo si presenta soprattutto come teoria «personale», del benessere individuale, e soltanto in un secondo tempo si introduce nell'agone politico. È emblematico il caso della teoria aristotelica, capostipite di tutte le teorie perfezioniste occidentali, in cui la politica segue anche cronologicamente lo sviluppo di un'etica individuale. Le potenzialità politiche offerte dal perfezionismo rispetto alle problematiche del multiculturalismo e della globalizzazione verranno, quin-

di, toccate nelle battute conclusive del nostro discorso. I passaggi attraverso i quali ci accosteremo al problema del perfezionismo politico devono necessariamente gettare luce sulla natura del perfezionismo, sui suoi elementi principali e sui vari modelli che l'offerta teorica contemporanea ci propone. Con questa breve disamina non possiamo pretendere di esaurire tutte le problematiche legate al perfezionismo ma vogliamo almeno contribuire a illuminare la rilevanza del perfezionismo per l'etica e la politica che spesso i liberali tendono a trascurare.

L'introduzione del perfezionismo nel dibattito liberale

Sembra, in ordine logico, plausibile fare chiarezza, innanzitutto, sull'uso del termine «perfezionismo» che può suonare strano o insolito ai non addetti ai lavori. Il termine acquista certamente notorietà nel dibattito politico con l'uso che ne fa Rawls nel 1971. Egli lo associa criticamente all'utilitarismo quale teoria teleologica che si distingue soltanto per la realizzazione di eccellenze umane anziché di piacere o utilità¹. Tuttavia, a differenza dell'utilitarismo il perfezionismo è teoria sospetta, secondo Rawls, perché la prescrizione a massimizzare l'eccellenza umana nelle arti, nella scienza e nella cultura può produrre alcuni «grandi esseri umani» a discapito di tutti gli altri. Una prescrizione nietzschiana di questa portata non può andare d'accordo con l'egualitarismo liberale e, dunque, la prima preoccupazione di un liberale come Haksar, che crede nei meriti del perfezionismo, è quella di riconciliarlo con l'eguaglianza². Haksar intende sostenere che tesi tipicamente perfezioniste come quella sulla intrinseca inferiorità di certe forme di vita umana rispetto ad altre oppure quella sul maggior valore intrinseco degli esseri umani rispetto agli animali sono riconciliabili con – o addirittura presupposti da – l'egualitarismo. Invece, tesi radicalmente anti-egualitariste, come quella di Nietzsche o Rashdall³, secondo cui il valore intrinseco di alcuni esseri umani è inferiore a quello di altri e i (molti) primi possono essere sacrificati per la grandezza dei secondi (pochi), rimangono inaccettabili per qualsiasi liberale, egualitarista o meno.

Dopo questo primo passo verso una riabilitazione del perfezionismo nel discorso liberale, l'altra tappa importante nel dibattito liberale è segnata da Joseph Raz la cui teoria comincia a marcare una distanza dal principio di neutralità per implementare un ideale tipicamente liberale come quello dell'autonomia personale⁴. Il contributo di Raz è seminale rispetto ad altri teorici come Wall e Sher che hanno inteso sviluppare un'argomentazione critica del liberalismo dal suo interno, ispiran-

¹ Si veda J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, p. 25.

² Si veda V. Haksar, *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 1979.

³ Si veda H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Clarendon Press, Oxford 1907.

⁴ Si veda J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986 (d'ora in poi citato come MF).

dosi all'ideale dell'autonomia personale, oppure attaccando il principio di neutralità⁵. Si può dire che negli anni Novanta il perfezionismo acquisisca finalmente la dignità di contendente con pari dignità nel dibattito liberale, probabilmente di pari passo con una perdita di influenza del giudizio negativo espresso da Rawls nel '71. Il nocciolo della questione, va notato, si riassume, da un lato, nel rimettere in gioco il perfezionismo quale principio politico in grado di contribuire positivamente al dibattito liberale e, dall'altro, nella critica del principio di neutralità quale ostacolo alla discussione di fini pubblici nello Stato liberale. William Galston è stato tra i primi liberali a percepire chiaramente l'importanza e l'inevitabilità che lo Stato liberale entri in qualche misura anche nella predisposizione dei fini più rilevanti per la condotta umana⁶.

Cosa è il perfezionismo?

Quanto detto finora, se utile a riassumere i passaggi principali del revival di interesse circa il perfezionismo, non ha illustrato il nocciolo del pensiero perfezionista. È, allora, non procrastinabile l'esigenza di analizzare con l'aiuto della conoscenza storica le linee guida del perfezionismo il cui linguaggio è ben più antico rispetto al nome che lo definisce. Aristotele, comunemente richiamato come padre fondatore del perfezionismo⁷, non ha mai denominato così la propria teoria etica e politica, ma non avrebbe avuto difficoltà a comprenderne la *ratio* ispiratrice: l'ideale di perfezione umana o di realizzazione delle eccellenze umane. Un ideale etico e politico che per lunghi secoli è sembrato così ovvio a filosofi e politici da non richiedere il conio di una definizione *ad hoc* che viene, invece, ad assumere un ruolo nuovo in un panorama culturale dominato dal soggettivismo dei valori. È questo il punto che merita la maggior enfasi: il perfezionismo appare nuovo contendente sul campo soltanto perché la filosofia moderna ha gradualmente marginalizzato tutte quelle posizioni teoriche inclini a offrire una visione oggettivista del bene, fondata sulla natura umana o su altro. In questa prospettiva la teoria liberale dominante, a partire da Rawls e Dworkin, stenta ad andare oltre una teoria minimale del bene (*thin theory of the good*) e cerca di ipotizzare spunti che consentono di superare un problema di cui si è assunta consapevolezza⁸.

⁵ Si vedano S. Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 1998 e G. Sher, *Beyond Neutrality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (d'ora in avanti citato come BN).

⁶ Si veda W. Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

⁷ Ma non certo l'unico: tra gli antichi Platone e a seguire Tommaso d'Aquino, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel e Green vengono annoverati nel campo perfezionista. Si veda T. Hurka, *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 1993.

⁸ Uno sforzo teorico in questa direzione è quello di R. Dworkin, «I fondamenti dell'eguaglianza liberale», in R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Il perfezionismo, come vedremo, può presentarsi con svariate sfaccettature, ma ritengo abbastanza plausibile come punto di partenza lo spartiacque identificato da George Sher tra teorie *soggettiviste* – tutte quelle che fanno derivare da qualche combinazione di desideri, scelte o piaceri effettivi o ideali – e teorie perfezioniste – che negano che quei fattori esauriscano tutto ciò che determina il valore (BN, pp. 8-9). Tuttavia, la contrapposizione di Sher, pur rendendo ragione dell'esigenza etica da cui si sviluppa il perfezionismo contemporaneo manca di cogliere alcuni tratti salienti di ciò che storicamente abbiamo appreso come perfezionismo. La tesi di Sher è che il perfezionismo fondi la vita buona nella realizzazione di alcune capacità fondamentali – di valore intrinseco o inerente (BN, p. 9). In questa direzione non sembra discostarsi troppo dalla definizione di Rawls che guarda alla (massima) realizzazione delle eccellenze umane. Non va lontano da questa visione nemmeno Thomas Hurka, uno dei maggiori studiosi contemporanei del perfezionismo inteso come sviluppo di capacità o raggiungimento di eccellenze umane; sebbene, poi, in senso più restrittivo il perfezionismo, a suo avviso, si fondi sulla natura umana. Tra i contemporanei, Hurka e Sher sono coloro che rimangono più vicini all'insegnamento aristotelico rispetto ad altri che possiamo dire ispirati dal perfezionismo e, tuttavia, in entrambi i casi, curiosamente, manca ogni riferimento al cuore della teoria aristotelica: *la teoria delle virtù quale ideale di perfezione umana*. Ritengo che entrambi gli elementi vadano sottolineati, se si vuole rendere appieno il senso della teoria aristotelica. Il primo perché si tratta di un'etica che sviluppa le virtù quali tratti morali centrali, negletti non soltanto dalle teorie morali moderne ma anche da quelle teorie perfezioniste contemporanee che fanno appello ad Aristotele ma ne trascurano, poi, il concetto centrale. Questo punto ci porta al secondo aspetto della teoria aristotelica, l'ideale di perfezione umana che non sorprende nella teoria ispiratrice di tutto il perfezionismo. Merita enfasi, invece, che quell'ideale acquisti forma e contenuto attraverso le virtù, laddove queste ultime sono state spesso interpretate soltanto come una morale alternativa a utilità o norme kantiane ma estranea ai problemi della vita buona.

Quanto esposto finora ha già richiamato tutti gli elementi principali di una teoria perfezionista: vita buona, natura umana, capacità umane, eccellenze umane, valore intrinseco, oggettività del bene. Se si volesse rimanere fedeli all'ideale aristotelico, dovremmo introdurre anche i concetti di virtù e carattere. Poiché, però, sotto il nome di perfezionismo si raccoglie una varietà di aspetti teorici dobbiamo guardare a una definizione estensiva, capace di includere anche apporti più distanti dal nocciolo concettuale cui abbiamo fatto riferimento, come la teoria di Raz. Tuttavia, in tutti i casi si deve riconoscere che la *ratio* che anima una teoria perfezionista è la medesima: la necessità di presentare una teoria del bene che offra un *potenziale critico fondato in un ideale di miglioramento umano* da adoperare criticamente rispetto

a concezioni soggettiviste del bene, come quelle della felicità o del benessere⁹. Questa «definizione lata», pur non facendo alcun riferimento alle virtù aristoteliche, ha il pregio di mirare direttamente al cuore del pensiero perfezionista che (1) si è sviluppato per rimediare alle debolezze delle teorie soggettiviste del benessere e (2) ha guardato al normale sviluppo o miglioramento umano – spesso a una concezione della natura umana – come parametro di riferimento o potenziale critico. Questa definizione si può applicare certamente a un’etica quale sviluppo ed esercizio di virtù morali e intellettuali (Aristotele), ma anche alla massimizzazione di capacità o eccellenze umane (Nietzsche, Hurka), alla realizzazione di certi beni oggettivi (Sher) ritenuti fondamentali per la natura umana (Finnis, Grisez) e a visioni molto più astratte e minimaliste di ciò che è bene per l’essere umano (Raz).

Storicamente si può ritrovare la forza motrice di quella definizione non soltanto nelle radici aristoteliche ma anche – contrariamente all’opinione ortodossa – nella lettura di una buona parte dell’etica kantiana¹⁰. Volendo citare soltanto un paio di elementi, si può dire che il fine della perfezione naturale e della perfezione morale e la preoccupazione per il fine supremo della volontà buona accostano il Kant della *Metafisica dei costumi* al perfezionismo aristotelico¹¹. È certamente il caso di sottolineare che l’accostamento tra Kant e Aristotele passa anche attraverso una rilettura del presunto contrasto tra la teleologia di Aristotele e la deontologia kantiana. In breve, possiamo dire che, da un lato, seguiamo l’interpretazione per la quale i vincoli morali possono giustificarsi soltanto sulla base di una teoria del valore nell’etica kantiana. Dall’altro sosteniamo che Aristotele non offre un’etica puramente teleologica ma ha una concezione del «dovere morale» ben equilibrata con la sua tesi della vita buona¹².

Quanto emerge dalla lettura di opere kantiane diverse dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* conferma, plausibilmente, l’inclusione dell’etica kantiana nella definizione lata di perfezionismo. Ciò porterebbe come conseguenza che il liberalismo contemporaneo, in larga misura esplicitamente debitore dell’etica e della politica kantiana, avrebbe compiuto una sterzata verso una teoria minimale del bene, forse poco congeniale con l’impianto teorico (kantiano) di partenza. Di contro, si deve notare che la definizione rawlsiana del perfezionismo come teoria diretta alla massimizzazione delle eccellenze artistiche, scientifiche e nella cultura, la riduce a teoria elitaria, incompatibile con l’egualitarismo di buona parte del pensiero liberale.

Ora, non necessariamente dobbiamo riconciliare il perfezionismo con l’egualitarismo – come vorrebbe Haksar – per rimanere nel solco del pensiero liberale. È er-

⁹ Si veda il mio *Il liberalismo forte. Per un’etica pubblica perfezionista*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 2 e cap. 6.

¹⁰ Come sostengo in *ivi*, cap. 5.

¹¹ *Ivi*, pp. 129-130.

¹² Si veda *ivi*, pp. 131-134.

rato pensare a una alternativa tra perfezionismo massimizzante (potremmo dire «nietzschiano») ed egualitarismo «livellatore». Il liberalismo ha certamente spazio teorico per lo sviluppo delle più diverse individualità, come ci insegna J.S. Mill. Il perfezionismo, nella sua accezione migliore, deve considerarsi come dottrina che spinge ciascun singolo, così come la comunità politica di appartenenza, a cercare di essere il meglio che si può essere (*the best it can be*, direbbe Ronald Dworkin), pur nel solco del normale sviluppo della natura umana.

Tuttavia, il contrasto con l'egualitarismo rende soltanto in parte il senso della dottrina perfezionista. La sua effettiva posizione all'interno della politica liberale si può chiarire meglio alla luce del cosiddetto anti-idealismo e dei *want-regarding principles*, dottrine sviluppate inizialmente da Brian Barry¹³ e successivamente da Joseph Raz, con ampiezza di argomentazioni¹⁴. Ritengo che sia proprio dall'opposizione tra *want-regarding principles* e *ideal-regarding principles* che possiamo cogliere il cuore della questione perfezionista nel liberalismo contemporaneo: la (ri)proposizione di ideali e beni intrinseci come teoria del bene *vs.* la teoria dominante del bene come soddisfazione dei desideri o bisogni. Quest'ultima posizione sembra estendere la propria influenza su larga parte del liberalismo contemporaneo grazie anche al principio di neutralità la cui prevalenza è finora conclamata. La combinazione tra i due principi funziona così: sulla base del principio di neutralità lo Stato liberale non promuove né ostacola alcun ideale del bene rispetto ad altri. Tuttavia, poiché lo Stato deve prendere decisioni che toccano la vita dei cittadini, adottare politiche sul benessere, esso non può mancare del tutto di una qualche concezione del bene. I *want-regarding principles* svolgono la funzione di dotare lo Stato liberale di una concezione del bene compatibile con il principio di neutralità, ma esclusiva di qualsiasi ideale del bene¹⁵. Si è detto «ideale del bene» perché sembra che, invece, un ideale di giustizia sia compatibile con una teoria minimale – e tendenzialmente *want-regarding* – del bene. O, almeno, così sostiene Rawls.

Se il nostro compito in questa sede deve essere quello di chiarire i contenuti del perfezionismo e le sue potenzialità rispetto alla società liberale, dopo i primi cenni introduttivi non ci rimane che affrontare la disamina di alcuni contributi perfezionisti contemporanei. Il percorso che ci proponiamo di tracciare spazia tra una versione «minimale» del perfezionismo, come quella di Joseph Raz, che limita la sua teoria perfezionista all'ideale di autonomia personale e un perfezionismo «massimalista»,

¹³ Si veda B. Barry, *Political Argument. A Reissue*, University of California Press, Berkeley 1990, pp. XLIV ss.

¹⁴ Si veda J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., cap. 6.

¹⁵ È notevole che, sebbene la teoria di Rawls sia frequentemente invocata a sostegno del principio di neutralità, Rawls stesso la qualifichi come *ideal-regarding theory*. Si veda J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., pp. 327 ss. Barry, però, non condivide la tesi di Rawls e si adopera a smontarne l'argomentazione. Si veda B. Barry, *Political Argument*, cit., pp. XLV ss.

come quello di alcune teorie dell'elenco oggettivo. Nel mezzo tra queste due soluzioni di limite collocherei alcune altre alternative che associano perfezionismo e consequenzialismo (Hurka), perfezionismo e realizzazione estetica (Cavell) ed, infine, perfezionismo e virtù, ritornando così all'antica «anima» perfezionista (Nussbaum). Rimane da notare un ulteriore modello perfezionista che, peraltro, fa storia a sé nel panorama contemporaneo. La teoria dell'unità organica di Robert Nozick, nonostante la sua indubbia originalità (o forse proprio per un eccesso di originalità), non ha lasciato segni profondi nel dibattito contemporaneo. Cercheremo di identificarne le ragioni. Data la distanza di Nozick dal dibattito sembra opportuno iniziare a considerare la sua posizione.

L'unità organica di Nozick

Nozick espone una teoria perfezionista che poggia su una proprietà oggettiva unificante che è la misura del valore intrinseco in tutti i campi¹⁶. Questa teoria asserisce che «i valori sono unità organiche; qualcosa ha valore intrinseco secondo il suo grado di unità organica»¹⁷. Il concetto di *unità organica* è lo stesso utilizzato da altri filosofi come G.E. Moore¹⁸ ma interpretato come unità nella diversità: ad esempio, il grado di unità organica di un dipinto dipende allo stesso tempo dall'unità determinata dalle relazioni di forma, trama, materiali tematici, colori, toni, eccetera, ma anche dal grado di diversità dei materiali unificati. In modo simile, nella biologia organica il criterio dell'unità organica è confermato dall'intuizione che insieme le cui parti sono correlate e regolate omeostaticamente in modi intricati, unificate nel tempo nonostante le modifiche, hanno un valore intrinseco superiore. Quindi, i sistemi ecologici che presentano relazioni ed equilibri complicati e strutture intricate hanno un grado superiore di unità organica e lo stesso vale per una buona teoria scientifica che unifica strettamente dati e fenomeni differenti e apparentemente disparati. Quanto maggiore il grado di unità della relazione tra i fatti, tanto maggiore il valore della teoria stessa¹⁹. La teoria di Nozick è più ambiziosa della maggior parte delle altre teorie perfezioniste. Può descrivere il valore intrinseco in campi differenti come il valore estetico, le teorie scientifiche, gli organismi, eccetera.

L'ampiezza della portata della teoria di Nozick è il suo punto di forza perché consente di spaziare in una varietà di campi in cui si pongono questioni di valore, ma ne è anche punto di debolezza nel momento in cui l'unità organica è criterio che non si focalizza sulla vita buona degli esseri umani. La critica piuttosto ovvia che

¹⁶ Si veda R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford 1981.

¹⁷ Ivi, p. 446.

¹⁸ Si veda G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

¹⁹ Ivi, pp. 413-418.

muove a Nozick chiunque faccia riferimento a un modello etico (aristotelico) di tipo perfezionista è quella di aver ceduto alla tentazione del «punto di vista da nessun luogo», ovvero quello di ricercare fondazioni oggettive per l'etica, simili a quelle valide per la filosofia della scienza²⁰. Come osservano critici simpatetici con il perfezionismo, l'unità organica è troppo astratta e formale per descrivere il valore fondamentale di una vita umana, troppo ordinato è il criterio rispetto alla confusa vicenda del vivere (BN, p. 222). Va, però, notato che, mentre l'unità organica non presenta una spiegazione chiara e univoca per molti valori intrinseci cui facciamo riferimento in una vita umana, invece, sembra criterio adeguato per la valutazione di entità complesse come gli ecosistemi. Tuttavia, questo punto a favore dell'unità organica come criterio del valore può lasciare piuttosto freddi coloro che hanno accettato la definizione lata del perfezionismo come «potenziale critico fondato su un ideale di miglioramento umano», poiché l'unità organica sembra lavorare su un piano molto differente rispetto a quello della nostra definizione.

Nonostante la plausibilità di queste critiche, Nozick sembra avere qualche strumento per replicare all'accusa di eccessiva astrattezza del suo criterio di unità organica. Nozick può sostenere che le istituzioni politiche di uno Stato perfezionista possono puntare a promuovere vite con un alto grado di unità nella diversità. L'unità organica può rientrare nella tradizione perfezionista nel momento in cui promuove quelle vite che connettono più armoniosamente la maggior varietà di elementi di valore differente. Se potessimo connettere questi elementi di valore con un ideale di miglioramento umano, l'inserimento dell'unità organica nella tradizione perfezionista sarebbe privo di ostacoli. Tuttavia, se guardiamo a un esempio di *bestness*, ovvero di massimizzazione entro la dimensione del valore come unità organica, Nozick fa l'esempio di Sherlock Holmes «che esibisce un'unità mentale pura e diretta verso l'unica funzione di indagare sui crimini [...] e che integra tutte le sue caratteristiche verso questo fine»²¹. Il riferimento al valore intrinseco, così frequente nella teoria di Nozick, rimane apparentemente dissociato da un ideale di miglioramento umano e, dunque, rimane dubbia l'inclusione dell'unità organica entro la teoria perfezionista.

L'ideale di autonomia personale di Raz

È ora il momento di occuparci del primo contributo dichiaratamente perfezionista (lasciando da parte Haksar che ha avuto minor fortuna) al dibattito liberale. La teoria di Joseph Raz non è stata soltanto pionieristica in senso cronologico ma è anche la prima che vogliamo trattare nel nostro percorso, avendo già definito «minima-

²⁰ La definizione proviene dal titolo del libro di T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.

²¹ R. Nozick, *Philosophical Explanations*, cit., p. 448.

le» la portata del suo potenziale critico. Tuttavia, è doveroso notare che Raz sostiene esplicitamente politiche perfezioniste e attacca le dottrine neutraliste. Non è perfettamente chiaro come la dottrina del benessere descritta da Raz, che oscilla tra oggettivismo e soggettivismo, si connetta con l'ideale di autonomia personale che inserisce la teoria di Raz nella categoria degli *ideal-regarding principles*²². Alcuni punti di riferimento nella comprensione del contributo di Raz possono essere i seguenti: (1) il rifiuto del neutralismo cui si appaia l'enfasi sul pluralismo dei valori tra i quali lo Stato perfezionista ha spazio per incoraggiare quelli più elevati e scoraggiare quelli più bassi; (2) entro il pluralismo di valori *intrinseci* (oltre che, naturalmente, strumentali) Raz non stabilisce gerarchie ma offre l'ideale di autonomia personale come faro che può aiutare a tracciare il percorso di ciascun individuo; (3) come si è già notato, spesso il perfezionismo viene associato a una teoria oggettivista del bene, generando così frequenti ripulse entro il contesto liberale. Consapevole di questo problema, Raz sta bene attento a tracciare un corso di mezzo tra concezioni oggettiviste e soggettiviste (MF, p. 308), usando per il primo versante concetti come «bene intrinseco», «ciò che ha valore», l'idea delle forme sociali, eccetera. Anche l'ideale di autonomia personale è da considerarsi schierato a rafforzare il versante oggettivista, ma a questo dovremo riservare trattazione separata. Per il momento, rimandando ad altra sede una trattazione più completa, vorrei notare che per opporsi alla concezione dominante del benessere come soddisfazione dei desideri, Raz fa ricorso ad alcuni elementi che caratterizzano la sua teoria. Il primo, quello dei valori intrinseci, segna lo stacco rispetto al valore come soddisfazione dei desideri, poiché ciò che ha valore per se stesso (intrinseco) è tale anche se non strumentale alla soddisfazione di alcun desiderio. È cruciale, allora, l'individuazione dei valori intrinseci e Raz li fonda sulle «forme sociali», cercando così una legittimazione che altri chiamerebbero «comunitaria». Questa mossa ha la funzione di eliminare il rischio che un valore sia intrinseco soltanto soggettivamente ma le forme sociali non possono superare il limite di ciò che culturalmente è storicamente contingente. D'altra parte, il secondo e originale elemento che caratterizza la concezione del benessere di Raz, quello del successo, non può spaziare oltre il perseguimento (ben riuscito) di attività e obiettivi socialmente definiti. Al di là del filtro delle forme sociali non sembrano esserci vincoli morali a restringere la definizione di ciò che ha successo.

Veniamo ora al secondo aspetto caratterizzante la teoria di Raz: l'ideale di autonomia personale. Secondo questo ideale, ogni persona dovrebbe essere almeno in parte autore della propria vita, dovrebbe poter controllare in qualche misura il proprio destino, modellandolo attraverso successive decisioni. Raz lo qualifica come «ideale di autocreazione», particolarmente appropriato per le nostre condizioni di

²² Ho notato la difficoltà di questa connessione già nell'introduzione al cap. 3 del mio *Il liberalismo forte*, cit.

vita. Ciò significa, dunque, non un valore universale ma un valore che è tale entro un contesto sociale quale è la società moderna. Non soltanto l'ideale va relativizzato al contesto sociale ma anche alle scelte rispetto alle quali si applica. Queste, sostiene Raz, devono essere dirette ad attività e obiettivi di valore, soltanto in questo caso l'autonomia può contribuire al benessere come un bene costitutivo contribuisce a un valore ultimo. Nonostante l'importanza che vi conferisce, Raz considera elasticamente il rapporto di autonomia e benessere, accettando la possibilità di modelli di vita di valore, pur in mancanza della condizione di autonomia personale. Ma, dobbiamo chiederci, se il valore dell'autonomia personale è, secondo Raz, non incondizionato ma condizionato culturalmente in una società come la nostra e legato a opzioni di valore, cosa dovrebbe fare un governo che si preoccupa del benessere dei suoi cittadini? Sul punto Raz si è confrontato con le obiezioni di Jeremy Waldron secondo il quale il dovere del governo è indipendente dal valore delle opzioni disponibili²³. Raz replica che l'obbligo dello Stato deve essere quello di promuovere il pluralismo dei valori, ovvero una pluralità di scelte di valore intrinseco tra le quali ciascun cittadino deve poter scegliere autonomamente. Tuttavia, l'autonomia ha valore a suo avviso soltanto nella scelta di attività di valore, ovvero moralmente accettabili. Invece, se esercitata nel commettere un torto, l'autonomia aggrava il torto anziché alleggerirlo. Si può concludere, dunque, che il modello perfezionista proposto da Raz è sotto-definito, poiché né l'ideale di autonomia personale, che è condizionato, né gli altri elementi della sua concezione del benessere riescono a fornire un chiaro orientamento alla scelta individuale.

Il perfezionismo consequenzialista di Hurka

Con Raz abbiamo visto una forma minimalista di perfezionismo che si può far rientrare nella definizione lata perché tesa comunque a un ideale di miglioramento umano. È il momento di occuparci di una teoria che fa esplicitamente richiamo alla tradizione aristotelica e al concetto di natura umana: il *perfezionismo consequenzialista* di Thomas Hurka. È importante sottolineare l'elemento consequenzialista perché è questo che caratterizza il perfezionismo di Hurka. Andando per gradi, il primo elemento al quale fa riferimento Hurka è il richiamo tradizionale alla natura umana. Il miglior resoconto del perfezionismo, sostiene Hurka, deve poggiare su una qualche idea del bene umano fondato sulla natura umana²⁴. Tuttavia, nel discutere il problema dell'essenza umana Hurka accantona la possibilità di far ricorso a standard morali nell'identificare l'essenza umana. Questo porta a svuotare di si-

²³ Si veda J. Waldron, *Autonomy and Perfectionism in Raz's The Morality of Freedom*, «Southern California Law Review», 62, 1989, pp 1128-1129.

²⁴ Si veda T. Hurka, *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 9.

gnificato criteri come la *distintività* che consentono di selezionare proprietà umane meritevoli di sviluppo. In mancanza di una selezione morale anche caratteristiche umane negative, come uccidere per divertimento o rovinare l'ambiente, rientrerebbero tra quelli che una teoria perfezionista dovrebbe sviluppare. Ma, allora, viene da chiedersi, come dovremmo selezionare quelle caratteristiche essenziali della natura umana? Come giustamente commenta Stocker, ha ben poco senso dire che il miglior perfezionismo dipende da qualità umane essenziali, quando poi non sappiamo in alcun modo quali esse siano²⁵. Sembra, dunque, molto plausibile osservare che le accuse di perfezionismo «moralistico» rivolta da Hurka alla tradizione aristotelica lo lasciano nel guado di un «naturalismo neutrale» dal quale non sembra possa emergere senza l'aiuto di categorie valutative.

L'appello alla natura umana rimane non casualmente nel vago perché Hurka vuole rimanere nei binari del liberalismo, senza arrischiare il passo di un «elenco di beni oggettivi» (cui faremo riferimento nei paragrafi seguenti). Tuttavia, Hurka considera pienamente accettabile entro il liberalismo la direzione di un perfezionismo consequenzialista e massimizzante. Il consequenzialismo, come nel caso delle teorie utilitariste, ci dice che il concetto del bene è prioritario a quello del giusto e che il bene è qualcosa da produrre in termini di conseguenze positive. Nel caso del perfezionismo la differenza sta nel fatto che dovremmo agire in modo da sviluppare la natura umana in noi stessi e negli altri per quanto è possibile (anziché massimizzare l'utilità). Anzi, Hurka si spinge fino ad affermare che, secondo Aristotele, «i beni intrinseci sono sempre preferibili in quantità maggiori»²⁶. Va, però, precisato che la citazione di Aristotele sembra piuttosto inappropriata perché il filosofo greco nel *locus* citato dice che dovremmo andare fino in fondo nel vivere una vita che esprime il nostro elemento supremo, ovvero l'attività di contemplazione o conoscenza teorica. Una vita che esprime comprensione o contemplazione è la vita più degna di scelta e più divina²⁷. È evidente che queste tesi di Aristotele non coincidono con l'idea della massimizzazione cui fa riferimento Hurka. Questa idea ruota intorno a una premessa, quella della «misurazione del valore», secondo la quale possiamo sempre misurare quanto valore abbia una vita e se sia migliore o peggiore di un'altra. Partendo da questa premessa ha senso massimizzare ovvero mirare a migliorare il valore della propria vita nei limiti del possibile. Di contro, la premessa della misurazione ci porta a seguire Hurka nell'escludere la versione soddisfacente del perfezionismo secondo la quale gli esseri umani dovrebbero sviluppare le proprie capacità soltanto in misura ragionevole. Questa tesi porterebbe alla conclusione assurda che Mozart, anziché sviluppare il suo talento fino ai picchi che gli hanno assicurato glo-

²⁵ Si veda M. Stocker, *Some Comments on Perfectionism*, «Ethics», 1995, p. 388.

²⁶ T. Hurka, *Perfectionism*, cit., p. 56.

²⁷ Si veda Aristotele, *Etica nicomachea*, 1177 b 35.

ria immortale, avrebbe dovuto accontentarsi di un livello soddisfacente di composizione. È evidente che intuitivamente il perfezionismo implica il miglior sviluppo delle capacità umane²⁸.

Fin qui l'opzione della massimizzazione si presenta abbastanza accettabile per aree della condotta umana come le eccellenze artistiche o scientifiche ma è in difficoltà con molti beni relazionali come le virtù. In particolare, spicca il caso dell'amicizia la cui struttura consiste in una relazione personale unica e non ripetibile che non può essere replicata o migliorata nella direzione della massimizzazione. Mentre i valori che si prestano alla massimizzazione possono essere accresciuti aggiungendo più unità, l'amicizia non può essere accresciuta sommando affetto, benevolenza, condivisione di tempo, idee, attività, eccetera. Una buona amicizia (l'amicizia di carattere di cui parla Aristotele, per esempio), possiede già tutte le componenti necessarie nella giusta proporzione e non ha bisogno di altro. Rispetto a una vita nel suo insieme, poi, è assai dubbio che la ricerca di nuove e ulteriori amicizie possa accrescere il valore di quella vita (assumendo che ciascun essere umano abbia una riserva limitata di affetto benevolenza, emotività, eccetera). La peculiarità dell'amicizia è quella di comportare un impegno verso persone particolari, legato al carattere degli interessati e ai vincoli che si sviluppano tra loro. Invece, ragionare in termini di massimizzazione dell'amicizia significa considerarla alla pari di un valore impersonale – come l'utilità – del quale si può sempre dire che è opportuno che ve ne sia di più anziché di meno. L'idea della massimizzazione, sempre legata a un ragionamento di tipo consequenzialista, snatura il significato di valori personali quali l'amicizia²⁹.

Il perfezionismo estetico di Cavell

L'ulteriore posizione perfezionista di cui vogliamo occuparci è molto distante dal consequenzialismo di Hurka e si riallaccia a una tradizione americana centrata sugli ideali di autorealizzazione e democrazia – i cui nomi sullo sfondo sono certamente quelli di Emerson, Thoreau e Dewey. Stanley Cavell esprime una forma di perfezionismo che esalta il primato dell'individualità, potendo così richiamarsi a uno dei padri fondatori del liberalismo: J.S. Mill. Se vogliamo collocare le tesi di Cavell in relazione alla tradizione liberale, dobbiamo ricordare l'enfasi posta da Mill sul primato della individualità, l'importanza di consentire a ciascun individuo di perseguire la propria autorealizzazione, anche contro il rischio di tirannia e massificazione che proviene dalla democrazia. Su questo punto, invece, Cavell segna la propria differenza da Mill ed Emerson, accostandosi a Dewey: democrazia e auto-

²⁸ Ho discusso queste opzioni nel mio *Il liberalismo forte*, cit., pp. 192 ss.

²⁹ Si veda M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford University Press, Oxford 1990, capp. 9-10.

realizzazione devono avere una profonda integrazione. Seguendo l'impostazione della politica aristotelica, Cavell afferma che la perfezione individuale non è soltanto «tollerabile per una vita di giustizia in una democrazia costituzionale ma [...] è essenziale per quella vita»³⁰.

Sfidando il giudizio negativo espresso da Rawls sul perfezionismo quale teoria non democratica ed elitaria, Cavell sviluppa un argomento secondo il quale il perfezionismo è essenziale per una critica della democrazia dall'interno. Il perfezionismo può ispirare individui esigenti, critici, preoccupati per il bene pubblico e capaci di autosviluppo, che possono stimolare le istituzioni democratiche verso un continuo miglioramento per dare maggiore giustizia. Si possono distinguere almeno tre componenti nell'argomentazione di Cavell. Innanzitutto, il perfezionismo rispetto a una teoria contrattualista non centra la sua proposta politica su istituzioni e principi ma sulle persone che li animano e li applicano. Il perfezionismo può avere un ruolo insostituibile nel costruire il carattere del cittadino che deve poi sostenere le istituzioni³¹. Un argomento molto simile sull'importanza di individui *democratici* rispetto al mantenimento delle istituzioni era già stato sviluppato da Dewey. In secondo luogo, Cavell critica Rawls per la scarsa «profondità» cui riescono a scendere i suoi principi di giustizia: la democrazia perfezionista di Cavell è tesa ad eliminare ogni miseria e ingiustizia. Terzo e ultimo punto, Cavell respinge la visione di Rawls del perfezionismo come realizzazione dell'eccellenza umana in certe attività di valore e lo descrive, invece, seguendo Emerson, come rifiuto di una qualche gerarchia fissa di fini. È una ingiunzione etica individuale ad essere il meglio che si può essere, esplorando le molte alternative di condotta che si presentano a ciascuno³².

La descrizione del perfezionismo offerta da Cavell si distacca dalla radicale trasformazione del sé richiesta da Emerson. Mentre il sé di Emerson si consacra alla ricerca della propria perfezione a causa del disgusto e della vergogna che prova per la propria situazione presente, invece, il sé di Cavell è strutturato dialogicamente dalla società in cui vive. La pluralità di opinioni e differenze che ciascuno ascolta vivendo in società è costitutiva per il sé che impara ad esprimere la propria natura in opposizione/collaborazione con gli altri. Il potenziale conflitto tra il perfezionismo individualista e la comunità democratica si trasforma, secondo Cavell, in una interdipendenza tra il sé e la società perché la ricerca incessante di modi di perfezionamento individuale offre alla comunità democratica modelli per il miglioramento della democrazia.

³⁰ S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago University Press, Chicago 1990, p. 56.

³¹ Si veda *ibid.*

³² Molti degli spunti di cui mi sono avvalso qui provengono dall'interessante lavoro comparativo di R. Shusterman, *Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy*, «Political Theory», 25, 1997, p. 203.

L'accostamento di Cavell a J.S. Mill è istruttivo per comprendere come il perfezionismo individualista del primo si ponga come sfida al conformismo e rifiuto di accettare modi di vita convenzionali. I perfezionisti offrono ai loro concittadini in una società democratica modelli ed esperimenti di vita il cui valore contribuisce all'avanzamento della società. Gli stili di vita alternativi che vengono offerti così, portano ciascuno a vedere negli altri obiettivi con cui confrontarsi, rappresentano il nostro «oltre», come dice Cavell³³. Il perfezionismo proposto da Cavell si può definire *estetico* perché la sua attrattiva, la sua forza critica non emerge da uno standard di valutazione fisso o assoluto ma da una comparazione rispetto ad altri modi di vita. Tuttavia, la comparazione non si basa su un preciso confronto di parametri etici ma su un giudizio estetico sulle qualità e attrattiva della vita verso la quale si protende. Potremmo dire che, nell'ottica di Cavell, è una «bella società» quella nella quale l'individualismo offre al sé ed alla società una ricca varietà di differenze.

È importante notare ancora due punti nell'argomentazione di Cavell che collegano il modello teorico a una vita vissuta. Il primo punto – non troppo distante dal modo in cui Aristotele concepisce la vita di virtù – è quello che l'autorealizzazione individuale deve essere raggiunta indirettamente, mirando a realizzare i propri obiettivi nella vita, ad esempio, cercando di raggiungere gli standard di eccellenza interni alla propria attività. Il secondo punto lega il modello teorico proposto da Cavell all'*esemplificazione* che di quel modello rappresenta la sua vita filosofica. La domanda posta da alcuni commentatori è se la vita di Cavell rappresenti una ricerca di auto-perfezione abbastanza attraente da indurre altri a seguirne l'esempio³⁴. Una risposta a questa domanda, se considerata plausibile, non può che venire da una valutazione dello stile filosofico e, soprattutto, dai suoi scritti con il loro ben noto grado di difficoltà e tortuosità, quale ricerca filosofica della propria auto-realizzazione.

Dal punto di vista del perfezionismo e dei suoi connotati etici che stiamo esprimendo in questa sede, non possiamo che dimostrare cautela sulla proposta di Cavell che si presenta tanto congeniale alla democrazia quanto estranea ai comuni standard morali. I principi morali, al di là del richiamo alla comunità democratica, sono estranei al modello perfezionista di Cavell il cui individuo sembra godere di amplissima libertà di auto-realizzazione. La mancanza di ogni richiamo alla natura umana non soltanto può rendere più controversa l'inclusione della teoria di Cavell nella tradizione perfezionista – se si accetta la definizione lata vista prima – ma finisce per precludere i più significativi punti di riferimento per l'auto-realizzazione individuale.

³³ Si veda S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, cit., p. 58.

³⁴ Si veda la discussione di R. Shusterman, *Putnam and Cavell*, cit., pp. 207 ss.

L'*Objective List Theory* di Sher

È il momento di lasciare l'ipotesi di perfezionismo eterodosso avanzata da Cavell per occuparci di una teoria assai impegnativa sul piano etico. Abbiamo già definito «massimaliste» le teorie dell'elenco oggettivo (*objective list theories*) perché, in contrapposizione a teorie minimaliste come quella di Raz o Cavell, le prime definiscono esplicitamente alcuni dei beni sostantivi che devono essere inclusi in una vita umana perché questa sia considerata di valore. Possiamo descrivere due tipi di teoria dell'elenco oggettivo su cui è opportuna una riflessione: una è esemplificabile attraverso il contributo di George Sher e rientra nel campo liberale, l'altra è esemplificabile nel contributo di John Finnis e si fa ricadere nel campo giusnaturalista. Cosa questa distinzione comporti sarà chiaro in seguito.

È degno di nota il fatto che l'espressione *objective list theory* è coniata da Derek Parfit in una discussione sul concetto di benessere³⁵. L'intenzione di Parfit era quella di mettere in evidenza la debolezza di teorie soggettiviste come quelle esperienziali e quelle della soddisfazione dei desideri, contrapponendovi una teoria fondata su alcuni beni sostantivi chiaramente definiti: bontà morale, attività razionale, sviluppo delle proprie capacità, avere figli ed essere un buon genitore, conoscenza, consapevolezza della vera bellezza³⁶. Quest'elenco di beni è caratterizzato da oggettività, sebbene poi Parfit consideri indispensabile alla vita buona l'adesione a quei beni da parte dell'agente. È chiara la portata della proposta di Parfit che rimane nei limiti del dibattito sulle teorie del benessere e non si eleva al livello del perfezionismo per mancanza di un ideale della vita buona – se rimaniamo entro la definizione lata già vista.

Sher raccoglie e sviluppa la proposta lanciata da Parfit ma non prima di aver offerto un inquadramento del perfezionismo in termini tali non solo da includere le teorie dell'elenco oggettivo ma da centrare il perfezionismo su quel modello. Alla sua proposta perfezionista Sher arriva dopo una profonda ed estesa critica del principio di neutralità, iscrivendo così certamente il suo contributo nella teoria politica, laddove l'origine delle teorie dell'elenco oggettivo risiede nel campo delle teorie del benessere, come abbiamo visto. La peculiarità del tentativo teorico di Sher sta nell'equiparare perfezionismo ed oggettivismo del bene contrapponendo il primo al soggettivismo. Secondo Sher, una teoria o è soggettivista perché «fa dipendere qualsiasi valore da qualche combinazione di desideri, scelte o piaceri effettivi o ideali» oppure è perfezionista se fa dipendere tutto il valore da attività o caratteristiche di valore intrinseco o inerente (BN, p. 9). Sebbene si possano sviluppare argomenti di

³⁵ Si veda D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1986, Appendix I, «What Makes Someone's Life Go Best», pp. 493-502.

³⁶ Ivi, p. 499.

ordine diverso, il soggettivismo del bene è in termini generali una teoria compatibile con il principio di neutralità perché i governi devono astenersi dal promuovere una certa visione del bene in quanto i valori di ciascuno dipendono per definizione dalle sue scelte, desideri e piaceri. Di contro, laddove i valori siano indipendenti da piaceri, scelte e desideri, è legittimo per lo Stato promuovere una visione pubblica del bene.

Fatte queste premesse, la mossa di Sher è quella di aderire al contenuto della proposta di Parfit, ma conferendole struttura, diversamente da Parfit. Sher fa riferimento a certi tratti ed attività di valore intrinseco in quanto associati a certe capacità fondamentali. Essi godono di quella speciale posizione all'interno dell'elenco oggettivo per via di due requisiti centrali: il loro esercizio deve essere quasi universale e quasi inevitabile. Si tratta, quindi, di caratteristiche che altri potrebbero assimilare all'idea di «natura umana», mentre Sher intende navigare molto alla larga da concetti così controversi. Altrove ho discusso in dettaglio dei singoli elementi dell'elenco oggettivo e delle ragioni per le quali ciascun elemento merita di essere inserito³⁷. In questa sede voglio limitarmi a considerare la teoria unificante proposta da Sher per spiegare le ragioni del valore di certe cose entro una struttura coerente. Tralasciando altre possibilità, la teoria di Sher presenta due caratteristiche principali. È *teleologica* nel rintracciare l'origine del valore in stati intenzionali diretti a realizzare qualcosa nel mondo, qualcosa che non esisteva prima. Ciò che è bene per gli individui dipende dal raggiungimento di obiettivi umani essenziali. Altrimenti, sostiene Sher, criticando Hurka, una teoria che concepisce l'essenza e il bene umano non teleologicamente non può essere di guida per l'azione, non può dirci quel che dovremmo fare per vivere meglio (BN, p. 221).

È, tuttavia, la seconda caratteristica che crea le maggiori difficoltà a Sher: l'oggettivismo. I criteri di oggettività non possono fare riferimento, secondo Sher, a concetti controversi come la «natura umana» perché ne sarebbe inficiato il liberalismo stesso, i suoi principi politici. Allora, Sher fa ricorso a due requisiti la cui applicazione agli stati intenzionali (teleologici) ne designa il valore: il *requisito della profondità* secondo il quale un obiettivo rilevante deve stare in una relazione appropriata nei confronti della persona stessa perché si possa dire che contribuisce al suo ben vivere. In secondo luogo, Sher offre il *requisito della distanza*, secondo il quale un obiettivo può avere valore nella vita di una persona se sta a una distanza tale da consentirgli una prospettiva critica sulla sua vita. Dalla congiunzione di entrambi i requisiti traiamo ciò che altre teorie perfezioniste traducono come *potenziale critico*, come ciò che consente a ciascun individuo una auto-revisione del proprio stile di vita.

³⁷ Si veda M. Mangini e F. Viola, *Liberalismo e giusnaturalismo. Dialogo o conflitto?*, Giappichelli, Torino 2009, pp 138-141.

I due requisiti, sostiene Sher, possono essere soddisfatti soltanto dalla congiunzione in ciascun caso di quasi universalità e quasi inevitabilità. Ad esempio, il requisito della profondità non può essere soddisfatto da un obiettivo quasi inevitabile perché vi potrebbero rientrare anche le compulsioni patologiche. Invece, nel momento in cui quell'obiettivo è ampiamente condiviso, fino al punto da potersi considerare quasi universale, possiamo essere certi che non si tratti di un capriccio o di una compulsione. Anzi, lo stesso Sher si spinge fino a sostenere che ci sia qualcosa nella nostra *costituzione* che rende inevitabile il perseguimento di quegli obiettivi (BN, p. 239). Sembra quasi di poter dire che l'idea di natura umana cacciata dalla porta rientri dalla finestra attraverso quel che Sher chiama un «aristotelismo dell'uomo della strada» (BN, p. 240), ovvero un sostituto empirico dell'essenzialismo aristotelico le cui implicazioni metafisiche Sher non può accettare.

Due critiche generali si possono sollevare rispetto a queste tesi di Sher. La prima è un'accusa di essenzialismo, come quella di Hurka, secondo il quale la selezione empirica di tratti umani quasi inevitabili e quasi universali non ci consente di escludere capacità come l'aggressività e la tendenza a dominare i propri simili che intuitivamente non possiamo considerare intrinsecamente buone. La seconda critica, invece, riguarda il contenuto dell'elenco oggettivo di beni che nel caso di Sher come negli altri esempi del genere non arriva a costituire un ideale coerente e complessivo del ben vivere umano, capace di offrire orientamento individuale e politico. Prima di passare a una verifica di una ipotesi teorica più vicina all'ideale coerente ed armonico cui abbiamo accennato, dobbiamo descrivere e valutare un altro esempio di teoria dell'elenco oggettivo di ispirazione giusnaturalista.

I beni fondamentali di Finnis

La teoria dell'elenco oggettivo di John Finnis è qui associata a quella di Sher, sebbene esse si posizionino in campi teorici tra loro in confronto: il liberalismo e il giusnaturalismo. Altrove ho commentato la teoria di Finnis come esempio di teoria con elementi di perfezionismo³⁸, ma ne ho anche criticato la portata all'interno del panorama giusnaturalista, in quanto approccio limitativo della ricchezza etica del giusnaturalismo tomista³⁹. Il compito che ci proponiamo qui è molto meno impegnativo rispetto alle considerazioni svolte altrove. Non intendiamo rielaborare né il tema della ragionevolezza pratica né quello del bene comune né tantomeno altri argomenti come autorità, obblighi e diritti che delineano la vastità dell'opera di Finnis⁴⁰. In que-

³⁸ Si veda M. Mangini, *Il liberalismo forte*, cit., cap. 4.

³⁹ Cfr. M. Mangini e F. Viola, *Liberalismo e giusnaturalismo*, cit., pp. 169-177.

⁴⁰ J. Finnis, *Natural Law, Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980 (d'ora in poi citato come NLNR).

sta sede l'obiettivo è quello di valutare soltanto l'elenco di beni oggettivi proposti da Finnis confrontandolo con quello di Sher. L'ottica rimane quella di ponderare questi approcci teorici sulla scorta della definizione lata del perfezionismo, introdotta prima.

Dobbiamo focalizzare l'elenco dei *beni fondamentali* proposti da Finnis come, innanzitutto, buone ragioni per l'azione in quanto si tratta dei valori fondamentali dell'esistenza umana, perseguiti per sé, come beni intrinseci e non perché utili a qualche altro scopo. Come i beni primari di Rawls – che, invece, in quanto strumentali, sono utili ad altri scopi – Finnis sostiene che i suoi valori fondamentali sono buoni *quale che sia il piano di vita dell'individuo*. Queste premesse sembrano chiarire l'ovvia inclusione della teoria di Finnis entro la definizione lata di perfezionismo, in quanto si offre un potenziale critico fondato sull'idea di miglioramento umano. Certo, l'interpretazione del miglioramento umano di Finnis potrà essere controversa – come lo è quella di Sher – ma è indubitabile che offra un piedistallo critico per affrontare criticamente le concezioni soggettive del bene. Per altro verso, si è già notato come le teorie dell'elenco oggettivo nascano in opposizione a concezioni soggettiviste del bene, spesso di origine utilitarista. Esse cercano di correggere la debolezza di approcci che non possono suggerire linee guida nelle scelte individuali che portano al benessere. Tuttavia, già Parfit avvertiva che un elenco di beni oggettivi ha poco senso come guida nella scelta individuale nel momento in cui manca il requisito dell'approvazione personale. La teoria di Sher rimane certamente nei confini del liberalismo poiché presta attenzione a quel requisito. Dobbiamo verificare se possa dirsi lo stesso per la teoria dei beni fondamentali di Finnis.

L'elenco di Finnis include: vita, conoscenza, gioco, esperienza estetica, socievolezza (amicizia), ragionevolezza pratica e religione. Tali valori sono considerati i principi fondamentali della ragionevolezza pratica e «sostrato valutativo di tutti i giudizi morali» (NLNR, p. 59). È a questi valori che dobbiamo fare ricorso per identificare buone ragioni per l'azione. Ognuno di essi è degno di essere preso e valutato separatamente, per se stesso. Innanzitutto, la *conoscenza* è valore intrinseco – così come gli altri – perché la conoscenza della verità è ricercata per se stessa e non strumentalmente a qualche altro fine. Abbiamo come esseri umani un puro desiderio di conoscenza che può dirigersi nelle direzioni più diverse, mantenendo comunque la sua caratteristica primaria: la condivisibilità con un numero inesauribile di persone, in una inesauribile varietà di circostanze. Nonostante l'assolutezza delle sue tesi iniziali, però, Finnis è consapevole che richiedono specificazioni come, ad esempio, che non ogni preposizione vera sia egualmente degna di conoscenza o che alcune verità siano certamente più importanti di altre (NLNR, p. 62).

Data questa importanza della conoscenza nella vita buona umana, l'ovvia domanda da porsi è «quale è il fondamento del valore della conoscenza?». Un approccio aristotelico, legato all'idea di natura umana, sosterrebbe il punto che tutti gli uomini desiderano conoscere e che esiste uno stimolo psicologico di curiosità che ci porta a

perseguire la conoscenza. Ma questo approccio significherebbe fondare il valore della conoscenza sui fatti e Finnis non è disposto a violare la cosiddetta legge di Hume sulla non inferibilità del dover essere dall'essere (NLNR, p. 66). Finnis fa, invece, appello all'*autoevidenza*, affermando che i beni fondamentali sono autoevidenti perché come principi della razionalità teorica sono indimostrabili. Anzi, «sono presupposti o impiegati in qualunque cosa che considereremmo come una dimostrazione» (NLNR, p. 69). Il piano logico e non empirico sul quale Finnis si pone gli consente di replicare allo scettico che gli contesta che la conoscenza sia un valore universale, perseguito in tutte le società umane. Finnis replica che, non avanzando un argomento empirico, non può essere contestato sulla base di contro-evidenza empirica.

È interessante ed esplicativo dei presupposti teorici di Finnis considerare il procedimento di individuazione degli altri valori fondamentali. Egli non vuole accostarsi a una qualche teoria della natura umana – come si è detto – ma a «un insieme di segnalatori della gamma di possibili attività e orientamenti di valore che si aprono agli individui» (NLNR, p. 81). Nonostante la volontà di escludere ogni assunzione empirica, però, Finnis descrive i suoi valori anche sulla base di dati antropologici sull'etica e le culture umane, riconoscendo, così, la difficoltà di argomentare sui valori umani per via puramente logica, senza riferimento all'effettivo dato sociale o antropologico.

Presi singolarmente i valori fondamentali possono essere poco controversi come la *vita* – il cui *status* sembra, però, più simile a una condizione del valore possibile che a un obiettivo da perseguire – o controversi come il *gioco* che, nonostante la sua importanza nella normale vita umana, si stenta a equiparare a valori come la vita o l'*esperienza estetica*. Invece, valori come la *socievolezza* (amicizia) sono unanimemente riconosciuti come tali attraverso le più diverse società umane. È, al contrario, molto discusso l'inserimento della *religione* in questo elenco perché, come si può immaginare, quello delle «giuste relazioni tra se stessi e il divino» è tema che molti si rifiutano di accettare o accettano in forme molto diverse tra loro. Ancora più eccentrico rispetto ai normali cataloghi di beni oggettivi risulta l'inserimento della *ragionevolezza pratica* che è un valore complesso che, da un lato, include libertà e ragione, integrità ed autenticità e, dall'altro, prende forma nell'esercizio della scelta anziché come obiettivo da perseguire. A conclusione di questi brevi cenni di commento dei singoli beni c'è da aggiungere che la scuola del Nuovo diritto naturale cui appartiene Finnis ha modificato la propria selezione di beni oggettivi nel corso del tempo, dimostrando quantomeno una incertezza nell'identificazione di ciò che dovrebbero essere «principi della razionalità teorica e, quindi, non dimostrabili»⁴¹.

⁴¹ Per una discussione del punto rinvio a M. Mangini e F. Viola, *Liberalismo e giusnaturalismo*, cit., pp. 171-172.

Della possibilità di modificazioni Finnis dimostrava di essere già consapevole nel libro del 1980 nel quale riconosceva che il suo elenco non fosse esaustivo perché altri elenchi simili sono stati prodotti e il suo «denomina semplicemente delle indicazioni verso categorie dello scopo umano» (NLNR, p. 92). Nel complesso possiamo osservare che ognuno di quei valori conserva una inesauribile potenzialità di realizzazione in società e culture diverse. Inoltre, la profondità, impegno e durata con cui ogni valore può essere realizzato è variabile e dipende dalle inclinazioni personali. Tanto che, poi – ed è il terzo punto da giudicare criticamente – ciascuno di quei valori può diventare centrale nella vita di un singolo individuo perché non si dà alcuna gerarchia oggettiva tra quei valori: sono considerati tutti egualmente fondamentali. Dunque, Finnis esprime qui una tesi di incommensurabilità secondo la quale ciascun bene fondamentale è irriducibile rispetto agli altri e, in mancanza di una misura unica di commisurazione, è facile che il perseguimento di uno di essi confligga con il perseguimento di altri⁴².

Rinvio altrove per una discussione dettagliata della ragionevolezza pratica e dei suoi requisiti che costituiscono l'aspetto *morale* della teoria di Finnis e, dunque, la qualificano con uno *status* speciale rispetto agli altri valori⁴³. Concluderei notando almeno due punti deboli di fondo del perfezionismo di Finnis. Primo, l'arbitrarietà nella scelta dei valori fondamentali che, tralasciando l'argomentazione di Finnis sull'autoevidenza, non sembrano avere altra fondazione che non sia l'intuizione del teorico, controversa e obiettabile sulla base di intuizioni concorrenti. Il catalogo di Finnis, dopo tutto, è quasi altrettanto plausibile di quello di Sher: come scegliere tra i due? Certo si potrebbero seguire le proprie inclinazioni personali e, ad esempio, persona di inclinazione religiosa opterebbe per il catalogo di Finnis in cui è contenuto il bene «religione», viceversa si guarderebbe al catalogo di Sher perché più «laico». Tuttavia, una tale discrezionalità nella scelta sembra inficiare il grado di oggettività di quei beni che, nella mente di ciascun teorico, sono unici e insostituibili. Il secondo punto debole riguarda, invece, proprio il grado di oggettività dei beni fondamentali, ovvero quanto Finnis ritenga che si possano imporre su una concezione soggettiva del benessere, pur non essendoci l'approvazione personale dell'agente. Il punto è importante perché segna una linea di discriminazione per il liberalismo: laddove l'approvazione dell'agente non è richiesta non si tratta di una teoria liberale. Finnis è ambiguo nel prendere posizione perché se, da un lato, dice che ciascun bene fondamentale ha valore per noi nel momento in cui lo sperimentiamo, lo viviamo e vi partecipiamo pienamente, però, dall'altro lato, sostiene che quando «la partecipazione in beni fondamentali è emotivamente arida, soggettivamente non soddisfacente, tuttavia ha valore ed è significativa finché funziona» (NLNR, pp. 96-

⁴² Questo problema e quello del conflitto morale sono trattati in pp. 180 ss.

⁴³ Si veda M. Mangini, *Il liberalismo forte*, cit., pp. 112-119.

97). È ovvio concludere che, ad esempio, partecipare a pratiche religiose sia più importante del grado di convincimento interiore col quale l'agente vive quelle pratiche. Avanzo l'ipotesi che Finnis abbia bisogno di un argomento migliore per giustificare il grado di oggettività che propone. Si può immaginare che rimanere all'interno di una pratica religiosa o di un rapporto di amicizia possa generare nuove ragioni per conservarle o ravvivarle o sperimentare forme inattese di quegli stessi beni. In breve, un valore fondamentale può possedere al proprio interno le risorse per rinsaldare e reiterare la propria oggettività. Queste sarebbero da identificare nelle modalità con cui un individuo vive la propria pratica.

Il perfezionismo dei beni dell'agire

Con le teorie dell'elenco oggettivo abbiamo esposto una versione di perfezionismo definito massimalista che conclude la disamina delle versioni più comunemente dibattute. Tutte nascono dalla necessità di rafforzare la teoria del bene liberale, indebolita dal principio di neutralità, come si ritiene generalmente. Gli approcci presentati, come abbiamo visto, presentano un ampio ventaglio di ipotesi che conservano in tutti i casi un qualche grado di parentela con la teoria aristotelica e con il contenuto di fondo che ne abbiamo estratto: l'idea del potenziale critico fondato in un ideale di miglioramento umano. Tuttavia, a mio avviso, l'ispirazione centrale del perfezionismo aristotelico viene soltanto sfiorata in alcuni approcci e del tutto tralasciata in altri: ad esempio, l'ideale di autonomia personale di Raz è una componente dell'agente ideale aristotelico (che, però, va molto al di là), mentre nell'elenco dei beni oggettivi di Sher o di Finnis vi sono beni che certamente Aristotele sottoscriverebbe ma attraverso una differente focalizzazione. Per cogliere pienamente quel che va perduto del nocciolo etico aristotelico nelle teorie finora esaminate, possiamo guardare all'*attività razionale* del catalogo di Sher e alla *ragionevolezza pratica* del catalogo di Finnis (la seconda possiede anche una valenza morale che, però, in questo momento possiamo tralasciare). Pur toccando il cuore dell'etica aristotelica, i teorici contemporanei non riescono a leggere i beni di cui sopra nell'ottica delle qualità morali ed intellettuali dell'agente che rappresenta il più evidente lascito aristotelico. Il *perfezionismo delle virtù* dei greci – non soltanto Aristotele – è tutto teso ad enfatizzare il miglioramento umano sul campo morale ed intellettuale, ma senza porre l'accento sulle eccellenze artistiche e scientifiche – come erroneamente insiste Rawls – che danno un tono inutilmente elitario al perfezionismo.

La versione di perfezionismo che vogliamo sviluppare qui, a conclusione del nostro *excursus* nelle teorie perfezioniste contemporanee, si può certamente definire più fedele di molte altre al cuore etico del pensiero aristotelico. Ma non è questa notazione storica a rappresentare, a mio avviso, il punto di forza, bensì l'argomento che il meglio della natura umana si esprime nello sviluppo delle sue qualità interio-

ri, morali ed intellettuali. Ciò può accadere anche con le qualità artistiche e scientifiche che, peraltro, sono accessibili soltanto a una élite, mentre le prime sono accessibili alla grande maggioranza delle persone. Dunque, la tesi è che l'ideale aristotelico riesce ad esprimere l'esigenza fatta propria dal perfezionismo contemporaneo in modo più compatibile con il liberalismo. Il nocciolo di questa compatibilità è contenuto nel concetto chiave dell'etica aristotelica: le virtù. Queste come qualità eccellenti del carattere – morali ed intellettuali – costituiscono un ideale attraente di vita buona anche nell'epoca consumistica e tecnologizzata in cui viviamo. Le teorie perfezioniste esaminate hanno tralasciato il perfezionismo delle virtù, temendo probabilmente che le virtù siano troppo limitative o coercitive della libertà di scelta, così centrale per il liberalismo. Altrove ho articolato in dettaglio una proposta perfezionista basata sull'etica delle virtù aristotelica, seguendo gli spunti di Martha Nussbaum – l'autrice contemporanea che forse si mantiene più fedele al nocciolo dell'etica aristotelica⁴⁴. Qui ne riassumo i passaggi più salienti.

La proposta è denominata il *perfezionismo dei beni dell'agire*. Il perfezionismo dei beni dell'agire consiste in una pluralità di beni finali e intrinseci – i beni dell'agire – che a loro volta consistono di modalità corrette di scelta esercitata in sfere fondamentali dell'esperienza umana, come il coraggio laddove c'è timore di danno alla persona, la temperanza per gli appetiti e i piaceri del corpo, la giustizia ove è in gioco la distribuzione di risorse scarse e così via. È utile specificare a questo punto che il perfezionismo dei beni dell'agire non offre semplicemente un ideale del bene ma una «teoria di guida dell'azione fondata in una teoria del bene».

Come abbiamo visto, differenti approcci perfezionisti sono stati fondati sulla natura umana (Aristotele), l'intuizione (Raz), o una teoria delle unità organiche (Nozick). Crediamo che le società liberali contemporanee possano fare spazio per un approccio perfezionista soltanto se questo rispetta la grande varietà di stili di vita e concezioni onnicomprensive del bene che ci riguardano. Dunque, nessuna teoria perfezionista può essere fondata su una descrizione ristretta e rigida del bene umano. Possiamo delineare una descrizione *vaga ma forte* della vita buona⁴⁵, ovvero una descrizione nella quale offriamo una cornice generale dei beni intrinseci da riempire con descrizioni più dettagliate caso per caso. La descrizione ermeneuticamente fondata delle virtù di Martha Nussbaum è un utile punto di partenza per la nostra teoria perfezionista. Nussbaum sostiene che nelle sfere fondamentali della condotta umana nelle quali non possiamo fare a meno di scegliere ed agire, come i nostri appetiti corporali, o scambio di denaro, la vulnerabilità fisica, eccetera, possiamo dare

⁴⁴ Si veda il mio *Il liberalismo forte*, cit., pp. 1-24 e 159-208 e M. Nussbaum, «Virtù non-relative», in M. Mangini, a cura di, *L'etica delle virtù e i suoi avversari*, Città del Sole, Napoli 1996.

⁴⁵ L'espressione «vaga ma forte concezione del bene» è impiegata da Martha Nussbaum in «Aristotelian Social Democracy», in G.M. Mara, H.S. Richardson e B. Douglass, a cura di, *Liberalism and the Good*, London, Kegan 1990.

risposte giuste e sbagliate. Possiamo dare una descrizione *debole* di risposte giuste in termini di virtù come la temperanza nella prima sfera e rispettivamente generosità e coraggio nella seconda e terza. Agire con temperanza nella sfera degli appetiti corporali significa agire nel modo giusto, sebbene quel che la temperanza richiede concretamente nella situazione deve essere definito secondo il contesto culturale dell'agente. Quel che era l'esercizio appropriato della temperanza nell'antica Atene può non essere tale nell'Italia contemporanea. Sebbene la nostra descrizione dei beni dell'agire sia abbastanza flessibile da consentire grandi variazioni attraverso i contesti culturali, è anche perfezionista nell'escludere concezioni «sbagliate» del bene. Queste saranno identificate da risposte «sbagliate» nelle sfere fondamentali dell'esperienza umana che abbiamo già menzionato. Tuttavia, la maggior parte delle nostre scelte di vita, che riguardano beni sostantivi e carriere, per esempio, mantiene il loro legittimo *status* quando i beni dell'agire sono esercitati.

I beni dell'agire identificano le risposte giuste in sfere nelle quali non possiamo fare a meno di scegliere se vogliamo vivere una vita specificamente umana anziché qualcosa che non riconosciamo comunemente come tale. È utile distinguere la descrizione dei beni dell'agire dall'«etica delle virtù» contemporanea che pure sostiene di discendere dall'etica di Aristotele. La seconda è articolata genericamente come una teoria morale che si oppone a utilitarismo e kantismo poiché è particolaristica e centrata sugli agenti anziché sugli atti. Secondo questa tesi non esiste alcuna specificazione di un insieme ristretto di virtù. Il primo (l'utilitarismo) si distingue invece per il fatto di considerare soltanto un numero limitato di sfere della condotta umana che compongono una vita specificamente umana. Scegliere in quelle aree è ciò che caratterizza una vita umana, mentre scegliere correttamente è ciò che distingue una vita buona.

Vogliamo sottolineare che l'ideale della vita buona che proponiamo riguarda *modalità di scelta* anziché *oggetti di scelta*. Ma se i beni dell'agire hanno una struttura parallela alle virtù di Aristotele e Aristotele dice che le virtù sono beni finali che scegliamo per se stessi⁴⁶, come possiamo sostenere che i beni dell'agire non siano oggetti di scelta? Dopo tutto, se un bene dell'agire è un bene, dovrebbe essere perseguito come un fine dell'azione⁴⁷, quindi come un oggetto di scelta. Dunque, dovremmo dire, per esempio, che compiamo atti generosi semplicemente perseguendo la generosità. Questo è un fine dell'azione degno di essere perseguito. Non è, però, il modo in cui funzionano i beni dell'agire. Non diveniamo né ci mostriamo generosi semplicemente perseguendo la generosità. La motivazione giusta dietro un cosiddetto «atto generoso» è qualcosa del genere «aiutare qualcuno che ne ha bisogno» oppure «dare a coloro che amiamo». L'agente non descriverebbe il suo atto co-

⁴⁶ Si veda Aristotele, *Etica nicomachea*, 1097 b 3-4.

⁴⁷ Si veda *ivi*, 1097 a 15-25.

me «generoso»: questa sarebbe al più la valutazione di un terzo. L'agente non sceglie di essere generoso, la generosità non è il suo oggetto di scelta. Il suo oggetto di scelta è quello di un'azione concreta che aiuta qualcuno che ne ha bisogno o altro. Allora, cosa è la generosità? Sosteniamo che il bene dell'agire della generosità è la descrizione sottile della scelta giusta che è resa «spessa» dagli atti concretamente compiuti. Nella sfera del dare e prendere beni strumentali come il denaro il bene dell'agire della generosità identifica la risposta appropriata in situazioni nelle quali l'agente percepisce il bisogno dei suoi simili. La generosità mostra la *modalità* corretta con la quale dobbiamo scegliere ma non mostra l'*oggetto* della scelta che dipende dalla capacità dell'agente di percepire la salienza etica.

Una teoria perfezionista può prescriverci di perseguire beni finali come quelli identificati da Rawls poiché essi realizzano lo sviluppo umano ma il perfezionismo dei beni dell'agire replica che lo sviluppo umano realizzato – ad esempio – attraverso la creatività artistica non identifica una vita intera come vita buona. Potremmo dire che l'agente ha perseguito e realizzato con successo la creatività artistica per se stessa e che è bravo *come artista*. Ciò si può descrivere non soltanto come un bene finale ma anche come un ideale (gli ideali sono considerati qui come una subcategoria dei beni finali) che informa la scelta di una pluralità di beni subordinati. Una vita intera può essere dedicata alla realizzazione di questo ideale come di molti altri. Tuttavia, in tutti questi casi i beni dell'agire offrono un criterio sovrastante di valutazione che si può applicare quale che sia l'ideale che si cerca di realizzare. Questa posizione sovrastante rende i beni dell'agire e l'ideale della vita buona che costituiscono un criterio di valutazione di secondo ordine rispetto ai beni finali.

Il perfezionismo dei beni dell'agire propone un ideale della vita buona che ruota intorno alla *persona buona* che la vive. Abbiamo già notato che i beni dell'agire vengono a costituire un ideale del buon carattere molto differente da quello proposto dalle teorie dell'elenco oggettivo. Queste ritengono che l'agente viva bene se la sua vita include un certo elenco di beni oggettivi. Una teoria dell'elenco oggettivo – come quella di Finnis – è considerata perfezionista nella misura in cui propone alcuni beni finali che guidano la scelta. Rawls segue questa strada nel considerare come perfezionista una teoria che promuove le eccellenze umane, come quelle artistiche.

Per la precisione, il perfezionismo dei beni dell'agire propone un ideale della vita buona che consiste di un certo numero di beni dell'agire il cui esercizio allo stesso tempo realizza l'ideale e segna la strada che è corretto scegliere. I beni dell'agire sono beni di secondo ordine esercitati nel perseguimento di beni sostantivi o di primo ordine: sono i beni finali, ovvero beni perseguiti per se stessi. Alcune teorie perfezioniste, come si è visto, considerano i beni sostantivi come oggettivi e li considerano come un potenziale critico fondato sull'idea del miglioramento umano. Di contro, il perfezionismo dei beni dell'agire si focalizza su un potenziale critico fondato su beni finali e intrinseci che insieme costituiscono un ideale *parziale* delle vita buona. È par-

ziale perché non tenta di dare una teoria completa del bene per gli esseri umani. Né prende posizione sul problema dello *status* oggettivo o soggettivo dei beni sostantivi poiché la sua soluzione non è necessaria alla realizzazione dell'ideale della vita buona. Dato il contenuto etico dei beni dell'agire, la nostra tesi perfezionista considera la categoria dei beni sostantivi meno importanti dei primi per realizzare l'ideale.

Il perfezionismo politico

Abbiamo finora sviluppato il perfezionismo come teoria personale che propone – in varie forme – la soluzione aristotelica all'etica individuale. Il nocciolo della tesi aristotelica consiste, come abbiamo visto, nell'incoraggiamento a sviluppare un potenziale critico fondato in un ideale di miglioramento umano. Tuttavia, l'etica non può essere distanziata dalla politica perché l'una deve essere compresa e giustificata anche grazie all'altra. Un'etica che dettasse le proprie prescrizioni, ignorando la dimensione politica del vivere umano, sarebbe monca ed inefficace. Di contro, una teoria politica che si limitasse a normare l'aspetto istituzionale ed a implementare i principi di giustizia non offrirebbe con la sua discontinuità alcuna linea guida a tutti quei cittadini che cercano qualche orientamento su come vivere bene.

Sul piano politico i liberali hanno sempre guardato con sospetto al perfezionismo quale teoria capace di costringere la libertà individuale per promuovere qualche astratta concezione del bene, se non addirittura, come sosteneva Nietzsche, capace di consentire a pochi aristocratici di usare la grande massa di persone come loro strumenti⁴⁸. La versione nietzschiana risulterebbe naturalmente molto elitaria e anti-egualitarista e contraria a qualsiasi forma di liberalismo. La promozione della perfezione di alcuni a discapito persino della vita di altri è un incubo che qualsiasi liberale vorrebbe dissolvere. Tuttavia, di per sé nel perfezionismo non c'è nulla che comporti conseguenze anti-libertarie o anti-egualitariste. Cercheremo di dimostrare che, se il perfezionismo fa salvo un nocciolo minimo di principi liberali, lo Stato può promuovere le *condizioni* per lo sviluppo umano, senza alcun pregiudizio per libertà ed eguaglianza. Ciò è vero sia per una versione minimale di perfezionismo, diretta a implementare l'autonomia personale (von Humboldt, J.S. Mill, Raz) sia per una versione più impegnativa che considera cruciale per il progresso sociale lo sviluppo di certe qualità del carattere, come è il caso della teoria dei beni dell'agire.

Seguendo una tendenza nella letteratura filosofico-politica che va da Raz a Sher, ho sostenuto altrove che il principio di neutralità è lungi dal rappresentare l'unica soluzione politica capace di limitare quelle dottrine che asseriscono la superiorità intrinseca di alcune persone su altre. Il liberalismo ha altre risorse per respingere quel genere di dottrine, poiché può fare appello a quell'insieme di principi che chiamo-

⁴⁸ Si veda F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, sez. 660.

rei il suo nocciolo duro: libertà individuale, eguaglianza di rispetto, pluralismo di valori e tolleranza. L'insieme di questi principi consente di respingere dottrine illiberali di tipo nietzschiano, salvaguardando allo stesso tempo la possibilità per lo Stato di promuovere alcuni valori anziché altri o di scoraggiare il perseguimento di presunti disvalori⁴⁹. Raz argomenta che nessun governo può essere inibito dall'agire sulla base di valide ragioni morali: se uno stato di cose è buono, di valore, questa è una buona ragione per portarlo in essere. I governi non devono perseguire indiscriminatamente obiettivi morali ma giudicare il merito di ogni caso e valutare se un certo obiettivo morale deve essere perseguito attraverso mezzi giuridici. Per Raz il perfezionismo è la posizione «naturale» degli Stati e le politiche perfezioniste non esprimono una concezione del bene contro altre concezioni ma sostengono istituzioni sociali, generalmente approvate dalla comunità, e il perseguimento di obiettivi di valore⁵⁰. Raz fa l'esempio del matrimonio monogamico il cui riconoscimento giuridico nella nostra società significa una scelta di valore che, poi, la società ha ragione di trasmettere alle future generazioni. Di contro, questa società disconosce opzioni alternative come la poligamia che non sono legittimate giuridicamente e sono, quindi, scoraggiate come stili di vita. A questo tipo di politica che Raz considera non coercitivo perché non impone un unico stile di vita (nessuno proibisce uno stile di vita poligamico ma non sanzionato dal matrimonio), si aggiungono altri generi di politiche che, pur facendo salvo il pluralismo dei valori, sostengono attività desiderate con finanziamenti (come il cinema o il teatro d'autore), in quanto considerate di valore intrinseco. Oppure, al contrario, si possono considerare politiche perfezioniste anche quelle rivolte alla tassazione di attività che vogliamo scoraggiare perché considerate disvalori. Tutto ciò, sottolinea Raz, non porta a un unico stile di vita moralmente legittimo ma «è compatibile con il pluralismo morale che consente che ci siano molte forme di vita morale che sono incompatibili tra loro»⁵¹.

La mossa politica più originale di Raz è una interpretazione estensiva e interventista del classico principio del danno formulato per la prima volta da J.S. Mill. Questo principio afferma che la sola ragione perché il diritto possa usare il suo potere coercitivo è quella di prevenire danni ad altre persone. Nella differente interpretazione di Raz esso diviene un principio sul modo corretto di implementare la moralità. Deriva da una moralità centrata sul principio dell'autonomia personale quale elemento essenziale della vita buona nelle nostre società. Da questo principio egli deriva il dovere per il governo di fornire a chiunque le condizioni per l'autonomia. Nel senso di Raz danneggiamo un'altra persona quando la nostra azione peggiora il suo benessere presente o futuro. L'autonomia personale è un ingrediente es-

⁴⁹ Si veda M. Mangini, *Il liberalismo forte*, cit., pp. 20-21.

⁵⁰ Si veda J. Raz, *Facing Up*, «Southern California Law Review», 1989, pp. 1230-1231.

⁵¹ Ivi, p. 1239.

senziale del benessere, e così ricade sullo Stato non soltanto il dovere di prevenire azioni che imitino l'autonomia personale dei cittadini ma anche il dovere di iniziare azioni che migliorino le opzioni e le opportunità dei cittadini. Secondo Raz, lo Stato è responsabile della promozione dell'autonomia dei cittadini, redistribuzione delle risorse e offerta di beni pubblici e altri servizi, sebbene le sue leggi si limitino a riflettere e concretizzare quei doveri che dipendono dall'autonomia dei cittadini. La qualità perfezionista dei principi di Raz è, allora, enfatizzata dal fatto che non ogni vita autonoma è di valore ma soltanto quella dedicata al perseguimento di progetti e relazioni accettabili e di valore. Allo Stato si richiede di creare opportunità di valore morale e di eliminare quelle ripugnanti.

La versione perfezionista di Raz, va detto, è una tra le tante possibilità di sviluppo del principio chiave che abbiamo già notato. Certamente, nella sua peculiare interpretazione, Raz si allontana non poco dalla versione ortodossa di perfezionismo politico che si può definire come una teoria politica che prescrive allo Stato di agire in modo da massimizzare il bene dei suoi cittadini, comunque sia concepito. In astratto questa teoria prescrive anche una relazione a senso unico tra cittadini e Stato nella quale i cittadini possono pretendere qualcosa dallo Stato, facendo valere i propri diritti, mentre lo Stato non può pretendere niente di ritorno dai cittadini. Rispetto alle teorie della giustizia dominanti nell'ambito liberale, il perfezionismo politico nella forma semplice appena descritta presenta il vantaggio di preoccuparsi maggiormente per il bene dei cittadini che non rimangono in balia di se stessi. Il limite, però, di questa teoria sta nel ruolo dei cittadini rispetto allo Stato: al di là del rispetto dei propri diritti, i cittadini non hanno un ruolo attivo e partecipativo nel governo della *res publica* ma puramente passivo.

Dunque, la proposta di perfezionismo politico che ho argomentato più estesamente altrove e che riassumo qui è quella schiettamente aristotelica di una teoria che estenda all'arena politica l'esercizio di quei beni dell'agire già descritti sul piano personale: è il *perfezionismo civico*⁵². Si può caratterizzare attraverso i punti seguenti: il perfezionismo civico si sviluppa dai beni dell'agire dei quali, nella forma delle cosiddette virtù civiche, rappresenta la naturale esplicazione in campo pubblico; combina l'esercizio delle virtù civiche con l'ideale repubblicano che tutti i cittadini possono contribuire al bene comune attraverso la partecipazione politica. Questo elemento repubblicano sottolinea che in una certa misura la vita buona che consiste nell'esercizio dei beni dell'agire deve passare anche attraverso la partecipazione politica dei cittadini alla vita dello Stato e al governo⁵³, anziché pretendere dallo Sta-

⁵² Si veda M. Mangini, *Il liberalismo forte*, cit., cap. 7.

⁵³ Date le grandi dimensioni delle società contemporanee che pregiudicano la partecipazione attiva alla vita politica di tutti i cittadini, come accadeva nella *polis*, si possono accettare anche forme di partecipazione come l'esercizio attivo della critica politica.

to la realizzazione dei loro diritti. Concetti come «bene comune, doveri pubblici, virtù civiche e partecipazione politica» svolgono tutti ruoli necessari nella concezione di cittadinanza che è al centro del perfezionismo civico e che rafforza il liberalismo, se accettata, su un piano sul quale è tradizionalmente debole: il senso di appartenenza e di partecipazione al governo della propria comunità politica.

Il perfezionismo civico si centra su un ideale di cittadinanza che, da un lato, conduce la nostra teoria politica oltre le teorie semplicistiche di libertà, eguaglianza e diritti individuali, caratteristiche del liberalismo e, dall'altro, fondandosi sulla partecipazione politica e sulle virtù civiche, rappresenta l'erede più diretto del perfezionismo aristotelico. Nell'ideale di cittadinanza la condotta pubblica esemplare consiste non soltanto nella condotta del pubblico ufficiale nell'amministrare gli affari pubblici ma anche nella condotta del cittadino ordinario verso le istituzioni pubbliche e verso i suoi concittadini. La condotta di ciascun cittadino viene idealmente orientata da quelle qualità del carattere che, sviluppate inizialmente come beni dell'agire sul piano personale, trovano poi esplicitazione ultima sul piano pubblico come virtù civiche.

Elemento cruciale per lo sviluppo del perfezionismo civico è l'educazione. Già nel caso del perfezionismo personale dei beni dell'agire molti autori hanno segnalato l'impossibilità di sviluppare il carattere e la bontà morale con mezzi coercitivi. Tra i contemporanei, notava Green che lo Stato può soltanto limitarsi a mantenere le condizioni che consentono il libero esercizio delle capacità umane e, quindi, il loro perfezionamento. Data la natura dei beni dell'agire che richiedono un esercizio autonomo, la coercizione ad esercitarli potrebbe essere soltanto controproducente. Invece, l'educazione – sia scolastica che familiare – può stimolare l'esercizio e lo sviluppo della razionalità attraverso l'insegnamento delle materie che mostrano, ad esempio, casi esemplari di condotta eccellente del passato – per esempio la storia. Inoltre, i beni dell'agire si sviluppano attraverso la ripetizione abituale ma consapevole e deliberata del compimento di scelte corrette in certe sfere della condotta umana. Il ruolo dello Stato nell'implementare i curricula educativi corretti troverà, poi, riscontro della propria efficacia nell'agone politico attraverso l'esercizio delle virtù civiche e la partecipazione politica. Data la natura dei beni dell'agire e il loro graduale processo formativo, invece, possiamo essere scettici circa l'efficacia dello Stato nell'educare gli adulti. Di diverso avviso autori come Hurka per il quale il perfezionismo consiste anche nella promozione di beni intrinseci come lo sport al cui esercizio anche gli adulti possono essere incoraggiati⁵⁴. Per concludere sul punto, sembra opportuno notare che l'educazione all'esercizio della giustizia, saggezza pratica, coraggio, eccetera, richiede, innanzitutto, educazione alla libertà di scegliere autonomamente, liberi da condizionamenti esterni. È la libertà di fare o scegliere entro un certo contesto culturale e

⁵⁴ Si veda T. Hurka, *Perfectionism*, cit., p. 159.

sociale che si realizza tramite i beni dell'agire, in contrasto con la libertà assoluta di scegliere per la soddisfazione di qualsiasi desiderio.

Gli ultimi cenni di questa breve disamina del perfezionismo sono da dedicare alle sue conseguenze pratiche per due fenomeni che complicano il funzionamento della società liberale e che abbiamo ricordato in apertura di questo saggio: la globalizzazione e il multiculturalismo. Trattandosi di fenomeni molto complessi non possiamo qui che accennarvi in modo estremamente schematico. Innanzitutto, la globalizzazione ha numerose sfaccettature – quelle economiche le più rilevanti – che in buona parte non concernono il nostro piano di riflessione. Per quel che ci riguarda, la globalizzazione ha rilevanza come progetto neoliberaista di un libero mercato mondiale che scavalca i confini politici nazionali. Sul piano filosofico-politico si può trovare corrispondenza con una concezione di giustizia sociale fondata sull'universalismo morale: ovvero, tutti gli uomini, senza distinzioni di cittadinanza, sono soggetti agli stessi principi morali fondamentali e questi principi assegnano gli stessi benefici ed oneri morali a tutti. L'impraticabilità di questa concezione, che comporterebbe enormi trasferimenti di ricchezza dai paesi ricchi a quelli poveri, è confermata dal fatto che neanche l'egualitarista Rawls pensa all'applicabilità del principio di differenza tra società diverse. La giustizia globale si accontenta di criteri molto più minimali del principio di differenza, nella visione di Rawls, entrando in contraddizione con l'universalismo morale.

Il perfezionismo civico, di contro, è teoria che già nelle premesse non avanza pretese di giustizia globale perché contestualizza l'applicazione dei propri principi a un certo ambito culturale nel quale si possa iscrivere una comunità politica, raccolta intorno a una concezione del bene comune, virtù civiche e partecipazione politica. Una concezione come quella del perfezionismo civico non può essere estesa senza riguardo per le differenze culturali perché ciò svuoterebbe di significato un messaggio politico che si concentra nello stretto rapporto tra i cittadini e le loro istituzioni politiche. La globalizzazione non può essere valutata favorevolmente dal perfezionismo civico nella misura in cui anche l'ideale di giustizia globale trascura le istanze del bene comune, delle virtù civiche e della partecipazione politica di una data comunità politica, con la sua peculiare storia e tradizioni, che è e vuole rimanere distinta e separata.

Come la globalizzazione pone il problema di collocare la società governata dal perfezionismo civico rispetto al resto del mondo, così il multiculturalismo pone specularmente il problema dell'accoglienza in una società siffatta di culture differenti, ispirate da valori e principi estranei a, e spesso incompatibili con, la cultura politica liberale. Si può dire, per intendersi sul problema, che l'ideale del multiculturalismo rivendica la coesistenza di una pluralità di culture egualmente rispettate entro la stessa società. Il fenomeno sociale si è presentato, innanzitutto, negli Stati Uniti, paese di immigrazione per definizione, ma con riguardo soprattutto ai nativi ameri-

cani, per poi diventare diffuso e massiccio anche nei paesi della Ue. Dal nostro punto di vista, il problema è quello di verificare la compatibilità normativa tra il multiculturalismo e i principi del perfezionismo civico⁵⁵. Poiché il perfezionismo civico si colloca all'interno della teoria politica liberale, il discorso sulla compatibilità si condensa in due fasi. Nella prima il perfezionismo civico fa spazio per un'ampia varietà di appartenenze culturali, nella misura in cui ciascuna rispetta i postulati fondamentali del liberalismo, quali la libertà individuale, l'eguaglianza di rispetto, il pluralismo di valori e la tolleranza. Nella seconda fase, invece, il perfezionismo civico si preoccupa di promuovere l'esercizio delle virtù civiche, la partecipazione politica e la condivisione del bene comune. L'elemento repubblicano qui porta a considerare attentamente l'appartenenza allo Stato perfezionista civico di quelle culture i cui principi e pratiche non consentano ai loro membri una piena partecipazione alla vita politica del loro Stato⁵⁶.

Concluderei, dunque, sottolineando come il perfezionismo civico sia lungi dal rifiutare quella diversità di concezioni del bene e stili di vita che costituisce la ricchezza del liberalismo. Tuttavia, la consapevolezza dell'importanza politica dei valori già enunciati (virtù civiche, eccetera) induce lo Stato perfezionista a curarsi di qualche grado di integrazione etica, ovvero di valori condivisi, che possano incoraggiare i cittadini a impegnarsi per le istituzioni politiche e le radici culturali che hanno in comune.

⁵⁵ Ho già discusso più estesamente questo problema in *Il liberalismo forte*, cit., pp. 286-295.

⁵⁶ Si veda *ivi*, p. 292.