

# La singolarità della persona. Alla scaturigine della motivazione morale

di Tereza-Brindusa Palade

*The article maintains that the agent's perception of a concrete individual could provide him/her with a genuine non-fetishist moral motivation for action. In addition, it explains how a phenomenology of interpersonal relations leads to the recognition of the fundamental character of a person's singularity and integrity. Thus it argues that the experience of love, which induces the subject to value intrinsically the beloved person as a unique reality, seems to be the most suitable moral resource for recognizing the singularity of a person in terms of moral practice.*

Nella filosofia morale di oggi si discute di quel modello di motivazione morale che da alcuni viene nominato *feticismo*. Questo è fondato sulla volontà di agire in un modo retto che troverebbe il suo radicamento in un giudizio morale generale su ciò che è giusto<sup>1</sup>. Un tale feticismo è contenuto nell'idea di compiere una certa azione buona, come per es. alleviare la sofferenza degli altri, perché si pensa che sia giusto agire così, e non perché *quelle persone* hanno un vero valore intrinseco per l'agente. Un tale atteggiamento persegue soltanto una rettitudine morale *de dicto*, che non è interessata dagli obiettivi morali concreti che rappresentano la finalità reale dell'azione.

## 1. Il superamento del feticismo

Bernard Williams nella sua filosofia morale ha sottoposto a critica questo tipo di *feticismo* morale. Egli argomenta che se qualcuno sceglie di salvare la propria moglie, lo fa non perché sia giusto salvare la propria moglie ma perché *quella persona è sua moglie*<sup>2</sup>. Da ciò si arguisce che è l'importanza della

<sup>1</sup> A parere di taluni interpreti un giudizio morale generale su ciò che è giusto sarebbe contenuto per es. nel normativismo kantiano, che secondo tale interpretazione non sembrerebbe capace di impegnare l'agente nei riguardi delle persone concrete e reali. Sotto questo profilo la motivazione morale kantiana, che obbedisce solo alle leggi istituite da esseri ragionevoli, resterebbe universale e astratta, in modo tale che *l'agire bene* diventerebbe un feticcio.

<sup>2</sup> B. Williams, *Persons, Character, and Morality*, in B. Williams (a c. di), *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York 1981, pp. 1-19.

persona, ossia la moglie di colui che la salva, a fornire il movente morale oppure il *télos* dell'azione di trarla in salvo. Molto simile è l'argomentazione di James Dreier: l'agente che si qualifica come moralmente buono vuole alleviare la sofferenza degli altri non perché è giusto in generale alleviare quella sofferenza, oppure perché questa azione è prescritta da un codice delle "buone azioni", ma perché si prende cura delle persone che soffrono<sup>3</sup>. Ciò significa dunque che quella motivazione che ha di mira la persona si sottrae al buonismo universale, il quale fa astrazione dalla realtà delle persone che soffrono, e quindi rischia di ridurre la motivazione morale a un'idolatria generica e dogmatica del *Bene*.

L'idolatria può essere ancora più rischiosa quando la ragione della decisione morale dell'agente è un suo giudizio soggettivo oppure una sua opinione arbitraria su quello che è buono e giusto. Perciò dal punto di vista del realismo morale si distingue tra un agente morale buono e risoluto in un senso *sostanziale*, essendo motivato a fare ciò che è giusto *in realtà*, e un agente morale buono e risoluto in un senso *non-sostanziale*, che è motivato a fare ciò che *pensa* sia giusto secondo un suo giudizio particolare, mentre ignora ciò che è giusto *in realtà*<sup>4</sup>. Il rischio diventa più palese facendo un esempio concreto. Di fronte a degli emigranti che fuggono dalla guerra e dalla fame corriamo esattamente questo rischio, se pensiamo che i loro bisogni saranno soddisfatti non fornendo loro accoglienza, assistenza sociale e ospitalità, ma confinandoli in strutture di permanenza appartate e incoraggiando un modello di *self-help* quale è quello auspicato dal liberismo americano, mentre quelle persone non hanno ancora un'autonomia tale che consenta loro di far fronte da sole ai loro bisogni essenziali.

## 2. Persona e mistero relazionale

È chiaro però che, a prescindere dal realismo morale, anche l'importanza di una persona per l'agente, per es. la moglie di colui che la salva, è un valore soggettivo. Un altro agente avrebbe scelto un'altra persona in base all'importanza che essa ha per lui. Però la relazione personale dell'agente con la persona che ha scelto di salvare anche se non è la propria moglie, è tuttavia una *relatio* che riflette in qualche modo un fatto fondamentale:

<sup>3</sup> J. Dreier, *Dispositions and Fetishes: Externalist Models of Moral Motivation*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 61 (2000), n. 3, p. 622.

<sup>4</sup> C. Strandberg, *Externalism and the Content of Moral Motivation*, in "Philosophia", 35 (2007), n. 2, pp. 249-260.

la persona in quanto tale, nel suo mistero più profondo, può essere intesa soltanto sulla base di un mistero relazionale<sup>5</sup>. Il fatto che solo *la persona* sia la vera ragione di motivazione morale per un agente che guarda a essa in un modo autentico, in virtù di una relazione umana con essa, esprime in qualche modo la dignità specifica della persona. Tale statuto in verità è originato dalla sua *relatio* con una persona trascendente, che è il suo Dio e Creatore. Questa *relatio* è perciò costitutiva per la persona umana. È dunque possibile dire che *la persona* ha la sua ragione di essere in una *relatio* e in una *revelatio*<sup>6</sup>. La *relatio* originaria della persona in quanto tale ha il suo riscontro da un punto di vista teologico nelle persone della Trinità<sup>7</sup>. In questo caso però si tratta di una *relatio* che costituisce il contenuto stesso del mistero *rivelato* della fede cristiana.

Da un punto di vista fenomenologico ogni *vissuto* che si riferisce alla persona porta la traccia del suo mistero relazionale. A dire il vero però questa traccia non si esprime unicamente se guardiamo alla persona da una visuale teologica; al contrario essa si manifesta in qualche modo in ogni relazione della persona con un'altra persona. Ogni comunicazione tra due persone umane tra le quali esiste un'amicizia o un rapporto umano più profondo è ricca di mistero, perché essa ha un versante sensibile (gesti e parole che si scambiano nella loro comunicazione) e un versante invisibile, che rimane nascosto e segreto per gli altri. Questa capacità di vivere una relazione come un mistero è specifica per quegli esseri che sono *persone*. Il mistero di quella relazione scaturisce dal carattere spirituale della persona. Unicamente un essere che non è solo corpo e anima, ma possiede anche uno spirito che lo rende capace di gioire o di amare, può penetrare il mistero di una relazione personale<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Il fatto che l'essere della persona umana si caratterizza per la sua natura spirituale, la quale si esprime nella sua tendenza *relazionale* al riconoscimento di sé attraverso l'altro, viene sottolineato anche da Edith Stein; cfr. E. Stein, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. di A. Caputo, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 387.

<sup>6</sup> G. Limone, *La persona come evento ontologico e come evento filosofico*, in "Persona", 1 (2011), p. 27.

<sup>7</sup> Lo studio teologico e filosofico sistematico intorno al carattere relazionale della persona appartiene a Tommaso d'Aquino; al riguardo si v. soprattutto le questioni sulle relazioni e le persone divine (*S. Th.*, I, qq. 28-29).

<sup>8</sup> In *Endliches und ewiges Sein* Edith Stein spiega che l'amore porta il segno del modo personale di essere; solo gli esseri che sono delle persone, e quindi possiedono libertà e spirito, sono capaci di amare, operando una donazione gratuita di sé a un altro e un accoglimento spirituale dell'altro nel proprio cuore. Cfr. E. Stein, *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 515.

### 3. La singolarità della persona

In ogni comunicazione interpersonale con l'altro si rivela altresì la *singolarità* di quell'altra persona. Tale singolarità non va intesa soltanto in un modo relazionale, in quanto “questa persona è unica per me”. Questo è vero, anzi va ravvisato proprio qui “lo spazio soggettivo” in cui risiede la forza della motivazione morale dell'agente che agisce per il benessere di *quella* persona. Ma la singolarità va intesa anche in un senso ontologico. Invero la singolarità ontologica della persona significa il suo essere una realtà che non è mai esistita prima e che mai più esisterà dopo; essa esprime un *novum* ontologico radicale, che per es. sul piano giuridico *eccede* sempre le leggi e sul piano politico non si confonde nelle maggioranze<sup>9</sup>.

Ma c'è di più. Angela Ales Bello ha definito la nozione di *singolarità* per cogliere l'essenza dell'essere umano non soltanto da un punto di vista ontologico, ma anche da una prospettiva antropologica. In effetti tale prospettiva antropologica arricchisce la nozione ontologica o metafisica di essenza dell'essere umano, vista come determinazione formale di quello che è un essere e non un altro. Per cogliere da un punto di vista antropologico il significato della singolarità dobbiamo analizzare, seguendo il filo conduttore di un'analisi fenomenologica che cerca la traccia essenziale della persona nel proprio vissuto, cosa avviene in una esperienza relazionale con un altro dal punto di vista della comprensione dell'unicità sostanziale irriducibile della persona.

La persona beninteso non è solo la realtà sussistente e radicalmente nuova dell'ontologia ma anche una realtà dinamica che si rivela in un ambito *relazionale*. Di fatto la scoperta “sperimentale” della singolarità avviene necessariamente all'interno di una relazione interpersonale con l'altro. La “presa di coscienza” della propria singolarità non viene dal nulla ma dalla percezione della propria corporeità, del corpo proprio o *Leib*, come dice Husserl, nonché dalla percezione del proprio vissuto individuale, il quale è coinvolto nel proprio rapporto con l'altro. A un secondo livello in una relazione interpersonale con un altro si percepisce la differenza tra le proprie intenzionalità affettive e quelle dell'altro; è una differenza che caratterizza anche le esperienze comuni o condivise. Vediamo quindi che l'altra persona “interpreta” in un modo diverso dal nostro le stesse esperienze; e questa differenza è non soltanto un *limite* della comunicazione interpersonale ma anche un segno della sua *irriducibilità* personale. A un terzo livello in una relazione che implica un affetto più profondo per un'altra persona, che ci

<sup>9</sup> G. Limone, *La persona come evento ontologico e come evento filosofico*, cit., p. 20.

permette di afferrare anche il segnale sottile e delicato della sua profondità spirituale, si percepisce la sua capacità di donarsi gratuitamente e liberamente, pur rimanendo se stessa, con il pudore che esprime i suoi confini e la sua ricerca personale di un senso ultimo<sup>10</sup>. Tuttavia la singolarità della persona è colta in un singolo atto di coscienza che sorprende la persona dell'altro (e dunque anche la propria persona) non come un aggregato costituito da parti ma come un'unità dinamica concreta, attuale e unica.

Pertanto è grazie alla relazione con l'altro che si arriva a percepire la differenza tra un Io e un Tu. Grazie a questa differenza l'altro non viene mai ridotto alla propria individualità, perché ha un *suo corpo* (*Körper*) e un suo vissuto particolare, di cui l'Io può formarsi soltanto un'immagine più o meno essenziale e realistica. Il vissuto particolare dell'altro è inerente alla sua personalità. Perciò la consapevolezza della sua differenza individuale ci rende coscienti non solo della nostra singolarità ma anche della sua. Di fatto l'unicità di una persona non va mai smarrita nelle esperienze comuni e nemmeno nella *simbiosi* di una comunità di valori. Nella singolarità della persona c'è qualcosa di sostanziale; essa non è riducibile a nient'altro e ci induce a un continuo trascendimento, a andare sempre *ancora oltre*. Infatti la presa di coscienza della propria unicità e della singolarità dell'altro è la base autentica di una relazione tra due persone o dell'adesione a una comunità di valori. Non si può concepire una vera comunità costituita da individui che sono semplicemente "clonati" secondo un "modello ideale" (anche se questo fosse fornito da un maestro o un ispiratore), ridotti a delle copie artificiali e derubati di se stessi.

Si può dunque affermare che «questo Io è "se stesso" e non un altro»<sup>11</sup> solo mediante una relazione. Quindi la certezza di essere una persona singolare nasce nelle condizioni di un rapporto relazionale, pur rimanendo vero che allo stesso tempo la singolarità non scompare nell'ambito di una relazione dell'Io con un Tu o nella *simbiosi* di una comunità.

#### 4. Il carattere concreto della persona

La scoperta filosofica della singolarità della persona ci induce a indagare anche sul carattere concreto della persona. Nella sua ricerca sul *Simposio*

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>11</sup> E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, eingeführt und bearbeitet v. M.A. Sondermann, *ESGA 5*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008, p. 54; *Il problema dell'empatia*, ("La dialettica", 3), a c. di E. Costantini, pres. di P. Valori, Studium, Roma 1985; 1998<sup>2</sup>, p. 120.

platonico M. Nussbaum ha rilevato che il discorso socratico sull'*eros* ispirato dalla sacerdotessa Diotima perde di vista la persona concreta oggetto dell'amore, e invece stabilisce una *scala amoris* che trascende ogni particolare sensibile, e quindi ogni persona umana amata nella sua unicità e concretezza<sup>12</sup>. Pertanto il cammino socratico verso il bello assoluto ha un prezzo, che è quello di dimenticare la concretezza della persona unica da cui pure prende le mosse. D'altra parte, come sottolinea la Nussbaum, Platone non espone solo il discorso socratico sull'amore contemplativo ma finisce il suo *Simposio* con il discorso di Alcibiade. In questo si parla precisamente dell'amore per una persona che non è simile a nessun altro essere umano del passato o del presente. Questa persona è infatti colta proprio nella sua *unicità e concretezza*<sup>13</sup>.

Pertanto la persona è una realtà concreta e unica; essa non è destinata a diluirsi in una idealizzazione delle passioni. Secondo la concezione platonica, che mira a stabilire una *scala amoris*, una tale idealizzazione non assurge a un livello *metafisico* che al prezzo di scambiare un uomo reale con un aggregato astratto o matematico di numerose qualità. Se nonché il corpo, visto come componente integrante della persona umana reale, ci aiuta a mantenere il contatto realistico con l'integrità dell'essere umano concreto. La persona non è riducibile al suo corpo, la percezione della sua singolarità si radica nondimeno nella percezione della sua corporeità individualizzante. Inoltre la percezione del corpo diverso dell'altro ci mette in contatto con la totalità della persona, che comprende l'unità di corpo, anima e spirito. L'anima infatti, e a volte anche lo spirito, si manifestano anche nei gesti e nelle azioni visibili della persona. Per cui colui che osserva attentamente il corpo può anche intuire alcuni aspetti che riflettono le profondità dell'anima di quella persona.

## 5. L'integrità della persona

L'integrità della persona umana viene messa in luce al livello più alto della sua dignità mediante due misteri: il primo è il mistero naturale dell'*amore* (malgrado l'abuso attuale cui è soggetta questa parola); l'altro

<sup>12</sup> G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1981<sup>2</sup>, pp. 1-34.

<sup>13</sup> M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 166 ss.; *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. di R. Scognamiglio e G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2004, p. 221 ss.

è il mistero rivelato o sovranaturale della *resurrezione*, così nominato soprattutto dalla teologia cristiana. Siccome la chiave di discorso svolto in queste pagine è anzitutto filosofica, concentrerò qui la mia attenzione sul mistero naturale dell'amore. Nel suo contesto si costituisce un rapporto per cui l'essere umano esce da se stesso, per così dire, e si dona a un'altra persona, che diventa la finalità della sua donazione. Nell'amore, come si è già sottolineato, l'amato secondo la prospettiva personale è riguardato nella sua integrità. Egli dunque non è solo un'anima, come avviene secondo lo spiritualismo, o solo un corpo, come viceversa avviene nella pornografia, ma è un tutto formato da corpo, anima e spirito. Non mi riferisco qui solo all'amore coniugale, cui è pertinente la parola greca *eros*, ma anche all'amore di amicizia, nominato *philia*, e all'amore più alto e gratuito per il quale nel Nuovo Testamento in particolare viene utilizzata la parola *agape*.

Ogni amore autentico è personale, e dunque afferisce a un essere umano nella sua integrità e unicità; egli diventa come la finalità cui mira il dinamismo dell'amore. In ogni rapporto amorevole che ci lega a un'altra persona il tutto che è l'altro diventa, nella sua integrità e unicità, un mistero irriducibile. Esso contiene in sé il senso della vita di colui che ama quella singola persona. Su questo piano il mistero dell'altro si rivela, lo abbiamo già visto, come una realtà che non è mai esistita e mai più esisterà, vale a dire nella sua originalità ontologica. Beninteso il corpo partecipa in un modo sostanziale a questo mistero della persona, anche se non possiamo ridurre il mistero della persona umana amata al suo corpo. Però ogni vissuto che implichi affetto o premura è indirizzato verso una persona concreta, la quale nella sua singolarità viene conosciuta tramite il suo corpo. È chiaro che non si parla qui di una *scala amoris* che trascende i particolari sensibili ma dell'amore per una persona concreta, della quale non è possibile trascurare o emarginare la dimensione corporea. Questa in realtà è inseparabile dalla sua dimensione psichica e dal suo spirito. È precisamente questa impossibilità di emarginare il corpo, visto come una parte sostanziale della persona amata, che fa dall'amore il mistero umano nel quale viene alla luce al livello più alto l'integrità della persona. L'amore, con il suo mistero relazionale che investe delle persone, diventa così la fonte di una vera *revelatio* umana sui caratteri dell'integrità, concretezza e unicità della persona. Questo mistero è delicato, perché coinvolge la profondità (e il pudore) della persona, ma allo stesso tempo la *revelatio* dell'amore possiede una chiarezza che non possiamo riscontrare e sperimentare in altre relazioni umane.

## 6. La singolarità della persona, vera ragione di motivazione morale

Peraltro la riscoperta dell'importanza che compete alla singolarità e integrità della persona non rientra meramente in una fenomenologia e in un'ontologia confinate nella visuale astratta di una filosofia teoretica. L'importanza pratica e morale di questa riscoperta è cruciale, soprattutto in un mondo come il nostro. In esso infatti il progresso tecnico e scientifico sembra condurre a una mentalità post-umanistica nella quale si perde di vista il *novum* di ogni persona in quanto tale. Quando la tecnica sostituisce quasi interamente il nostro bisogno umano di pensare, ricordare e prevedere, la tentazione di ridurre l'essere umano alla sua vita biologica individuale, che è poi l'unica dimensione umana che può essere afferrata dalla scienza, sembra ormai insuperabile. A questa tendenza si aggiunge anche la concezione propugnata da alcune visuali filosofiche come quella dell'utilitarismo e dello strumentalismo. In effetti nella loro prospettiva l'immaginazione morale dovrebbe ridurre le persone a un numero, quasi esse fossero una singola entità numerica su cui basare un calcolo. John Rawls ha ovviamente ragione di criticare un utilitarismo ricondotto in questi termini. Egli infatti afferma che una tale dottrina filosofica non prende sul serio la distinzione tra le persone, e finisce per sostituire la decisione morale con l'amministrazione efficiente<sup>14</sup>.

È chiaro dunque che nella condizione del nostro mondo è essenziale comprendere che la vera ragione di una motivazione morale non-feticista è proprio *la singolarità della persona*. La persona è percepita, anche tramite il suo corpo, come un altro nella sua unicità e nel suo valore intrinseco. E questa scoperta della persona nella sua singolarità avviene grazie a una consapevolezza della sua unicità che non è soltanto fenomenologica ma può diventare anche morale. Ciò avviene per es. quando quella singola persona si trova in difficoltà, quando il Tu della persona altra mi interpella in un determinato modo nel mio Io. Di qui si evince che anche nelle circostanze della scelta morale la singolarità del Tu si svela grazie a una relazione interpersonale. Tuttavia anche a questo livello l'intuizione ontologica dell'irriducibilità di questo Tu rimane fondamentale. La motivazione morale fondata sulla consapevolezza dell'unicità della persona può essere espressa in questi termini: solo questa persona singola ha bisogno del mio aiuto, come se fosse l'unica persona al mondo che sta davanti a me. La consapevolezza

<sup>14</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, edizione riveduta Oxford University Press, Oxford 1999, p. 24.

ontologica e morale della singolarità dell'altra persona non ha soltanto un carattere passivo ma stimola e induce l'agente a agire per il benessere di *quella* persona unica.

David Hume nel suo argomento contro il razionalismo morale riteneva che il sentimento di simpatia per altri esseri umani fosse sufficiente per fornire una motivazione morale. C'è chi obietta che in tal modo egli sembra dimenticare che la simpatia è semplicemente un'emozione passiva, diciamo pure *patologica*, priva di quell'attività che accompagna di solito la consapevolezza della singolarità della persona<sup>15</sup>. La vera intuizione della singolarità di un'altra persona implica, come si è visto, la percezione di un Tu che è radicalmente altro da me. Questa percezione ci ispira un profondo rispetto per l'altra persona vista nella sua unicità. In tal modo la persona diventa per noi un fine che non può essere subordinato a un altro scopo; perché, se così fosse, la sua importanza irriducibile verrebbe cancellata e la persona singola verrebbe inquadrata in un calcolo egocentrico o collettivo. Viceversa la visuale che in questa sede si è tentato di far valere, focalizzando la nostra attenzione sull'importanza morale della singolarità della persona, sembra avvicinarsi alla nozione di regno dei fini elaborata da Kant. Il regno dei fini è, secondo Kant, una comunità ideale composta di esseri ragionevoli che obbediscono a leggi da loro stessi istituite, essendo essi nello stesso tempo legislatori e sudditi. Ogni essere ragionevole è fine in se stesso, dunque possiede un valore non relativo ma assoluto.

Kant aveva dunque intuito l'importanza del fine per una filosofia morale che prende sul serio la persona. Peraltro a taluno sembra che il suo regno dei fini esibisce una dimensione universale e astratta, in quanto sarebbe confinato solo alla dimensione della razionalità, e quindi non risulterebbe in grado di impegnare l'agente nei riguardi delle persone reali e concrete. Perciò sembrerebbe che la sua prospettiva non riesca a evitare il feticismo. In verità su questo punto occorrerebbe discutere con argomentazioni più puntuali e appropriate. Se così fosse, però, la concezione kantiana della persona umana non renderebbe palese il carattere di integrità della persona, giacché enfatizzerebbe soprattutto la superiorità della ragione e della volontà sui costituenti sensibili della persona umana. Ora è pur vero che il rispetto per una persona umana ha a che fare con i valori della razionalità e della volontà; nondimeno questo fatto non deve indurre a trascurare il carattere di concretezza della persona, il quale si esprime anche e soprattutto tramite la sua corporeità e la sua sensibilità.

<sup>15</sup> A. Gilead, *Singularity and Other Possibilities: Panemmental Novel*, Rodopi, Amsterdam–NewYork 2003, p. 32.

È dunque possibile concludere la mia argomentazione in queste pagine asserendo che solo la consapevolezza della singolarità della persona ci fornisce una motivazione morale autentica. Peraltro una consapevolezza di questo genere si sviluppa in un modo precipuo nell'amore, nel quale un essere umano è indotto a uscire da sé e a riconoscere l'integrità e l'unicità della persona amata, che rimane in ogni caso un Tu irriducibile all'Io. Se vogliamo riconoscere il valore della persona umana concreta, superando quindi il feticismo morale, sarà opportuno sviluppare una fenomenologia e una ontologia della persona. Esse in effetti possono contribuire a farci scoprire il *novum* radicale della persona; e ciò non solo per soddisfare la nostra sete di conoscenza teorica ma per arrivare a una consapevolezza della singolarità quale scaturigine di ogni motivazione morale autentica. Un amore non-idealistico, capace di discernere l'integrità della persona concreta e unica che è il suo oggetto, può diventare altresì una forza che induce a agire moralmente, mirando a una finalità reale, ovvero alla persona stessa nella sua singolarità.

---