

LUCA FERRERO

LA TEORIA DELL'IDENTITÀ PERSONALE
DI PARFIT E L'UTILITARISMO



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MCMXCIV

Estratto da:

ANNALI
DEL DIPARTIMENTO
DI FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI FIRENZE

IX - 1993

LUCA FERRERO

LA TEORIA DELL'IDENTITÀ PERSONALE
DI PARFIT E L'UTILITARISMO *

1. *Introduzione*

A partire dalla metà degli anni '50, con il saggio di B. Williams *Personal Identity and Individuation* (Williams 1973:1-18), si è sviluppato nell'ambito della filosofia analitica un ampio dibattito sulla questione dell'identità personale nel tempo. Si è trattato per molti versi della ripresa della discussione che Locke aveva condotto nel capitolo XXVII del secondo libro dell'*Essay on Human Understanding*. Da Locke non si è ereditato soltanto l'oggetto della discussione, ma anche metodi e proposte di soluzione. La maggior differenza tra il dibattito contemporaneo e quello iniziato da Locke, che aveva impegnato tra gli altri Leibniz, Reid, Butler e Hume, è la scarsa attenzione che la discussione attuale ha inizialmente riservato alle conseguenze morali delle tesi sull'identità personale. In passato, le preoccupazioni morali erano addirittura riuscite ad escludere certe soluzioni al problema metafisico dell'identità della persona quando queste sembravano minacciare salde convinzioni morali.¹

La riflessione di Derek Parfit, iniziata negli anni '70 e culminata con la pubblicazione nel 1984 dell'importante volume *Rea-*

* Desidero ringraziare il prof. E. Lecaldano e il prof. S. Maffettone per gli utili suggerimenti ed i preziosi consigli. Un particolare ringraziamento al prof. M. Vacatello e al prof. S. Veca che hanno costantemente incoraggiato la mia ricerca fin dal suo inizio. Dedico questo lavoro a mia moglie Carlotta.

¹ Per un'attenta ricostruzione del dibattito settecentesco e un utile confronto con la discussione contemporanea, si veda LECALDANO 1987.

sons and Persons, ha segnato un decisivo mutamento di rotta. Essa ha riavvicinato la discussione contemporanea a quella settecentesca, mettendo in primo piano il tema degli esiti morali delle tesi metafisiche dell'identità personale. Allo stesso tempo, Parfit si è mostrato disponibile ad accettare gli esiti morali più radicali. Se si prende sul serio la priorità dell'indagine metafisica sull'identità nel tempo, quest'indagine può essere utilizzata come fondamento per le teorie morali. Esse non possono più quindi essere usate contro la teoria metafisica che ne è alla base.

In questo lavoro intendo valutare la tesi più originale e controversa di Parfit: l'esistenza di un legame tra la sua teoria dell'identità personale, il *riduzionismo*, e l'utilitarismo. Non mi propongo perciò di discutere la sostenibilità del riduzionismo, ma la plausibilità di una delle sue conseguenze morali.² Più in generale, il mio scopo è di vedere se e in che modo argomenti condotti sulla falsariga di Parfit possono essere usati in difesa di conclusioni morali non utilitaristiche. Il percorso di Parfit è un campionario, per quanto possibile esaustivo, delle diverse strategie disponibili, dei loro vizi e delle loro virtù.

2. Il riduzionismo di Parfit

Il riduzionismo afferma che l'esistenza di una persona è *ridotta* all'esistenza di enti ed eventi di natura meno complessa:

[(1)] A person's existence just consists in the existence of a brain and a body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events. (1984:211)³

L'identità della persona è *analizzabile*; esiste un criterio d'identità informativo, che non menziona cioè le persone, né enti la cui esistenza è ontologicamente o concettualmente dipendente da quella delle persone. Per usare le parole di Parfit, la persona non è un *en-*

² La teoria di Parfit ha importanti conseguenze anche sul rapporto tra moralità e razionalità, sul paternalismo, gli impegni, l'imputazione della responsabilità e la cura di sé. Questi temi non saranno qui affrontati poiché gli argomenti di Parfit che li riguardano non sono direttamente legati alle sue tesi sull'utilitarismo.

³ Tutti i riferimenti, se non altrimenti indicati, sono da intendersi come relativi ai lavori di Parfit.

te separatamente esistente, ovvero l'esistenza della persona non richiede il realizzarsi di un *fatto ulteriore* (*further fact*, d'ora in poi *FF*) rispetto alle relazioni indicate in (1) (1973:158; 1984:210).⁴

Alcune considerazioni di Parfit fanno però pensare che egli non stia proponendo una riduzione come analisi della costituzione della persona, ma piuttosto come una riduzione eliminativa, che nega cioè l'esistenza dell'ente ridotto. La tentazione di escludere la persona dal nostro corredo ontologico è mostrata, in primo luogo, dall'insistenza sulla possibilità di dare una descrizione completa del mondo che non faccia alcuna menzione dell'esistenza delle persone.

[I fatti a cui l'esistenza della persona viene ridotta] can be described without either presupposing the identity of this person, or explicitly claiming that the experiences in this person's life are had by this person, or even explicitly claiming that this person exists. These facts can be described in an *impersonal* way. (1-1984:210; vedi anche 1984:212)

L'eliminazione delle persone è da intendersi come negazione dell'esistenza del soggetto di coscienza. Gli stati mentali non sono *stati* che appartengono a qualche ente, ma eventi mentali senza soggetto (1984:211) che possono, in virtù delle loro relazioni, essere raggruppati in fasci. Parfit annovera se stesso tra i sostenitori di queste «teorie del fascio» (*bundle theories*; cfr. Anderson 1978).

According to the Bundle Theory, we can't explain either the unity of consciousness at any time, or the unity of a whole life, by referring to persons. Instead we must claim that there are long series of different mental states and events [...] each series being what we call one life. Each series is unified by various kinds of causal relation, such as the re-

⁴ In *Reasons and Persons* l'assenza del FF sembra contraddistinguere solo una versione del riduzionismo. Ma la distinzione, del resto non molto chiara, tra entità separatamente esistente e FF, non viene utilizzata in alcun argomento cruciale. Inoltre nei lavori successivi a *Reasons and Persons* il riduzionismo è presentato come l'affermazione della inesistenza del FF. In *Reasons and Persons*, la conclusione del riduzionismo viene anche espressa come il rifiuto dell'ego cartesiano. Si tratta di un semplice corollario che tuttavia, per l'enfasi con cui viene presentato, può far credere che l'obiettivo polemico di Parfit sia in primo luogo il dualismo, mentre esistono versioni dualiste del riduzionismo (1984:210, 241). Si noti che, dato il riduzionismo, l'esistenza dell'ego cartesiano deve essere esclusa nella misura in cui l'identità dell'ego è inanalizzabile. Parfit ha però perso di vista che questo è quanto richiede il riduzionismo, tanto che nessuno dei suoi argomenti contro l'ego cartesiano è diretto a mostrarne l'inalizzabilità (1984:223 sgg).

lation that holds between experiences and later memories of them. Each series is thus a bundle tied up with string. (1987:20)

La teoria del fascio non esclude in modo assoluto l'esistenza delle persone, ma rifiuta di attribuire alla persona quella caratteristica che più di ogni altra è costitutiva del concetto pre-analitico di persona: l'essere un soggetto. Siamo così indotti a riconoscere l'esistenza delle persone solo in una forma debole ed ontologicamente secondaria. Ed è questo che Parfit sembra sostenere quando afferma che le persone esistono solo in virtù del modo in cui parliamo.

I am not a series of events, but a person. A Bundle theorist admits this fact, but claims it to be only a fact about our *grammar*, or our *language*. There are persons or subjects in this *language-dependent* way. (1987:20, corsivo mio; vedi anche 1984:223)

Parfit non nega esplicitamente l'esistenza delle persone, ma le modalità di esistenza da lui indicate suggeriscono, benché non impongano, la lettura eliminativa della riduzione. Siamo in presenza di un'ambiguità del riduzionismo che, come vedremo, si riflette sulla determinazione dei suoi esiti morali.

Benché il cervello ed il corpo siano menzionati in (1), non sono costituenti necessari della persona. Costituenti necessari e sufficienti sono invece gli stati mentali, indipendentemente dalla loro realizzazione (il riduzionismo è infatti compatibile con il dualismo; 1984:210, 241). Non è qui importante indagare la natura dei legami tra gli stati mentali. Basti sapere che essi garantiscono la continuità psicologica nel tempo. Parfit dedica molto spazio alla discussione della continuità psicologica ma con risultati non connessi con il tema di questo lavoro, ad eccezione dell'introduzione degli *io successivi*: la vita di una persona può essere suddivisa in un complesso di «io» che si susseguono nel tempo (1984:304-305), gli *io successivi*, i quali corrispondono, in prima approssimazione, a segmenti della vita della persona.

3. *Parfit e l'utilitarismo. Il primo argomento*

3.1 Secondo Parfit la verità del riduzionismo rende più plausibile l'utilitarismo:

The question is whether we should accept the principles of distributive justice, and, if so, how much weight we ought to give to these principles. I claim that, on the Reductionist View, it is more plausible to give these principles less weight, or even no weight. [...] The argument that I have given cannot show that we must accept the Utilitarian view. It can only yield conclusion about relative plausibility. When we cease to believe that persons are separately existing entities, the Utilitarian view becomes more plausible. (1984:34)

Parfit difende l'utilitarismo solo indirettamente, attaccando i *principi distributivi* (d'ora in poi, PD), ovvero i principi che prescrivono distribuzioni di costi e benefici che contrastano con le allocazioni di tipo utilitaristico (1984:330).⁵ La forza della critica ai PD dipende dall'*effetto netto* della combinazione di due tesi (1984:330). La prima, che riguarda la *portata (scope)* dei principi, è favorevole ai PD,⁶ mentre la seconda, relativa al *peso (weight)* dei PD, si oppone alla loro applicazione (1984:330,335).

La portata di un principio distributivo indica il numero di enti per i quali il principio è prescrittivo. Il riduzionismo causa un aumento della portata poiché gli io successivi sono i nuovi destinatari dell'applicazione dei PD, applicazione prima rivolta alle persone e non a segmenti delle loro vite (1984:334; 346). Non è tuttavia chiaro come questo aumento della portata militi contro l'utilitarismo. Accettare gli io successivi come beneficiari dell'applicazione dei PD è questione indipendente dalla plausibilità dei PD. Una variazione del numero di enti per i quali un principio morale è vincolante è un fatto estraneo alla giustificazione del principio. L'argomento sull'estensione della portata dei PD non ha perciò, *pace* Parfit, alcun ruolo nella giustificazione dei PD.⁷

⁵ Si noti che l'argomento non si basa sulla natura specifica dei singoli PD, ma sulla loro comune opposizione all'utilitarismo.

⁶ Parfit in realtà distingue due tesi sulla portata, ma la seconda viene utilizzata solo in riferimento alla teoria di Wachsberg, per la quale si veda la sez. 7.

⁷ Stando all'argomento di Parfit, se l'estensione della portata di un principio rende più plausibile un principio, dovrebbe accadere che un principio è meno plausibile quando la sua portata si restringe. Questo è infatti quanto afferma Parfit a proposito del «principio di compensazione», il quale prescrive che i benefici ottenuti da una persona non possono risarcire le perdite subite da un'*altra* persona (1984:338). Non è però chiaro come mai la portata si restringe nel caso della compensazione. I potenziali beneficiari dei risarcimenti sono gli stessi io successivi che provocano l'estensione della portata degli altri PD. Inoltre, Parfit si contraddice quando afferma che la restrizione della portata della compen-

3.2 La difesa dell'utilitarismo può quindi basarsi soltanto sulle considerazioni relative al *peso* dei PD.⁸ Parfit non definisce esplicitamente la nozione di «peso di un principio distributivo», ma è facile comprendere che si riferisce al ruolo e alla rilevanza che il principio riveste entro l'insieme di tutti i principi che guidano la condotta di un agente. La conoscenza del peso di un principio si rivela utile nelle situazioni di conflitto tra i principi.

Il riduzionismo riduce il peso dei PD e, di conseguenza, aumenta l'importanza delle prescrizioni dettate dall'utilitarismo (1984:334-335). Ciò accade perché il riduzionismo riconosce minor *profondità* all'identità personale.

We should give less weight to distributive principles. These principles are often held to be founded on the separateness, or non-identity, of different persons. This fact is less deep on the Reductionist View, since identity is less deep. It does not involve the further fact, in which we are inclined to believe. Since the fact on which they are founded is seen to be less deep, it is more plausible to give less weight to distributive principles. (1984:346)

Per Parfit, dall'assenza del fatto ulteriore (FF) deriva la minor profondità dell'identità personale e, a sua volta, la minor profondità della separatezza delle persone. Solo a questo punto si può osservare l'effetto del riduzionismo sui PD. La separatezza delle perso-

sazione ha i medesimi effetti dell'estensione della portata dei PD, ovvero accresce l'importanza dei principi, compreso il principio di compensazione (1984:343). È possibile dare ragione di queste affermazioni contrastanti solo ipotizzando che Parfit usi il termine «portata» in modo ambiguo. Parlando della portata dei principi, si riferisce al numero di enti a cui i principi si applicano, mentre, parlando della portata della compensazione, si riferisce all'estensione temporale del beneficiario della compensazione e degli altri principi (questo secondo senso della portata è quello esplicitamente utilizzato da (1983:133-34), vedi sez.7). Esiste una proporzionalità inversa tra la portata nel primo senso e la portata come estensione temporale. La restrizione della durata temporale dell'io successivo corrisponde all'aumento del numero di io successivi in cui è suddivisa la vita di una persona, e viceversa. Per Parfit, la restrizione della portata intesa come durata dell'io successivo è favorevole all'applicazione dei PD nella misura in cui corrisponde all'aumento del numero dei beneficiari dei PD, ma è contraria ad essi quando si prende in considerazione la *natura* del singolo io successivo. Mentre il primo argomento fondato su considerazioni puramente quantitative mi appare insostenibile, il secondo è almeno *prima facie* plausibile. Esso sarà analizzato nella sez.7.

⁸ Si noti che Parfit, pur parlando dell'effetto netto delle considerazioni sulla portata e di quelle sul peso dei principi sulla sostenibilità dei PD, non offre alcuna indicazione della entità delle due forze contrastanti. Si limita a segnalare che l'effetto netto è favorevole all'utilitarismo.

ne indica l'esistenza di confini che separano le persone. La perdita di profondità dell'identità della persona riguarda quindi l'unità della persona. Una volta allentati i legami che tengono unite le componenti della persona, i confini tra le persone sembrano perdere consistenza. Una tale interpretazione degli esiti del riduzionismo è in accordo con quanto affermato da Parfit nel passo seguente:

The Utilitarian View may be supported by, not the conflation of persons, but their partial *disintegration*. It may rest upon the view that a person's life is less deeply integrated than most of us assume. Utilitarians may be treating benefits and burdens [...] as if it made no moral difference where they came. And this belief may be partly supported by the view that the unity of each life, and hence the difference between lives, is in its nature less deep. (1984:335-336, corsivo mio),

3.3 Prima di vedere nei dettagli come interpretare l'indebolimento dell'unità, è opportuno spiegare perché Parfit dedica tanta attenzione alla questione della separatezza delle persone. Egli intende respingere la famosa tesi di Rawls secondo la quale l'utilitarismo non tiene conto della separatezza delle persone in quanto applica il principio di scelta che vale per un singolo individuo all'insieme formato da tutte le persone, trascurandone la separatezza (Rawls 1971: tr.it. 37, 39-41, 164-165). Secondo Rawls, l'utilitarista guarda all'insieme di tutte le persone come se si trattasse di un'unica *super-persona*.

Parfit rifiuta questa ricostruzione dell'utilitarismo invertendo la direzione del processo di elisione dei confini delle persone. In virtù del riduzionismo, gli individui non vengono più fagocitati entro un unico super-organismo, ma si disintegrano nelle loro componenti. La proposta di Parfit ha il merito di giungere alla radice del principio di massimizzazione dell'utilità aggregata. Le tesi che ricorrono alla super-persona sono in proposito fuorvianti poiché giustificano l'utilitarismo solo in modo indiretto. Esse assumono che il principio di distribuzione *intrapersonale* adottato dalla super-persona è già di tipo utilitaristico, ma non spiegano perché sia tale. Esistono perciò due modelli di giustificazione dell'utilitarismo. L'uno ricorre al principio di distribuzione intrapersonale, che si assume essere un principio di massimizzazione dell'utilità; l'altro uti-

lizza, nei modi che ora illustreremo, gli esiti del riduzionismo.⁹ L'originalità di Parfit risiede nel proporre una giustificazione dell'utilitarismo che ne prenda sul serio l'*apersonalità*. Il riduzionismo presenta la persona come un ente dallo *statuto ontologico secondario* e perciò l'utilitarismo in quanto fondato sul riduzionismo è giustificato nel trascurare le proprietà peculiari delle persone, in primo luogo la loro separatezza. La natura ontologicamente non fondamentale della persona si riflette sul valore della persona, la cui esistenza e qualità peculiari mostrano di non avere alcun valore intrinseco.

L'atteggiamento *apersonale* dell'utilitarista deve essere distinto dalla richiesta, comune a molte teorie morali, di assumere un punto di vista *impersonale*. L'impersonalità non impone la dissoluzione delle singole persone, ma una forma di equa considerazione che non privilegia particolari punti di vista individuali. Questi punti di vista continuano ad esistere ed è proprio il loro essere costitutivi delle persone che impone di tenerne conto in modo imparziale.¹⁰

⁹ Il contrasto tra le due forme di difesa dell'utilitarismo qui presentato non corrisponde esattamente a quello sostenuto da Parfit. Egli distingue *tre* generi di argomenti, che ricorrono rispettivamente: a) all'osservatore simpatetico imparziale; b) alla super-persona; c) al riduzionismo (1984:331). La mia classificazione rende però più chiara la natura dell'argomento di Parfit. Le teorie dell'osservatore ideale hanno infatti uno statuto ambiguo. Quando l'osservatore imparziale usa il principio di distribuzione intrapersonale per giustificare l'utilitarismo, siamo in presenza della giustificazione di tipo *a*. È vero che in questo caso non si ritiene che l'umanità sia un super-organismo, ma essa viene comunque *trattata* come tale. È l'osservatore ideale che assume entro il suo orizzonte personale gli eventi mentali che costituiscono le persone (una teoria dell'osservatore ideale lungo queste linee può essere rintracciata, per esempio, in Hare 1981: cap. 5). Se l'osservatore ideale viene invece utilizzato per indicare un perfetto legislatore morale completamente informato che applica i corretti criteri di scelta, la classificazione delle teorie che vi ricorrono dipende dalla giustificazione dei principi di scelta adottati dall'osservatore. La finzione dell'osservatore non serve a giustificare il principio utilitaristico, ma solo a sottolineare che tale principio verrebbe scelto in condizioni di informazione completa. Parfit fa probabilmente riferimento a questa interpretazione dell'uso delle teorie dell'osservatore ideale quando afferma che esse sono compatibili con le teorie del tipo *c*. Se è così, però, non può sostenere che le teorie dell'osservatore ideale non sono compatibili con la spiegazione utilitaristica che ricorre alla super-persona (tipo *b*) (1984: 332). La spiegazione del tipo *b* può infatti essere adottata dall'osservatore imparziale allo scopo di giustificare i principi di scelta da lui applicati.

¹⁰ Non è quindi felice l'uso che Parfit fa del termine «impersonalità» per indicare quella che ho chiamato l'apersonalità dell'utilitarismo (1984:330, 336, 445-446). Il termine è stato suggerito da Rawls, secondo il quale l'utilitarismo, muovendo dal desiderio di assicurare l'imparzialità, commette l'errore di affermare l'impersonalità (RAWLS 1971: tr. it. 166).

3.4 Dato il riduzionismo, la separatezza delle persone non è significativa poiché l'indebolimento dell'unità della persona consente di non tener conto dei confini tra le persone.

On the Reductionist View [...] we regard the unity of each life as, in its nature, less deep, and as a matter of degree. We may therefore think the boundaries between lives to be less like those between, say, the squares on a chess-board – dividing what is all pure white from what is all jet black – and more like the boundaries between different countries. They may then seem less morally important. (1984:339)

Questo è l'unico passo in cui Parfit indica in che cosa consiste l'indebolimento dell'unità. L'elemento cruciale è la differenza tra due generi di confini. Parfit sottolinea che le linee che separano due caselle di una scacchiera dividono due aree chiaramente delimitate dal fatto di essere colorate in modo contrastante. È plausibile ipotizzare che sia la mancanza di contrasto a caratterizzare il secondo genere di confini, quelli tra le nazioni. Essi non rispecchiano necessariamente delle differenze nel territorio, come accade per le frontiere tracciate nel deserto, si veda per es. quella tra l'Egitto e la Libia. Se i confini tra le persone sono analoghi a quelli che delimitano le nazioni, allora i confini tra le persone possono non rispecchiare alcuna differenza reale. Esiste un *continuum* omogeneo di stati mentali all'interno del quale le persone sono arbitrariamente ritagliate. Una persona è quindi un *insieme* di stati mentali. La relazione che si instaura tra stati mentali e persona è la più debole possibile, analoga a quella esistente tra un insieme come ente astratto ed i suoi elementi, relazione che si esaurisce nella sola appartenenza di ogni singolo elemento all'insieme in questione. Essa non impedisce di raggruppare diversamente gli stati mentali per formare un nuovo insieme-persona. La soddisfazione di questa condizione di appartenenza può apparire troppo debole per poter ricostruire la persona, ma è proprio la ragion d'essere della riduzione eliminativa. Solo in questo modo si riesce a rendere conto della superfluità ontologica dell'ente ridotto.

Quest'interpretazione dell'indebolimento dell'unità della persona ha il merito di essere in accordo con le tesi estreme di Parfit che suggeriscono l'eliminazione della persona dalla nostra ontologia. La persona, come partizione pressoché arbitraria dell'insieme

degli stati mentali, finisce con l'essere un ente posticcio, senza alcun ruolo significativo. L'eliminazione della persona non è però completa nella misura in cui è ancora possibile fare riferimento alla persona. Ma, se è vero che le persone esistono esclusivamente per il modo in cui parliamo, la possibilità di fare riferimento alle persone è dovuta soltanto alle abitudini linguistiche contratte prima di procedere alla riduzione. In questo modo si può dare un senso all'affermazione di Parfit che nel riduzionismo si procede ad una disintegrazione *parziale* della persona (1984:336).¹¹

La persona come insieme di stati mentali non pone ostacoli alla procedura aggregativa di cui l'utilitarismo ha bisogno. L'omogeneità delle relazioni tra gli stati mentali consente inoltre di concentrarsi su ciascuno degli stati per evidenziarne le qualità intrinseche. Risulterebbe quindi giustificata l'affermazione di Parfit che

If we cease to believe that persons are separately existing entities, and come to believe that the unity of a life involves no more than the various relations between the experiences in this life, it becomes more plausible to be more concerned about the quality of experiences, and less concerned about whose experiences they are. (1984:346)

Tuttavia, il riduzionismo *non* garantisce quell'omogeneità e semplicità di legami tra gli stati mentali di cui ha bisogno l'utilitarismo. I modi in cui Parfit presenta la negazione dell'esistenza del FF e del soggetto non assicurano la cancellazione della specificità delle relazioni che gli stati mentali e le altre componenti della persona intrattengono tra loro. Il successo della riduzione può dipendere dal particolare modo in cui le componenti della persona sono combinate. Le relazioni accettabili possono saldare le componenti di un fascio in forme che non ne consentono una facile dissoluzione.

La teoria di Parfit è dunque ad un bivio. Da una parte, se davvero l'utilitarismo ha bisogno di un mondo uniforme di stati mentali che possono essere raggruppati solo estrinsecamente, Parfit deve specificare la natura della riduzione per ottenere l'impoverti-

¹¹ L'immagine della persona come semplice insieme di stati mentali è necessaria per la comprensione di altre tesi di Parfit sull'identità della persona (indeterminatezza dell'identità (1984:231 sgg) e definizione dei confini degli io successivi), tesi che non ho qui spazio per analizzare dettagliatamente.

mento dei legami tra gli stati mentali. Se Parfit insiste nell'usare l'immagine della persona come semplice insieme di stati mentali, hanno ragione coloro che attaccano la sua teoria metafisica in quanto giustificata in modo non neutrale (Korsgaard 1989:130). Il desiderio di dare un fondamento all'utilitarismo avrebbe dettato la metafisica della persona, che dovrebbe essere invece usata per giustificare l'utilitarismo. D'altra parte, se le relazioni tra le componenti della persona sono varie e specifiche, l'utilitarismo ha bisogno di *non considerarle tali*. In questo caso, l'appello alla riduzione non è inteso a mostrare che qualcosa non esiste, ma che le proprietà di certi enti, che pure esistono, devono essere trascurate. Questo è quanto sembra fare il secondo argomento di Parfit.

4. Il secondo argomento di Parfit

Il riduzionismo permette un'ulteriore difesa dell'utilitarismo oltre a quella basata sull'indebolimento dell'unità della persona: il rifiuto della *Objection to Balancing* (d'ora in poi, *OB*). Essa afferma che non si possono infliggere costi ad una data persona in cambio dei benefici ottenuti da un'altra persona (ovvero non è possibile «bilanciare» – *to balance* – i costi inflitti ad A con i benefici ricevuti da B) (1984:337). Formulata in modo così rigido, la *OB* esclude ogni possibile redistribuzione, non importa come motivata. Quindi nessuna teoria della giustizia distributiva sostiene la *OB*, se non specificandola, escludendo cioè *alcuni* generi di *balancing*: quelli inaccettabili alla luce dei principi morali che caratterizzano la teoria (McKerlie 1988). Il *balancing* viene solitamente rifiutato quando serve ad ottenere il miglior saldo tra costi e benefici, indipendentemente dalle persone a cui essi sono attribuiti. Interpretata in questo modo, la *OB* non sostiene nient'altro che il rifiuto dell'utilitarismo. Ciò non sembra essere sfuggito a Parfit: «What the claim denies is that such acts [atti di *balancing*] can be justified solely upon the *utilitarian ground* that the benefit is greater than the burden» (1984:337, corsivo mio).¹² Il rifiuto della *OB* costituisce quindi una difesa diretta dell'utilitarismo. Ciò che è in discus-

¹² Sul ruolo della *OB* e della separatezza delle persone nelle teorie della giustizia distributiva, cfr. MC KERLIE (1988).

sione è l'ammissibilità dei saldi ottenuti aggregando le utilità localizzate in persone diverse. La *Objection to Balancing* non è quindi nient'altro che la *Objection to Utilitarianism*.

Il riduzionismo permette di ridurre la forza di questa obiezione. Essa si basa sul fatto che l'esistenza delle persone (come la loro differenza) ha un ruolo determinante nella giustificazione delle prescrizioni morali. Secondo Parfit, il riduzionismo sminuisce il ruolo dell'identità personale, poiché mostra che essa è meno profonda di quanto comunemente si crede (1984:337-338). L'argomento non sembra discostarsi molto da quello che usa l'indebolimento dell'unità. Identica è la premessa – la minor profondità dell'identità personale – analoga la conclusione – i confini tra le persone non bloccano la procedura aggregativa dell'utilitarismo –.¹³ Nell'argomento precedente vi è però un passaggio intermedio che permette di dare un senso alla perdita di profondità dell'identità personale. La perdita viene interpretata come una perdita della

¹³ L'argomento presentato da Parfit è in realtà inutilmente più articolato. OB viene indebolita indirettamente per mezzo dell'attacco ad un principio, *Claim about Compensation* (d'ora in poi, CAC), che ne sarebbe alla base. CAC afferma che i costi subiti da una persona non possono essere compensati dai benefici ricevuti da un'altra persona. Esso presuppone l'identità personale e viene quindi indebolito dalla perdita di profondità dell'identità (1984:337-338). Questo indebolimento si riflette a sua volta sulla sostenibilità di OB. Una semplificazione della dimostrazione di Parfit può essere ottenuta osservando che CAC e OB sono sostanzialmente identici. Entrambi affermano che non è moralmente giustificato compensare le sofferenze imposte ad una persona con i benefici ricevuti da un'altra persona. Essi si oppongono quindi alla massimizzazione del saldo di utilità aggregata, che non tiene conto di alcuna forma di equa distribuzione dell'utilità tra le persone. Questa semplificazione viene esplicitamente respinta da Parfit (1984:338). Per Parfit, esiste una differenza cruciale tra CAC e OB. Mentre CAC presuppone l'identità personale, ciò non accade a OB. La conseguenza di tale differenza è che è impossibile negare CAC, mentre è possibile respingere OB. A mio parere, si può rendere parziale giustizia delle indicazioni di Parfit se con il termine «compensazione» si intende, *per definizione*, il risarcimento concesso nel futuro ad una persona *identica* a quella che è stata danneggiata nel passato. Non si potrebbe perciò usare l'espressione «compensazione» per fare riferimento ai casi di *balancing* che coinvolgono persone diverse e si spiegherebbe perché Parfit sostiene che non è possibile negare CAC. Non ha infatti alcun senso affermare che la compensazione vale anche tra persone diverse se, *per definizione*, la compensazione denota solo i risarcimenti effettuati entro una stessa persona. Ma questa interpretazione renderebbe del tutto superfluo ogni ricorso al riduzionismo, poiché CAC si limiterebbe ad illustrare il significato del termine «compensazione» e non riguarderebbe l'ammissibilità della compensazione in opposizione al *balancing*, che è invece ciò di cui si deve discutere se vogliamo difendere l'utilitarismo. Perciò, se pensiamo che in discussione siano le prescrizioni che riguardano la compensazione e non delle semplici definizioni, CAC non è altro che la OB: CAC indica il rifiuto dell'utilitarismo. In altre parole, sostenendo CAC, affermiamo che la compensazione è l'unico tipo di saldo la cui massimizzazione è moralmente accettabile, mentre escludiamo quello derivante dal *balancing*, ovvero la massimizzazione utilitaristica.

coesione tra le esperienze che costituiscono la persona. Tale lettura è ancora utilizzabile – ed è di fatto usata da Parfit – per respingere la OB, ma non è l'unica possibile (1984:338-339).

La strategia alternativa è connettere *direttamente* la minor profondità *metafisica* dell'identità personale con la minore rilevanza morale della presenza della persona. Molti hanno visto in questa tesi il nucleo della teoria di Parfit, ma nel contempo hanno dovuto sottolinearne la vaghezza (Daniels 1979; Wachsberg 1983; Schultz 1986). La connessione tra perdita di profondità e perdita di peso è plausibile nella misura in cui ci si appella al fatto che il cambiamento nella descrizione della natura della persona può influenzare la nostra valutazione delle proprietà distintive della persona. Per accettare la tesi di Parfit occorre capire a che cosa egli intende riferirsi parlando della «profondità metafisica della persona». In proposito, Parfit non è purtroppo d'aiuto. Perché la proposta di Parfit sia giustificata occorre ipotizzare l'esistenza di una classificazione degli enti secondo una qualche forma di priorità ontologica e mostrare, successivamente, come la posizione occupata in questo ordinamento rende meno importante, sul piano valutativo, un certo genere di enti. Il riduzionismo impone sicuramente una perdita ontologica: la perdita del FF. Ma Parfit non precisa quali sono le caratteristiche del FF che ne garantiscono la priorità metafisica, né indica per quali ragioni la perdita di un tale genere di enti deve riflettersi sulle nostre attribuzioni di valore. Gli effetti della perdita del FF non sono affatto scontati tanto che l'onere della prova è, malgrado Parfit (1984:343-344), a suo carico. In mancanza di informazioni più specifiche è impossibile giudicare la validità degli argomenti che si basano sulla perdita della profondità metafisica di un ente.

Si noti che la perdita di profondità conseguente alla perdita ontologica del FF può lasciare del tutto intatta l'unità della persona. Ciò che al limite potrebbe cambiare, in assenza del FF, è il modo in cui questa unità viene assicurata. Così inteso, il riduzionismo non impone di dipingere la persona come l'esito di un'arbitraria partizione operata entro un universo omogeneo, né di accettare la natura impersonale della descrizione completa dell'universo. Si può quindi accettare il riduzionismo senza seguire Parfit quando ne traccia le conseguenze morali. Si continua ad attribuire valore alla persona anche se la sua identità non è assicurata dalla presenza del FF (Wolf 1986:705; Adams 1989:465). Le conclusioni di Par-

fit sulla natura della persona servirebbero soltanto ad eliminare un inutile genere di enti, il FF, di cui si presumeva erroneamente l'esistenza.

5. I limiti della tesi di Parfit

Le conclusioni di Parfit mostrano un ulteriore limite. Esse non offrono un argomento conclusivo a favore dell'utilitarismo, ma ne garantiscono soltanto una maggiore plausibilità.

The argument that I have given cannot show that we must accept the Utilitarian view. It can only yield conclusion about relative plausibility. When we cease to believe that persons are separately existing entities, the Utilitarian view becomes more plausible. Is the gain in plausibility great or small? My argument leaves this question open. (1984:342)

La cautela di Parfit non deve trarre in inganno, poiché egli non è neutrale nei confronti dell'utilitarismo e delle tesi morali apersonali¹⁴ e nei suoi interventi più recenti ha cercato di rafforzare le conclusioni a favore dell'utilitarismo (vedi sez. 8). Anche se l'utilitarismo è più plausibile una volta dato il riduzionismo, non è escluso che esso sia falso.

In ogni caso, si può pensare di usare le conclusioni di Parfit non per imporre l'utilitarismo, ma per accrescere, entro le teorie della giustizia distributiva, il peso di considerazioni di matrice utilitaristica o, più genericamente, di considerazioni consequenzialistiche. Parfit stesso, parlando del peso dei PD, ipotizza l'esistenza di situazioni in cui si devono integrare principi morali *prima facie* incompatibili (1973:153). La teoria di Parfit non indica dove ed in quale misura bisognerebbe operare le integrazioni tra i principi. Né è originale il generico invito a tener conto dei suggerimenti offerti dall'utilitarismo nella elaborazione di teorie morali complessive. Ciò di cui si ha davvero bisogno, e non si trova in Parfit, è una ricostruzione dettagliata delle procedure di scelta in cui viene dato spazio ai fattori «utilitaristici».

¹⁴ Si vedano in particolare le conclusioni della parte di *Reasons and Persons* dedicata al problema delle generazioni future (1984:447).

Esiste una differenza notevole tra l'utilitarismo come teoria complessiva e quelle che qui abbiamo chiamato «considerazioni di matrice utilitaristica». Il pregio dell'utilitarismo (o la sua debolezza) sembra risiedere nella semplicità della procedura di scelta. Essa è il risultato dell'unione di tre elementi: massimizzazione, aggregazione e concezione monista del bene. L'utilitarismo è attraente quando monopolizza le procedure di deliberazione morale, quando i suoi tre elementi, operando in assenza di vincoli, possono dispiegare tutta la loro forza. L'utilitarismo viene snaturato se costretto ad operare in modo vincolato, ovvero se affiancato ad altri principi distributivi. Se ciò accade, rimane solo la spinta verso la realizzazione parziale o totale delle componenti dell'utilitarismo *isolatamente considerate*. Possiamo allora parlare di considerazioni di matrice utilitaristica per intendere, per esempio, la necessità di evitare che l'applicazione stretta di principi deontologici sia all'origine di catastrofi (qui è in gioco la massimizzazione) o la necessità di ammettere considerazioni di efficienza. Il desiderio di evitare forme di discriminazione che escludano arbitrariamente certi agenti morali o che diano troppo rilievo a considerazioni centrate sugli agenti può essere interpretato come una spinta all'aggregazione. Infine, particolare attenzione può essere riservata a quelle qualità delle esperienze che l'utilitarismo indica quale fonte esclusiva di valore. Ciò accade, per esempio, a quanti desiderano considerare le creature semplicemente senzienti come, quantomeno, pazienti morali minimi. Ognuna di queste considerazioni può essere avanzata indipendentemente dalle altre, ovvero dall'utilitarismo. Ed ognuna può essere giustificata in modi diversi da quelli usati per l'utilitarismo.

Parfit ha invece usato le conclusioni del riduzionismo favorevoli all'utilitarismo a favore di tesi morali meno radicali. La sua teoria è attraversata da una profonda tensione. Da una parte, la radicalità della metafisica revisionistica della persona e la tendenza a sottolinearne le conseguenze dissolutive e apersonali, che lascia presagire conclusioni molto più radicali.¹⁵ Dall'altra, le conclusioni morali effettivamente tratte da Parfit, le quali si risolvono nella generica indicazione di curarsi degli altri più di quanto si sarebbe

¹⁵ Si veda per esempio l'analogia che Parfit scorge tra la sua teoria e il pensiero di Buddha (1984:273, 502-503).

fatto se il riduzionismo fosse falso. La verità del riduzionismo, afferma Parfit, «makes me less concerned about my own future, and my death, and more concerned about others. I welcome the widening in my concern» (1984:347). Questa conclusione sembra essere giustificata dall'indebolimento della differenza tra le persone:

There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my own life, and more concerned about the lives of others. (1984:281)

Il riduzionismo produce un indebolimento dell'unità della persona, ma non è chiaro come questo riavvicini le persone. Se si crede che la perdita dell'unità comporta una scomposizione della persona che ne dissolve i confini, si può dire che io mi avvicino agli altri solo nella misura in cui anche gli altri si dissolvono. Data la rottura dell'unità, l'incontro non può avvenire tra *persone*. Per presentare il riduzionismo come una tesi che promuove l'altruismo, bisogna commettere l'errore di mantenere l'identità e l'unità delle altre persone, mentre si mette in discussione la propria. La tensione che attraversa il lavoro di Parfit può essere meglio espressa come una tensione tra apersonalità ed imparzialità.

Utilitarians need not mistake impersonality [apersonalità] for impartiality. Their impersonality [apersonalità] may be *partly* supported by the Reductionist View about the nature of persons. (1984:336, corsivo mio)

La giustificazione dell'utilitarismo offerta da Parfit permette di replicare a Rawls, secondo il quale l'utilitarismo finisce con il sostenere l'impersonalità solo in quanto mosso dal desiderio di assicurare l'imparzialità (Rawls 1971: tr. it. 166). L'utilitarista che segue i suggerimenti di Parfit intraprende scientemente il percorso che conduce alla apersonalità della sua teoria morale conclusiva. Il problema sorge invece per le conclusioni della teoria di Parfit. Essa promuove l'imparzialità, ma la sua giustificazione è condotta solo sulla base della dissoluzione dell'unità della persona che conduce alla apersonalità. Parfit, tuttavia, sfugge alla critica di Rawls, poiché non sembra giungere all'apersonalità muovendo dal desiderio di garantire l'imparzialità. L'imparzialità appare piuttosto come una posizione assunta per mitigare gli esiti radicali del riduzio-

nismo. Ma non vi è spazio per la posizione intermedia che Parfit cerca di occupare: o si accetta senza riserve l'apersonalità e le sue conseguenze estreme o si promuove l'imparzialità. In entrambi i casi, Parfit è in debito con i suoi lettori: la giustificazione dell'apersonalità presentata in *Reasons and Persons* è infatti insoddisfacente, mentre non vi compare alcuna giustificazione dell'imparzialità che sia indipendente dalla derivazione – insostenibile – a partire dall'apersonalità.

6. *Come integrare gli argomenti di Parfit a favore dell'utilitarismo*

Se il mio argomento è corretto, Parfit non è in grado di giustificare l'utilitarismo; tuttavia si possono rintracciare in RP elementi utili per formulare un argomento definitivo in difesa dell'utilitarismo. L'indagine sulla natura della persona si rivela pertinente per giustificare due dei tre elementi costitutivi dell'utilitarismo: la procedura aggregativa e il monismo del bene. Essi possono essere indagati contemporaneamente affrontando la questione dell'unità morale fondamentale. Tenendo conto della natura di queste unità possiamo indicare dove e rispetto a che cosa occorre massimizzare. Considerare come unità morale fondamentale non la persona, ma le esperienze che la compongono, potrebbe rivelarsi una mossa decisiva in difesa dell'utilitarismo. A ciò sembra mirare Parfit quando sostiene che il riduzionismo permette di paragonare il rapporto tra le persone e le esperienze che le compongono al rapporto tra uno stato e le persone che ne sono cittadini.

Most of us believe that the existence of a nation does not involve anything more than the existence of a number of associated people. We do not deny the existence of nations. But we do deny that they are separately, or independently, real. Their existence just involves the existence of their citizens, living together in certain ways, on their territories.

This belief supports certain moral claims. If there is nothing more to a nation than its citizens, it is less plausible to regard the nation as itself a primary object of duties, or possessor of rights. It is more plausible to focus upon the citizens, and to regard them less as citizens, more as people. We may therefore, on this View, think a person's nationality less morally important. (1984:340)

[...] These beliefs support certain moral claims. It becomes more

plausible, when thinking morally, to focus less upon the person, the subject of experiences, and instead to focus more upon the experiences themselves. It becomes more plausible to claim that, just as we are right to ignore whether people come from the same or different nations, we are right to ignore whether experiences come within the same or different lives. (1984:341)

Dalla premessa che la nazione non è niente più di un insieme di persone, Parfit conclude che una nazione non è una unità morale significativa. L'argomento è valido solo se esiste una correlazione tra la riducibilità di un ente e la sua perdita di valore. Ma Parfit non offre alcuna ragione per credere che questa correlazione esista. Essa, in ultima analisi, coincide con quel legame tra la perdita di profondità/priorità ontologica e la perdita di importanza morale, la cui validità è già stata messa in dubbio nella sez. 4. L'analogia tra il caso nazione/persone e il caso persona/esperienze vale solo se si sostiene un principio *generale* secondo il quale le parti di un composto hanno valore in quanto *parti*; valore invece negato al *composto*, in quanto composto. Della giustificazione di tale principio non vi è però traccia in Parfit. Nondimeno, le conclusioni di Parfit relative al caso della nazione sono plausibili. Ma è la natura specifica della persona, e non il suo essere parte di un composto, ad imporre di considerare la persona come unità morale (Wolf 1986:717-718). È quindi plausibile dire che la persona ha valore in quanto persona e che lo mantiene sia quando è unita ad altre persone, sia quando è scomposta nei suoi elementi. Le sue componenti, come i composti di cui è parte, godono al massimo di valore riflesso. Allora, per poter sostenere con Parfit che la persona è analoga alla nazione, occorre affermare che le esperienze sono le unità morali significative e questa convinzione deve maturare indipendentemente dal confronto con il rapporto tra la nazione e le persone che la compongono.¹⁶ In conclusione, l'analogia proposta da

¹⁶ L'analogia può essere messa ulteriormente in dubbio se si osserva il metodo di scomposizione utilizzato da Parfit. Non è detto che le persone siano parti delle nazioni nello stesso senso in cui le esperienze sono parti delle persone. Coloro che si oppongono alle teorie del fascio potrebbero sottolineare che l'autonomia di cui godono le persone rispetto ai loro aggregati, comprese le nazioni, è meglio esemplificata quando le persone sono considerate come composti di cellule o di particelle elementari, anziché di esperienze. La dipendenza delle esperienze dall'esistenza di un soggetto, su cui fanno leva gli argomenti contro le teorie del fascio, priva le esperienze di ogni autonomia ontologica, sia essa concettuale o causale.

Parfit non è in grado di mostrare che le esperienze sono le nuove unità morali in luogo delle persone.

Prima di vedere se esiste una strategia migliore, cerchiamo di capire in che modo l'utilitarismo può essere derivato dalla premessa che le esperienze sono le unità morali. Al termine dell'ultimo passo citato, Parfit afferma che è moralmente irrilevante sapere dove – «in quale persona» – occorrono le esperienze. Questa tesi è usata per sostenere una forma di massimizzazione dell'utilità, in contrasto con una distribuzione ispirata a considerazioni di eguaglianza:

[se accettiamo il riduzionismo] we may tend to focus less upon the person, the subject of experience, and instead focus more on the experiences themselves. We may then decide that it is only the nature of what happens which is morally important, not to whom it happens. We may thus decide that it is always right to increase benefits and reduce burdens, whatever their distribution. (1973:160; vedi anche 1984:341)

Questa conclusione non è garantita dall'analogia tra una persona e una nazione. Nel caso nazione/persona, per Parfit, la distribuzione non deve tener conto della provenienza delle persone e questo esclude il trattamento equo tra le nazioni, destinandolo alle persone singolarmente considerate. La tesi corrispondente nel caso del rapporto persona/esperienze afferma che non siamo vincolati all'equo trattamento delle persone, ma *non dice* che dobbiamo massimizzare l'utilità evitando ogni forma di equo trattamento delle esperienze.¹⁷ La conclusione di Parfit si spinge oltre, poiché esclude che le esperienze possano avere un ruolo analogo a quello delle persone quando esse sono contrapposte alle nazioni. Perché le esperienze non hanno diritto, al pari delle persone, ad una distribuzione che rispetti la loro individualità ed unicità? La rottura dei confini tra le persone sembrava garantire l'assenza di ogni ostacolo all'aggregazione necessaria all'utilitarismo. Ma ora ci ritroviamo con enti i cui confini sono ancora più difficili da dissolvere.

Possiamo trascurare i confini delle esperienze solo se la natura

¹⁷ In questo caso, il trattamento che deve essere equo è da intendersi come l'effettiva distribuzione dell'utilità e non semplicemente come equa considerazione delle esperienze in fase di calcolo del saldo di utilità.

delle esperienze è tale per cui esse non sono in grado di sostenere il ruolo che era assegnato alla persona prima di procedere alla sua riduzione. Ne seguirebbe che essere unità morali non significa essere un ostacolo alla massimizzazione. Perché questo accada, bisogna sfruttare l'impoverimento della nuova unità morale, la sua mancanza di articolazione interna. Un'analoga semplicità sembra ritrovarsi in quella qualità delle esperienze che l'utilitarismo seleziona come fonte di valore intrinseco. Concentrandosi sulla qualità delle esperienze si sarebbe così in grado di giustificare il monismo del bene caratteristico dell'utilitarismo.

La mancanza di articolazione interna delle esperienze rischia tuttavia di essere fittizia. È possibile che un'esperienza di sofferenza o di piacere in un dato istante goda della semplicità di cui l'utilitarismo ha bisogno, ma che dire delle altre esperienze che costituiscono la vita mentale? Si prenda, per esempio, l'esperienza della soddisfazione di una preferenza a cui le forme più sofisticate di utilitarismo fanno appello. Essa è molto più complessa ed articolata di quanto non appaia a coloro che credono di poterla misurare utilizzando un'unica unità di misura. Per non menzionare la varietà delle relazioni che le diverse esperienze intrattengono tra loro. Queste relazioni possono essere trascurate solo se sono estrinseche e uniformi, come sostiene chi pensa che l'universo sia fundamentalmente omogeneo, ovvero chi accetta l'immagine della vita mentale che sottostà all'argomento di Parfit sulla dissoluzione dell'unità della persona. Se questa non è l'immagine offerta dal riduzionismo, non vi è ragione di trascurare le relazioni specifiche e significative che le esperienze intrattengono tra loro. Non solo non siamo autorizzati a trascurare i confini tra le esperienze, ma la presenza di queste relazioni può anzi indurci a riconsiderare la questione della natura dell'unità morale. La riduzione non indica solo gli enti riducenti, ma anche le relazioni nelle quali gli enti riducenti devono stare per dar vita all'ente ridotto. Spesso non sono le componenti singolarmente considerate, ma la loro combinazione, a realizzare le proprietà significative dell'ente ridotto. Non si deve quindi rinunciare a considerare un ente quale unità morale per il semplice fatto che la sua esistenza è riducibile a quella di altri enti. Anche se gli enti riducenti singolarmente considerati non mostrano di possedere proprietà che si ritengono necessarie per ricono-

scerli quali unità morali, non vi è motivo di rinunciare alla vecchia unità morale, se le loro relazioni consentono di ricostruirla.

7. *La proposta di Wachsberg*

Le considerazioni con le quali abbiamo chiuso la sezione precedente possono essere utilizzate per metter alla prova l'ambiziosa proposta di giustificazione dell'utilitarismo formulata, sulla scia di Parfit, da Milton Wachsberg (Wachsberg 1983). Wachsberg sostiene che la differenza tra le proprietà caratteristiche della persona e quelle delle esperienze singolarmente considerate costituisce una ragione cogente per preferire l'utilitarismo, una volta che si sia giunti a considerare le esperienze come unità morali fondamentali. Wachsberg presenta la sua tesi in opposizione a quella di Nagel, per il quale, se si congiunge l'approccio impersonale, nel senso di imparziale, con l'adozione di un punto di vista individualistico che salvaguarda la separatezza delle persone, si ottiene un principio egualitaristico. Questo risultato non può essere modificato dalle conclusioni delle teorie sull'identità personale.

All that is needed to evoke [i principi dell'eguale distribuzione] is a distinction between persons at a time. The impulse to distributive equality arises so long as we can distinguish between two experiences being had by two persons and their had by one person. The criteria of personal identity over time merely determine the size of the units over which a distributive principle operates. (Nagel 1979:124-125, nota 16)

Wachsberg concorda con Nagel che l'effetto diretto delle teorie dell'identità personale è limitato alla variazione dell'estensione temporale della persona (Wachsberg 1983:138). Tuttavia, la massimizzazione utilitarista è da preferirsi alla distribuzione egualitaria in virtù dell'effetto *indiretto* della tesi sull'identità che deriva dalla natura dell'unità morale. Per Wachsberg, non ha senso assumere il punto di vista di ogni singola esperienza al fine di salvaguardarne l'individualità, come fa invece Nagel nei confronti delle persone (Wachsberg 1983:139). Le esperienze possono quindi essere aggregate in un modo che non è consentito alle persone. Wachsberg deve mostrarci in che modo egli giunge ad isolare le esperienze quali

unità morali fondamentali, e, successivamente, per quale ragione considera irrilevanti i modi in cui queste esperienze possono combinarsi per dar vita a quel punto di vista individuale che è un ostacolo alla massimizzazione.

Per Wachsberg, alla base del non-riduzionismo, inteso come l'affermazione dell'esistenza del FF (Wachsberg 1983:4), vi è un modello intuitivo della natura della persona particolarmente attraente: la persona come soggetto di coscienza (Wachsberg 1983:6). Il paradigma è il soggetto di coscienza *considerato in un dato istante*, le cui caratteristiche sono attribuite al soggetto esteso nel tempo solo in modo derivato (Wachsberg 1983:15-16). Le esperienze appartenenti al medesimo soggetto nel medesimo istante si dicono «co-conscie» e possono essere confrontate direttamente, sono cioè commensurabili. Questa proprietà è condizione necessaria per giudicare direttamente se un'esperienza compensa un'altra esperienza (Wachsberg 1983:14-15). Il modello può essere esteso in modo da abbracciare le esperienze tra loro distanti nel tempo, così da ottenere un soggetto di coscienza identico nel tempo le cui esperienze, anche se non contemporanee, condividono le stesse qualità delle esperienze contemporanee co-conscie.

Per quanto riguarda i principi distributivi, l'aspetto del modello che merita più attenzione è la possibilità di misurare direttamente l'intensità delle esperienze co-conscie e di giudicare immediatamente l'esito della loro compensazione reciproca. Il soggetto non è richiesto solo per giudicare se è presente la compensazione, ma costituisce anche l'unico ente all'interno del quale si può parlare di compensazione (Wachsberg 1983:28). Tuttavia, il confronto tra esperienze distanti nel tempo rimane sempre meno immediato di quello tra le esperienze contemporanee. È il soggetto di coscienza *in un dato istante* a costituire il paradigma del non-riduzionismo. In fin dei conti, *tutte* le esperienze vengono soppesate e confrontate solo nell'istante presente: il legame di *co-consciousness* che si instaura nel tempo consente un «trasferimento» dell'esperienza futura nel presente, allo scopo di valutarne l'intensità. Questa sorta di spostamento è ciò che costituisce l'anticipazione (*anticipation*) delle esperienze (1984:312). Essa è condizione necessaria per la compensazione, quando la compensazione copre periodi di tempo di durata superiore all'istante, e per l'applicazione dei principi distri-

butivi che richiedono di confrontare esperienze non contemporanee appartenenti alla stessa persona (Wachsberg 1983: 126-128).

Solo a questo punto compare il FF: il non-riduzionismo «claims that personal identity is an ultimate and unanalysable fact, a *further fact* beyond any set of empirical relations» (Wachsberg 1983:20, corsivo mio). La presenza del FF indica soltanto l'inalizzabilità dell'identità personale. La constatazione dell'assenza del FF non costituisce però la premessa dell'inapplicabilità dei PD.¹⁸ È dal rifiuto del modello sottostante al non-riduzionismo che si deduce l'assenza del FF e l'inapplicabilità dei PD. Solo il modello del non-riduzionismo è in grado di giustificare l'anticipazione, senza la quale non vi è ragione di applicare i PD (Wachsberg 1983: 132). Per Wachsberg, il non-riduzionismo è però fatalmente incapace di rendere conto dei casi di *fissione* (Wachsberg 1983:36 sgg) – situazioni immaginarie in cui il flusso di coscienza di una persona viene diviso in due flussi la cui fenomenologia non è differente da quella dei normali casi di continuità psicologica (per es., il caso di un trapianto dei due emisferi di un medesimo cervello in due corpi diversi). La discussione dei paradossi posti dalla fissione occupa un posto di rilievo nel lavoro di Parfit (1984:253 sgg), ma le sue conclusioni non hanno influenza sulla giustificazione dell'utilitarismo. Diversamente accade per Wachsberg. A suo avviso, il miglior modo di rendere conto della fissione è considerare la persona identica nel tempo come una costruzione logica a partire da parti temporali, *stadi (stages)* momentanei (Wachsberg 1983:36, 37-39, 45).¹⁹ Wachsberg rinuncia ad ogni applicazione dei PD, benché questi possano essere ancora utilizzati, se si assumono i singoli sta-

¹⁸ Come lascia invece credere la presentazione dell'argomento di Wachsberg che si trova in PARFIT (1984:342).

¹⁹ A dire il vero, presentando la sua teoria, Wachsberg non si impegna a sostenere che la persona è una costruzione logica ottenuta a partire da parti temporali istantanee (WACHSBERG 1983: 11). Ma, come vedremo, è la suddivisione operata secondo il semplice trascorrere del tempo ad essere l'unica realmente in gioco nel lavoro di Wachsberg. A riprova di ciò, si può osservare quanto accade nella discussione del paternalismo e delle promesse. Wachsberg sostiene che gli *stadi presenti* di una persona non possono prendere impegni per gli *stadi futuri* della stessa persona, né pensare di scaricare sugli *stadi futuri* i costi delle loro soddisfazioni attuali (WACHSBERG 1983:171). Questa tesi è fondata sull'opposizione presente/futuro: lo *stadio* futuro viene salvaguardato non perché è cambiato, ma perché è futuro.

di quali beneficiari dei PD (Wachsberg 1983:126, 134).²⁰ Nel caso della compensazione, ciò significa ammettere la compensazione *istantanea* tra le esperienze contemporanee di uno stesso soggetto.²¹ Le compensazioni istantanee sono possibili perché Wachsberg in realtà non rifiuta completamente il modello non-riduzionistico. Egli si limita ad escluderne l'estensione nel tempo, ma non nega l'esistenza del soggetto di coscienza *in un dato istante*. Non si rende conto che lo stadio di una persona, a partire dal quale egli costruisce la persona, non è che il soggetto *in un dato istante*, essendo l'insieme delle esperienze co-conscie in quell'istante. La differenza rispetto al non-riduzionismo è relativa solo agli atteggiamenti assunti nei confronti della persona *estesa nel tempo*.

²⁰ Si veda anche quando Wachsberg sostiene che il riduzionismo esclude la cura di noi stessi *per il nostro futuro* (WACHSBERG1983: 132). Egli non dice che la cura è esclusa in assoluto, come avrebbe invece dovuto se il riduzionismo impedisse davvero *qualsiasi* applicazione dei principi distributivi.

²¹ Contro Wachsberg è possibile sostenere un argomento ancora più forte. Non si capisce, infatti, di quali elementi Wachsberg dispone per precludere al riduzionismo la possibilità dell'anticipazione. Egli afferma che la continuità psicologica, ammessa dal riduzionismo, è in grado di garantire sia il confronto sull'intensità delle esperienze, sia l'anticipazione, anche in assenza dell'identità (WACHSBERG1983:47-48). Sostiene inoltre che la continuità psicologica rende conto dei dati sulla fenomenologia della coscienza meglio del modello del soggetto di coscienza (WACHSBERG 1983:51). Wachsberg non ha mai dichiarato di considerare scorretti questi dati, non c'è quindi alcuna ragione per escludere l'applicazione dei PD, anche se si accetta la confutazione del non-riduzionismo proposta da Wachsberg. Sia il confronto, sia l'anticipazione, le due condizioni necessarie e sufficienti per l'applicazione dei PD, sono assicurate dalla continuità psicologica. E la continuità psicologica è garantita dal riduzionismo. Per impedire l'applicazione dei PD bisognerebbe pensare, piuttosto, alla dissoluzione del soggetto, di cui però non vi è traccia nel lavoro di Wachsberg. Inoltre, si deve ridimensionare, rispetto alla tesi di Wachsberg, il ruolo dell'anticipazione nella giustificazione dell'applicazione dei principi distributivi. La determinazione delle esperienze che sono legate dall'anticipazione *dipende*, infatti, dalla teoria dell'identità personale che viene accettata. Sostenere che riusciamo ad anticipare una data esperienza è interessante, ai fini della cura egoistica e della compensazione, solo se si tratta di un'esperienza che sarà una *nostra* esperienza. Non è sufficiente la capacità di immaginare questa esperienza futura. I nostri atteggiamenti verso il futuro dipendono dall'anticipazione solo nella misura in cui si sia già stabilita la teoria corretta dell'identità personale. Wachsberg sembra affermare che siamo giustificati nell'aver cura della persona che sarà il soggetto di una data esperienza in quanto anticipiamo quella esperienza. In realtà, la cura è giustificata solo perché ci pensiamo identici con la persona che nel futuro avrà l'esperienza in questione. Con ciò non si vuole privare l'anticipazione di ogni ruolo autonomo nella costituzione dell'identità nel tempo della persona. Non si potrebbe infatti parlare d'identità nel tempo di una persona se quest'ultima non fosse in grado di esercitare, almeno sporadicamente, una qualche forma di proiezione verso il futuro. Tale proiezione avviene, tuttavia, a partire dal presente e ad esso ritorna, fondendo la capacità d'immaginare il futuro con la facoltà che ci consente di avere le intenzioni necessarie per guidare il nostro agire futuro.

Wachsberg intende derivare l'utilitarismo a partire dalla natura delle esperienze quali unità morali fondamentali, ma non indica mai come si arriva ad isolare le singole esperienze quali unità morali. Wachsberg giunge solo ai singoli stadi, i quali sono ancora enti composti da esperienze. Egli si limita a ridurre l'estensione temporale della persona. Nella valutazione dell'effetto indiretto della contrazione temporale, Wachsberg deve domandarsi se è sensato rispettare la separatezza degli stadi e non quella delle singole esperienze. Gli stadi continuano ad esemplificare caratteristiche peculiari della persona. In particolare, costituiscono ancora il centro di quel punto di vista individuale che secondo Nagel giustifica l'adozione dei PD. Gli stadi ne sono anzi, per certi versi, la miglior esemplificazione. Essi sono ottenuti dall'unione dei due principali fattori responsabili della delimitazione di un punto di vista prospettico sul mondo: l'*io* e il *presente*.

8. *Parfit dopo Reasons and Persons*

I tentativi recenti più interessanti di giustificazione dell'utilitarismo a partire dal riduzionismo hanno preso le mosse dall'argomento di Wachsberg, ereditandone la particolare forma di riduzione (che isola gli stadi quali componenti della persona) e con essa l'incapacità di passare dal singolo stadio alle esperienze che lo compongono.²² Il più importante è dovuto allo stesso Parfit, che si è ispirato a Wachsberg per la revisione delle tesi presentate in *Reasons and Persons*. Già in *Reasons and Persons*, Parfit presenta la teoria di Wachsberg come possibile esito del riduzionismo, ma non la sottoscrive (1984:343). Nondimeno, accenna agli esiti che la scomposizione della persona nelle sue parti temporali ha sui

²² Una di queste teorie è presentata in BROOME (1991). L'aspetto di maggior interesse della teoria di Broome risiede però in una serie di osservazioni che egli muove alle tesi di Parfit. Broome sottolinea l'esistenza di relazioni specifiche tra gli stadi della persona che possono essere ignorate solo a condizione di assumerne esplicitamente l'irrelevanza in sede di valutazione morale (BROOME 1991:233-234). Broome riconosce che Parfit non ha presentato un argomento siffatto, ma non è in grado di colmare questa lacuna (BROOME 1991:237). Egli insiste sulla natura *morale* dell'argomento. Se questo è vero, il lavoro di Parfit perde un'importante fonte di attrazione. Secondo Broome, per giustificare l'utilitarismo non è sufficiente un'analisi dell'identità nel tempo della persona. Questa deve essere integrata con premesse *morali* che tuttavia, secondo me, finiscono con il sopportare il peso maggiore, se non esclusivo, della dimostrazione della plausibilità dell'utilitarismo.

PD. Si noti che egli incorre in una svista che, benché in seguito venga corretta, dimostra la tentazione di sciogliere uno stadio (*stage*) nelle esperienze che lo compongono. Parfit accenna alla possibilità di applicare una versione del principio di differenza di Rawls alle nuove unità morali. In un primo tempo, presenta questa applicazione come diretta ad alleviare le sofferenze in assoluto più acute (1984:344). In seguito riconosce che sono invece gli *insiemi* di esperienze contemporanee (ovvero gli stadi) il cui saldo di utilità è peggiore ad essere considerati quali beneficiari del principio di differenza (1984:519, nota 112). Parfit cerca di sfruttare la riduzione agli stadi per indebolire ulteriormente il peso dei PD. Il suo argomento si limita però a sottolineare che i PD non sono applicabili ad entità di durata non istantanea, come accade in Wachsberg. La conseguenza su cui Parfit insiste è che non si riesce più a dare alcun valore aggiuntivo al fatto che una sofferenza dura nel tempo (1984:345). Ma non è chiaro come questo possa provocare l'effetto voluto da Parfit, ovvero l'indebolimento della plausibilità dei PD.²³

Parfit ha poi cambiato atteggiamento nei confronti di Wachsberg, tanto da prendere in prestito alcune delle sue tesi per rafforzare l'argomento a favore dell'utilitarismo (1986:838). La radicalità del cambiamento rispetto a *Reasons and Persons* è probabilmente sfuggita allo stesso Parfit. Tutti gli argomenti a favore dell'utilitarismo presenti in *Reasons and Persons* vengono abbandonati. La dissoluzione della unità della persona non è più menzionata; l'analogia della persona con una nazione è esplicitamente rifiutata (1986:837); infine, viene riconosciuta la vaghezza dell'argomento che legava la perdita di peso dei PD alla perdita di profondità metafisica della persona (1986:838). In cambio, risulta più evidente che i PD vengono rifiutati appellandosi alla partizione *temporale* della persona intesa come un generico ente esteso nel tempo, piuttosto che alla natura peculiare della persona. Non ha più importanza che la persona possa essere decomposta, né che le relazioni tra

²³ Secondo HAKSAR (1991:215) l'impossibilità di riconoscere un valore aggiuntivo alla sofferenza che si prolunga nel tempo avrebbe addirittura un effetto anti-utilitaristico. Una delle maggiori attrattive della massimizzazione proposta dall'utilitarismo deriverebbe dalla intensità del piacere e della sofferenza che si estendono nel tempo, ovvero dalla ricerca della massimizzazione come estensione temporale del piacere e come riduzione della durata della sofferenza.

le esperienze siano così deboli od omogenee da poter condurre alla dissoluzione dell'unità della persona. Il riduzionismo non si deve più preoccupare di rispondere all'obiezione di Rawls all'utilitarismo: la separatezza delle persone può essere tranquillamente ammessa anche da un riduzionista (1986:841).

Quali che siano i legami tra gli stadi, l'applicazione dei PD non può mai estendersi al di là di un dato istante in virtù del semplice fatto che tra un istante e l'altro è trascorso del tempo, indipendentemente da ogni cambiamento nella costituzione della persona (cambiamento che in *Reasons and Persons* giustificava l'esistenza degli io successivi). L'argomento può essere meglio compreso se si considerano le teorie secondo le quali l'identità nel tempo degli enti è una forma impropria di identità. Per esse, la persistenza nel tempo è dovuta al susseguirsi delle parti temporali istantanee di un ente, parti che sono ontologicamente prioritarie. L'identità che spetta ad una persona che persiste nel tempo è una forma impropria di identità. L'identità nel senso pieno è quella di cui gode solo ogni singolo stadio, il quale è quindi diverso, nel senso proprio, da ogni altro stadio, anche da quello che lo segue immediatamente.²⁴

Se la presenza dell'identità è condizione necessaria dell'applicazione di certi PD, in particolare della compensazione, è sufficiente adottare una teoria che sostiene la natura impropria della identità *nel tempo* per giungere alle conclusioni che Parfit e Wachsborg vogliono trarre dall'assenza del FF. Per i nostri scopi è sufficiente mostrare che questa forma di riduzione della persona non dipende in alcun modo dalla natura della persona intesa come genere di enti, ma solo dal suo essere estesa nel tempo. Se la compensazione è esclusa perché si assume una determinata ontologia che non nega l'esistenza delle persone e delle relazioni specifiche che le loro parti temporali intrattengono, allora è possibile dare una nuova giustificazione della compensazione nel tempo. È sufficiente considerare l'identità nel tempo come fondamento delle pratiche di risarcimento, anche quando essa è una forma impropria di identità. Al limite, possiamo distinguere due forme di compensazione. Una istantanea ed una interna ai singoli enti estesi nel tempo, senza che la differenza tra le due forme di compensazione implichi alcuna discriminazione tra esse. La compensazione estesa nel

²⁴ Per una presentazione di queste teorie si veda NOONAN (1980).

tempo non sarebbe quindi diversa da quella che Parfit ha chiamato «quasi-compensazione» (1986:871). Essa permette di effettuare dei risarcimenti all'interno di *gruppi* di stadi, individuati in modo tale da corrispondere agli stadi che costituiscono una data persona estesa nel tempo. Parfit introduce questa nozione come un modo per rendere meno radicali i risultati del suo nuovo argomento. A nostro avviso, tuttavia, questa è l'unica conclusione sostenibile a partire dalla nuova posizione di Parfit, la quale non riesce a difendere l'utilitarismo e si limita a restringere l'applicazione dei PD a periodi di durata istantanea. Ma che cosa ci trattiene, ora, una volta constatata la differenza esistente tra l'identità sincronica e l'identità diacronica, dal recuperare l'applicazione nel tempo dei PD? La teoria di Parfit non riesce a modificare le nostre pratiche morali. In particolare, non riesce a giustificare alcuna forma di imparzialità. È vero che la quasi-compensazione permette di estendere la nostra attenzione al di là degli individui momentanei, verso *altri* individui. Tuttavia, questa forma di imparzialità non concerne qualunque parte temporale di qualunque persona, ma solo un particolare sottoinsieme di stadi temporali: quelli che compongono un'unica persona. Si tratta di una parzialità mascherata da imparzialità.

9. *Conclusioni: riduzione e teorie morali*

Nel corso di questa sezione conclusiva non ci occupiamo più delle tesi particolari di Parfit. Usiamo il suo lavoro allo scopo di determinare e valutare la struttura generale degli argomenti che ricorrono alla riduzione per giustificare delle tesi morali. Si muovono così i primi passi verso il progetto più ambizioso di dare una definizione precisa del ruolo delle tesi sull'identità personale nella giustificazione di teorie morali. Le proposte di Parfit costituiscono un'ottima guida poiché esemplificano i tre tipi fondamentali di argomenti che ricorrono alla riduzione. Ognuno di questi fa appello ad una diversa forma di riduzione: riduzione eliminativa, riduzione «macro-micro», riduzione «temporale».

9.1 La prima forma di riduzione mostra che un dato genere di enti non esiste e che le funzioni (o parte di esse) che, in una certa

teoria, erano state assegnate agli enti ridotti, sono svolte in realtà da enti di altri generi. Ciò avviene in modi spesso molto diversi da quelli che ci si aspettava prima di procedere alla riduzione. Il caso tipico di questa riduzione è il riconoscimento dell'inesistenza del flogisto, i cui presunti effetti sono spiegati dalla chimica contemporanea nei termini dell'azione dell'ossigeno.

Una riduzione eliminativa può essere usata contro una teoria morale nella misura in cui mostra che gli enti presupposti dalla teoria non esistono. La riduzione favorisce una teoria morale solo indirettamente, eliminandone cioè le alternative. Si tratta comunque di un argomento molto potente poiché non si limita a constatare l'assenza contingente degli enti ridotti. Tali enti *non possono* esistere. La maggiore o minore forza di questa esclusione dipende dalla natura della modalità in gioco.

L'affermazione dell'inesistenza delle persone, come soggetti di esperienza, è però tanto radicale da mettere in dubbio la possibilità di una qualunque teoria morale. Gli enti riducenti, le singole esperienze, non sembrano in grado di offrire un sostituto della persona intesa come agente. Eliminando le persone si eliminano quindi anche gli agenti, ed è difficile pensare ad una teoria morale senza agenti. A prima vista, l'utilitarismo pare adattarsi meglio delle teorie alternative ad un mondo senza agenti morali poiché la sua nozione di valore intrinseco non coinvolge alcun elemento attivo, essendo forgiata sulla natura passiva del ricevere soddisfazione. Tuttavia, lo stesso utilitarismo come teoria prescrittiva non può fare a meno degli agenti che lo promuovono. Le riduzioni eliminative tolgono spazio ad ogni teoria morale, nella misura in cui rendono impossibile qualsiasi forma di condotta, non solo quella propriamente morale.

In Parfit, la dissoluzione dell'unità della persona si appella ad una riduzione eliminativa: i confini tra le persone non sono significativi in quanto servono a delimitare un ente che non esiste in senso proprio. La conclusione a favore dell'utilitarismo può essere però tratta solo con l'aggiunta dell'ulteriore premessa della omogeneità delle relazioni tra gli enti riducenti. Una tale condizione non è necessariamente garantita dalla riduzione eliminativa, anche se è comune alle proposte di riduzione fondate su di un approccio puramente estensionalista, che usano cioè come enti riducenti dei

semplici insiemi, semplici collezioni di enti ritenuti più fondamentali;²⁵ approccio a cui Parfit non è, come visto, estraneo.

9.2 La povertà esplicativa della riduzione estensionale è assente nel caso della riduzione macro-micro. Essa non intende eliminare un ente dal nostro corredo ontologico, ma presentarci una spiegazione delle sue proprietà nei termini del comportamento degli enti che lo compongono. Si pensi alle spiegazioni, offerteci dalla fisica, del comportamento di oggetti macroscopici nei termini di quello degli oggetti microfisici. Le relazioni tra gli enti riducenti non sono necessariamente semplici ed omogenee, poiché è la specificità delle loro combinazioni a rendere conto delle differenti e varieguate proprietà degli enti macroscopici.

Per comprendere l'effetto di questa forma di riduzione sui principi morali, bisogna osservare che l'analisi prodotta dalla riduzione è a posteriori, è cioè frutto di una ricerca i cui risultati sono spesso inaspettati. Una volta operata l'identificazione tra *analysandum* ed *analysans*, occorre rendere coerenti le nostre reazioni morali. Da una parte, esse sono giustificate *prima facie* dalle caratteristiche dell'ente ridotto, dall'altra, dalle caratteristiche degli enti riducenti. In entrambi i casi siamo di fronte a considerazioni formulate in modo indipendente dall'identità mostrata dalla riduzione. Ciò che occorre determinare è la direzione di trasmissione del valore. È l'ente ridotto che eredita il valore riconosciuto agli enti riducenti o viceversa? Il primo verso è suggerito dalle strategie che chiamerò «riduttivistiche» per le quali la riduzione mostra che l'ente ridotto non consiste «in niente altro che ...» usando questa espressione per indurre una svalutazione dell'ente ridotto. Qualora il valore venga trasmesso dalle componenti al composto, si produce di solito una diminuzione del valore del composto. Gli enti riducenti considerati isolatamente, e quindi senza fare attenzione ai risultati della loro congiunzione, non esemplificano quelle proprietà di maggiore complessità che spesso sono associate ad un valore in-

²⁵ Sui limiti di questo approccio cfr. GOTTLIEB (1976:74-75), SIMONS (1988), BRENNAN (1988:cap.7).

trinseco maggiore (Nozick 1981: tr.it. 688-89).²⁶ La strategia opposta, che nobilita le situazioni in cui si trovano gli enti riducenti in quanto costituenti dell'ente ridotto ricco di valore, ha forse riscosso meno successo,²⁷ ma non è implausibile e ha anzi il merito di rendere il mondo più ricco di valore.²⁸

La soluzione probabilmente non risiede nell'adozione di un'unica direzione di trasmissione del valore valida per ogni situazione. Caso per caso, e sulla base di considerazioni morali specifiche, si può giungere ad una valutazione dell'esito della riduzione. Inoltre, il risultato può essere frutto di una sorta di compromesso, un punto di equilibrio tra gli atteggiamenti indotti dalla osservazione dell'*analysandum* senza conoscerne la riduzione e quelli sollecitati dalle condizioni riducenti considerate prima di procedere all'analisi. Se ne deve concludere che il ricorso alla riduzione macro-micro di per sé non garantisce un esito morale univoco. La conclusione varia a seconda della specifica riduzione operata e *dipende* dalla combinazione di valutazioni morali relative agli enti in gioco, le quali sono date prima di procedere alla riduzione. Tali valutazioni non sono, in quanto tali, giustificate dalla riduzione. Essa ci induce semplicemente a scegliere una delle due valutazioni o una loro combinazione. La riduzione è quindi neutrale tra teorie morali alternative e perciò inutilizzabile per scegliere tra esse.

Il caso dell'analogia nazione-persone presentato da Parfit è una buona illustrazione di quanto ora sostenuto. Sapere come sono co-

²⁶ Nei confronti di certe situazioni si possono poi assumere degli atteggiamenti dettati dal mancato riconoscimento della identità messa in luce dalla riduzione. Si veda, per esempio, quanto sostenuto da Parfit in merito alla paura della morte. Egli sostiene che, una volta riconosciuto che la persona non è niente altro che una serie di stati mentali, viene dissipata la paura della morte (1984:281). La morte può essere descritta come una semplice rottura di legami tra esperienze presenti ed esperienze future, e tale rottura non ci preoccupa quanto farebbe invece la morte. Tuttavia, questa conclusione perde di vista che, data l'identità tra la morte e la rottura dei legami tra esperienze, parlare della rottura dei legami è esattamente la stessa cosa che parlare della morte. Giustificare il nostro atteggiamento sulla base della ridecrizione nei termini di legami tra esperienze può essere un buon artificio retorico. Ma si tratta, appunto, di un espediente e non di un argomento valido. Parlando genericamente della interruzione delle relazioni tra esperienze, si perde di vista la specificità degli eventi che costituiscono la morte di una persona e quindi anche il fatto che essi *sono* la morte.

²⁷ Due suoi sostenitori sono SOSA (1990) e SCHEFFLER (1982:235 nota 8).

²⁸ Si noti che non sono gli enti ridotti isolatamente considerati ad acquistare il valore riconosciuto all'ente ridotto. Semplicemente, essi vengono valorizzati nella loro qualità di componenti.

stituite le nazioni e le persone non garantisce di per sé alcuna valutazione. Se la fonte del valore è primariamente la persona, il valore può essere attribuito ad essa indipendentemente dal suo essere formata da esperienze, e questo valore non viene contemporaneamente ereditato dalle nazioni. Tuttavia, gruppi di esperienze o parti delle nazioni hanno valore quando sono identiche a una o più persone.

La tesi di Parfit sul rapporto tra perdita di profondità metafisica e perdita di importanza dei PD è anch'essa un esempio dell'applicazione morale degli esiti di una riduzione macro-micro. Questa tesi si basa sul principio secondo il quale il fatto di essere costituito in un certo modo è *come tale* ragione per l'attribuzione o la sottrazione di valore. È importante distinguere questo caso da quello in cui la spiegazione, offerta dalla riduzione, del comportamento di un ente consente di riconoscere che tale ente non ha determinate proprietà. Se il presunto possesso di queste proprietà era il fattore determinante nell'attribuzione del valore all'ente in questione, è chiaro che per questo ente l'essere ridotto causa perdita di valore. Nel caso della perdita di profondità metafisica tuttavia la riduzione non compromette le proprietà che pre-analiticamente erano attribuite all'*analysandum*. Ciò che non si riconosce più all'ente ridotto è di essere costituito in quel modo particolare che si presumeva essere la corretta analisi della sua natura. Un buon esempio di questa reazione alla riduzione è rappresentato dalle tesi dell'ultimo Parfit. L'assenza del FF non richiede la negazione di alcuna delle caratteristiche distintive delle persone, né la loro identità nel tempo. È solo il fatto che l'identità delle persone è in qualche modo analizzabile, ovvero che non richiede la presenza del FF, a provocare l'adozione dell'utilitarismo e gli altri esiti morali radicali (1986:837-842). Ma Parfit non dimostra che è la presenza del FF a giustificare le nostre consuete pratiche morali. I casi che lui presenta come dimostrazioni di questo ruolo del FF sono in verità casi in cui è in primo luogo l'identità, indipendentemente dall'analisi della sua costituzione, a giustificare certe prescrizioni.

9.3 La riduzione macro-micro non può fungere da premessa di una strategia generale indirizzata alla giustificazione di una teoria morale. Più promettente appare la riduzione «temporale». Essa offre un'analisi dell'identità nel tempo di un ente sulla base delle sue

parti temporali, dei suoi stadi (*stages*). Poiché non entra nel merito della natura specifica degli enti la cui identità viene scomposta, questa riduzione sembra fornire una base di partenza non contaminata da alcuna assunzione morale che rischia altrimenti di rendere circolare la dimostrazione. Tuttavia, il fatto che la riflessione prodotta da questa forma di riduzione si mantenga su livelli tanto generali non è un pregio, ma il limite degli argomenti che vi ricorrono. Come visto in precedenza, l'uso delle analisi dell'identità nel tempo della persona nei termini dei suoi stadi momentanei lascia intatti tutti i problemi che riguardano il valore della persona. Anche assumendo che l'identità nel tempo è una forma impropria d'identità, è sempre possibile ricostruire le pratiche consuete e le loro giustificazioni, una volta chiarito quando è in gioco l'identità in un dato istante e quando quella tra istanti diversi. La conseguenza dell'adozione della riduzione temporale è solo nella notazione adottata. Quale che sia la descrizione della scomposizione degli enti estesi nel tempo nelle loro parti temporali e la loro ricomposizione, le relazioni significative tra gli enti e le loro parti vengono lasciate intatte. Del resto, se si prende sul serio l'idea che è lo stadio istantaneo della persona ad essere l'unità morale fondamentale, si rischia uno scetticismo che investe la moralità nel suo complesso, poiché, come osserva acutamente Scheffler, «morality as we normally think of it is intimately bound up with a conception of ourselves as agents existing *over time* with ongoing values, plans, personalities, loyalties, and commitments» (Scheffler 1982:237, corsivo mio; vedi anche Darwall 1982:248).

Non solo le teorie morali richiedono l'esistenza di agenti, ma di agenti estesi nel tempo: poiché si agisce solo nel tempo, in quanto solo nel tempo si possono verificare dei cambiamenti. Questa considerazione può essere usata contro l'utilitarismo nella misura in cui esso viene giustificato, come proposto da Wachsberg, a partire dalla contrazione della durata della persona fino a giungere ai suoi stadi istantanei. Si noti che questa critica è diversa da quella secondo la quale l'utilitarismo non tiene conto dell'*agency* nella determinazione di ciò che ha valore intrinseco. Come già mostrato a proposito della riduzione eliminativa, non è accettabile una teoria morale fondata su di una metafisica che esclude l'esistenza di coloro che ne dovrebbero essere i promotori. Ovviamente, rimane quanto mai plausibile che vi sia in legame tra l'aver valore – esse-

re oggetto della morale – e l'essere soggetto della condotta morale. Il valore così riconosciuto all'agente può sempre essere usato contro l'utilitarismo. In ogni caso, per un utilitarista è più difficile rendersi conto dell'insufficienza di questa riduzione, poiché si scontra con il problema dell'*agency* solo nella fase della promozione della teoria. Finché si considera il valore intrinseco, la staticità imposta dalla riduzione temporale sembra favorire l'utilitarismo poiché esalta l'elemento passivo della soddisfazione considerata nella sua attualità ed immediatezza. L'attenzione per le qualità fenomenologiche istantanee delle esperienze finisce con l'escludere considerazioni che mettono in gioco principi distributivi che implicano attività e la capacità di proiettarsi nel tempo.²⁹ Vi è spazio solo per la compensazione in quanto semplice annullamento istantaneo tra esperienze le cui utilità sono di segno opposto. La reciproca elisione, che è alla base della compensazione, *accade* più che *essere promossa* da qualcuno.

La riduzione temporale, concentrandosi solo sulla questione della partizione temporale degli enti, mette in gioco un elemento estraneo alla scelta tra teorie morali alternative basata sulla natura della persona. Tale elemento è invece centrale per la comprensione dei problemi che le teorie morali devono affrontare nel formulare soluzioni concrete al problema della distribuzione dei beni. La distribuzione *nel tempo* è infatti una tra le questioni più complicate proprio in virtù di una contrapposizione fondamentale, dovuta alla natura temporale della persona, che ogni teoria dell'identità nel tempo cerca di conciliare: la tensione tra l'identità, che per una persona vale in modo univoco per tutta la sua esistenza, e la tendenza della condizione *presente* della persona ad affermarsi quale prioritaria, se non addirittura esclusiva, realtà della persona stessa. I dilemmi delle teorie morali rispetto al tempo hanno origine in questa tensione. La delusione causata dalla difficoltà di utilizzare tesi sulla riduzione dell'identità della persona per fondare delle teorie morali è mitigata quando ci si accorge che le riduzioni temporali possono essere utili per studiare una soluzione al problema, tanto arduo quanto affascinante, della distribuzione nel tempo. Se

²⁹ Si veda PARFIT (1984:344) quando sostiene che la riduzione temporale toglie plausibilità a distribuzioni che hanno per oggetto l'eguaglianza di risorse, favorendo considerazioni sulla qualità delle esperienze in un dato istante.

e come la riduzione temporale faciliti effettivamente la soluzione del problema dovrà però essere mostrato in un'altra occasione.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS R. M. (1989) *Should Ethics Be More Impersonal?*, «Philosophical Review», 98, pp. 439-84.
- ANDERSON S. L. (1978) *The Substantive Centre Theory versus the Bundle Theory*, «The Monist», 61, pp. 96-108.
- BRENNAN A. (1988) *Conditions of Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- BROOME J. (1991) *Weighing Goods*. Oxford: Blackwell.
- DANIELS N. (1979) *Moral Theory and the Plasticity of Persons*, «The Monist», 62.3, pp. 265-287.
- DARWALL S. (1982) *Scheffler on Morality and Ideals of the Persons*, «Canadian Journal of Philosophy», 12, pp.247-255.
- GARRETT B. (1992) *Persons and Value*, «Philosophical Quarterly», 42, pp. 337-344.
- GOTTLIEB D. (1976) *Ontological Reduction*, «The Journal of Philosophy», 73, pp. 57-76.
- GRUZALSKI B. (1986) *Parfit's Impact on Utilitarianism*, «Ethics», 96, pp. 760-783.
- HAKSAR V. (1991) *Indivisible Selves and Moral Practices*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HARE R. M. (1981) *Moral Thinking*. Oxford: Blackwell, trad. it., *Il Pensiero Morale*, Bologna: Il Mulino, 1989.
- KORSGAARD C. M. (1989) *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response To Parfit*, «Philosophy and Public Affairs», 18, pp. 101-32.
- LECALDANO E. (1987) *L'Etica e l'Identità Personale: tra Prudenza e Azione Razionale*, «Archivio di Filosofia», 55, pp. 231-259.
- MCKERLIE D. (1988) *Egalitarianism and the Separateness of Persons*, «Canadian Journal of Philosophy», 18, pp. 205-226.
- NAGEL T. (1979) *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, trad. it. *Questioni Mortali*, Milano: Il Saggiatore, 1986.
- NOONAN H. (1980) *Objects and Identity*. The Hague: Nijhoff Publishers.
- NOZICK R. (1981) *Philosophical Explanations*. Harvard: Harvard University Press, trad. it., *Spiegazioni Filosofiche*, Milano: Il Saggiatore, 1987.
- PARFIT D. (1971) *Personal Identity*, «Philosophical Review», 80, pp. 3-27.
- PARFIT D. (1973) *Later Selves and Moral Principles*, pp. 137-169, in Mon-

- tefiore (a cura di), *Philosophy and Personal Relation*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- PARFIT D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford University Press, trad. it. *Ragioni e persone*, Milano: Il Saggiatore, 1989.
- PARFIT D. (1986) *Comments*, «Ethics», 96, pp. 832-872.
- PARFIT D. (1987) *Divided Minds and the Nature of Persons*, pp. 20-25, in Blackmore C. e Greenfield S. (a cura di), *Mindwaves*, Oxford: Blackwell, 1987.
- RAWLS J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli, 1982.
- SCHEFFLER S. (1982) *Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person*, «Canadian Journal of Philosophy», 12, pp. 229-246.
- SCHULTZ B. (1986) *Persons, Selves, and Utilitarianism*, «Ethics», 96, pp. 721-45.
- SIMONS P. (1987) *Parts. A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press.
- SOSA E. (1990) *Surviving Matters*, «Nous», 24, pp. 305-330.
- WACHSBERG M. M. (1983) *Personal Identity, the Nature of Persons, and Ethical Theory*. Ph.D. thesis, University of Princeton.
- WILLIAMS B. (1973) *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, trad. it. *Problemi dell'Io*, Milano: Il Saggiatore, 1992.
- WOLF S. (1986) *Self-Interest and The Interest in Selves*, «Ethics», 96, pp. 704-720.