

FRANCESCO MANFREDI, MICHELE SAVIANO  
INDIVIDUALIZZAZIONE E SCELTE MORALI.  
PER UN'INTERPRETAZIONE CRITICA  
DELL'ANTROPOLOGIA FUNZIONALE  
DEGLI STRANIERI MORALI  
NELLA RIFLESSIONE DI H. T. ENGELHARDT JR.

Sommario: 1. Introduzione. 2. Coordinate sociali. 3. Amici e stranieri morali. 4. Antropologia funzionale. 5. Persone ed altre categorie.

Gli individui disuguali (e non sarebbero individui diversi se non fossero disuguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato *determinato* [...].

(K. Marx, *Critica del programma di Gotha*)

1. La riflessione di H. T. Engelhardt jr. rappresenta senza dubbio uno dei contributi più significativi e controversi al dibattito bioetico contemporaneo. Tra le numerose analisi critiche della prospettiva proposta dall'autore texano – un contrattualismo «impennato sull'accordo intersoggettivo stipulato [...] da quanti hanno la capacità e facoltà di decidere»<sup>1</sup>; un *convenzionalismo consensualistico*<sup>2</sup> e un «misticismo minimalista»<sup>3</sup>; una posizione radicalmente *proceduralista*<sup>4</sup> –, l'interpretazione avanzata da M. Mori individua con chiarezza alcuni degli snodi cruciali della bioetica engelhardtiana mettendone in luce le fondamentali premesse storico-culturali e contestuali a partire dalle quali è possibile comprendere lo *sforzo* e la *necessità* di fondare una «bioetica pubblica» per *stranieri morali*. In tal

---

1 E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vol. I, Milano, 1999, 68.

2 Cfr. E. DE DOMINICIS, *Sulla bioetica laica generale di H. T. Engelhardt, jr.*, Macerata, 2009, 81 ss.

3 G. ZAPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole di H. T. Engelhardt jr.*, Torino, 2007, 31.

4 Cfr. R. MORDACCI, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Milano, 2010, 148.

senso, Engelhardt parte da una «mera osservazione descrittiva»<sup>5</sup> della concomitanza degli effetti della secolarizzazione e del fallimento del progetto illuministico la cui manifestazione più rilevante è il pluralismo morale delle contemporanee società di massa. «In presenza della diversità morale i contendenti possono condividere soltanto una morale procedurale, non perché essa abbia valore o sia valida in sé, ma perché l'appello alle procedure che consentono di raggiungere un accordo è l'unico modo per risolvere le controversie [...]»<sup>6</sup> tra individui con visioni del mondo differenti. È evidente, dunque, la necessità di fondare un'etica *minima* procedurale che funga da «mezzo per garantire la convivenza pacifica di stranieri morali che appartengono a tradizioni e comunità diverse»<sup>7</sup>. Questo sforzo di fondazione, secondo Mori, si definisce a partire da una «(amara) constatazione»<sup>8</sup> della distanza degli stranieri morali rispetto ad una comune autorità morale e dalla necessità di risolvere le controversie morali in maniera *pacifica*: in questo orizzonte, accanto ad una *laicità strumentale*, Mori individua le coordinate etiche del cristianesimo ortodosso professato da Engelhardt basato «sul profondo rispetto dell'altro e della sua libertà che si coniuga con una totale fiducia in Dio e nella Sua azione [...]»<sup>9</sup>. Un'etica procedurale minima risponde, dunque, alla necessità di «escludere ogni tentativo di imporre in qualunque modo le proprie convinzioni all'altro [...]»<sup>10</sup> impegnandosi a fondare un'autorità morale procedurale basata sull'accordo tra le «persone». L'analisi che segue, nella direzione individuata da Mori, si propone di definire le premesse storico-culturali e i caratteri fondamentali di quella che è stata definita criticamente l'«antropologia debole»<sup>11</sup> di Engelhardt e della sua categoria centrale e controversa: la «persona».

2. Il processo di separazione tra le strutture aggregative della comunità e la variabilità degli assetti sociali<sup>12</sup> ha assunto la sua forma più radicale nella *liquidità* moderna. Nello spazio di questa separazione si colloca il senso e la direzione della riflessione bioetica engelhardtiana: proprio questa frattu-

5 M. MORI, *Annunciare Dio agli stranieri morali nel rispetto della libertà di tutti: un'introduzione alla lettura di Engelhardt*, prefazione a H.T. Engelhardt jr., *viaggi in Italia*, Firenze, 2011, 19.

6 Ivi, 22.

7 Ivi, 23.

8 Ivi, 22.

9 Ivi, 28.

10 Ivi, 29.

11 G. ZAPPEGNO, *op. cit.*

12 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, Milano 1999, 40 [Id., *The foundations of bioethics* (2nd edition), Oxford 1996 – in seguito *FB -*, 7].

ra tra comunità e società e la conseguente articolazione pluralistica di uno spazio sociale in cui, a prescindere dalle differenze, gli individui sono chiamati a coesistere secondo logiche di relazione che sappiano articolarsi su procedure minime ed essenziali di interazione e risoluzione delle dispute, riconduce al valore di una riflessione consapevole dell'*estraneità* rispetto alla quale gli individui possono e devono costruire le proprie esperienze di vita<sup>13</sup>. Alla radice di questa separazione tra la società e la comunità la sociologia contemporanea ha rintracciato la crisi endemica del rapporto dialettico tra pubblico e privato<sup>14</sup>; mentre un tempo era lo spazio pubblico ad essere invasivo e *imperialistico* rispetto all'universo del privato, oggi è il privato, in tutte le sue forme più effimere, a riempire fino alla saturazione lo spazio pubblico.

In ogni paese, ormai, la popolazione è una somma di diaspore. Ogni città di una certa dimensione è oggi un aggregato di differenze etniche, religiose e di stile di vita, dove la linea tra *insider* e *outsider* è tutt'altro che palese [...]»<sup>15</sup>.

Le spinte della differenza e della variabilità umana attraversano lo spazio pubblico definendone la struttura antropologica sostanziale: l'esperienza di «coabitazione umana» assume sempre più il carattere di articolata ibridazione. È a partire dai limiti posti da questa varianza congenita alle moderne società liquide che viene definendosi il carattere della riflessione bioetica di Engelhardt. «Essere limitati significa poter fare soltanto alcune cose e non tutte. *Omnis determinatio est negatio*. I limiti fanno di noi ciò che siamo»<sup>16</sup>. La diversità ha in sé limiti e potenzialità costruiti a partire da condizioni di partenza differenti e da scelte differenti orientate da modelli culturali e valoriali differenziati.

13 «Per tutti coloro che avevano sperato che la società in generale o uno stato di grandi proporzioni avrebbe posto in essere la comunità morale e che tale comunità potesse essere guidata dalla bioetica laica sostanziale, questa circostanza sarà motivo di disappunto. La loro speranza è sociologicamente infondata [...]». Ivi, 43 [FB, 10]. È appunto in una prospettiva anzitutto sociologica che si configura questa frattura tra ambiti della vita e rispetto a cui si costruisce la possibilità di una riflessione bioetica aderente alle strutture della modernità.

14 La sintesi di questo nuovo orientamento sociale è espressa dalla coscienza che «il *pubblico* viene colonizzato dal *privato*: il *pubblico interesse* è ridotto a mera curiosità per la vita privata dei personaggi pubblici, e l'arte della vita pubblica è confinata alla pubblica esibizione di affari privati e alle pubbliche confessioni di sentimenti privati [...]». Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2009, 29/30.

15 Id., *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari, 2010, 9.

16 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 434-435 [FB, 416].

La condizione di *abitante* e *coabitante* in questo contesto pluralistico definisce lo status originario dell'individuo liquido-moderno calato com'è in un orizzonte sociale in continuo mutamento; l'antropologia minima – così come delineata nelle premesse engelhardtiane – definisce l'individualità come un processo differenziale.

«La società moderna esiste nella sua incessante attività di *individualizzazione*, così come le attività degli individui consistono nella quotidiana riformulazione e rinegoziazione della rete di obblighi reciproci chiamata *società*»<sup>17</sup>.

L'individualità che si fa *individualizzazione* è, dunque, la forma che assume l'individuo in una società in cui è in atto il processo di frantumazione delle strutture socio-identitarie unificanti. L'individualizzazione è il punto dinamico di incontro tra le società e lo status individuale secondo uno schema di intersezione che va dal piano sociologico a quello antropologico: essa rappresenta una condizione *permanente*. L'individuo è l'individualizzazione: «il compito oggi assegnato agli esseri umani è uguale a quello che è sempre stato sin dall'inizio dei tempi moderni: l'autocostituzione della vita individuale e la tessitura e preservazione di legami con altri individui autocostituentisi»<sup>18</sup>. In questo senso, l'*individualizzazione* come processo di costruzione dell'identità è sempre, in una certa misura e da una certa visuale, un'*estraniazione* rispetto agli altri individui: forgiare la propria identità, ristrutturarla continuamente per adeguarla alle strutture fluide della nostra modernità, significa differenziarla. Gli agglomerati sociali odierni sono soprattutto luoghi d'incontro tra estranei: «[...] tali individui estranei si incontreranno probabilmente nella loro qualità di estranei e [...] tali resteranno al termine dei loro incontri casuali. Gli estranei si incontrano nel modo che è loro consono; un incontro tra estranei è del tutto diverso da quello fra parenti, amici o conoscenti [...]. L'incontro tra estranei è un evento *privo di un passato*. E spesso è anche *senza un futuro*»<sup>19</sup>. La *società degli individui* è, quindi, anche la società degli estranei, spazio per l'incontro tra differenti storie identitarie. L'estraneità, come effetto della diversità, è una dimensione insita nell'identità, così come lo *straniero* è un lato peculiare dell'individuo. Nella modernità fluida «la globalizzazione comporta un aumento della conoscenza reciproca. Ciò significa che gli uni fanno

17 Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., 22. Cfr. anche U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, 2000 e D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Milano, 2010.

18 Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., 45.

19 ID., *Modernità liquida*, cit., 103-104.

di più degli altri, ognuno sa di più dell'identità collettiva dell'altro»<sup>20</sup>. Lo *straniero* è essenzialmente l'*altro*, la persona *diversa da noi*, l'individuo che possiamo incontrare per strada o che possiamo incrociare a lavoro; lo *straniero* può essere un collega, un conoscente e in certi casi anche una persona con cui condividiamo legami di amicizia o esperienze di vita<sup>21</sup>. Engelhardt definisce *stranieri morali*<sup>22</sup> gli abitanti reali delle moderne società *liquide* e multiculturali, l'espressione concreta dei processi di *individualizzazione* in atto tra le pieghe infinite del pluralismo socio-culturale<sup>23</sup>. L'incontro degli stranieri morali avviene senza premesse comuni, senza un *antefatto* morale capace di orientare i meccanismi di interazione in una direzione che appaia palesemente condivisibile<sup>24</sup>.

Gli stranieri morali devono risolvere i loro disaccordi mediante comuni intese: non condividendo in misura sufficiente un'unica visione morale, infatti, essi non possono mettere a punto soluzioni sostanziali delle loro controversie [...]. Va detto, però, che gli stranieri morali non sono di necessità reciprocamente inaccessibili o alieni; possono riconoscere gli uni i valori morali degli altri, sia pure considerandoli distorti o disordinati. Una diversa gerarchizzazione dei valori fondamentali fa degli individui degli stranieri morali, ma non li rende reciprocamente incomprensibili. Inoltre, data la complessità delle situazioni e delle inclinazioni umane, è possibile che stranieri morali siano sul piano umano amici strettissimi<sup>25</sup>.

- 
- 20 V. COTESTA, *Lo straniero*, Roma-Bari, 2002, 69. (Cfr. G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, Roma-Bari 1982; si veda anche: ID., *Individuo e gruppo*, Roma, 2006; ID., *Lo straniero*, Milano, 2006).
- 21 V. COTESTA, *op. cit.*, 12: «il mondo lasciato alle spalle non è più attivo; quello nuovo non lo è ancora [...]. La comunità in cui arriva lo considera estraneo ed egli considera straniera a se stesso questa stessa comunità. Tutte le dimensioni affettive sono sospese».
- 22 Cfr. E. D'ANTUONO, *Bioetica*, Napoli, 2003, 36-37.
- 23 «Il tema della *diversità* nello spazio sociale è caratteristico della riflessione liberale tant'è che possiamo rintracciarlo in forma paradigmatiche in John Stuart Mill, si veda a tal proposito J. STUART MILL, *Sulla libertà*, Milano, 2000, 215-217; in tal senso si vedano anche J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, Torino, 2010, e E. DURKHEIM, *La scienza sociale e l'azione*, Milano, 1996.
- 24 Cfr. P. SAVIDAN, *Il multiculturalismo*, Bologna, 2010. In particolare sui caratteri di una società multiculturale in una prospettiva bioetica e sanitaria si veda anche: AA. VV. *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, (a cura di L. Chieffi), Torino, 2005 e AA. VV. *Medicina e multiculturalismo. Dilemmi epistemologici ed etici nelle politiche sanitarie*, Bologna, 2000.
- 25 H. T. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, cit., 40 [FB, 7].

L'estraneità è il frutto di posizioni, credenze, premesse e convinzioni differenti sul piano valoriale: tale differenza

«[...] non emerge solo quando il confronto è tra atei e credenti»<sup>26</sup>, non riguarda soltanto orizzonti radicalmente contrapposti, ma le variazioni interne allo stesso orizzonte, le premesse che sono rintracciabili a fondamento di ogni scelta individuale, i valori che sorreggono le decisioni e i progetti di vita e che si definiscono nel processo stesso di costruzione della propria identità. L'alternativa agli *stranieri morali* sono gli *amici morali* ovvero «[...] coloro che condividono una morale sostanziale quanto basta a consentire loro di risolvere le controversie morali facendo appello all'argomentazione razionale o a un'autorità morale di cui riconoscono la giurisdizione in quanto promanante da una fonte diversa dal consenso comune»<sup>27</sup>.

Gli amici morali sono categorie di individui accomunati appunto da un medesimo sistema di valori, dalle stesse premesse morali e quindi da principi comuni che ne determinano le scelte: tra gli amici morali esiste un rapporto di *vicinanza valoriale*, una capacità di condivisione e aggregazione profonda per cui l'interazione è semplificata da regole comuni e da modelli di controllo e di risoluzione delle dispute che si riferiscono a sistemi di giudizio condivisi. Nella dimensione degli *amici morali* la varianza è interna alla sostanziale *uniformità* e, di solito, il riferimento a valori comuni ha la capacità di stabilizzare le tensioni interne. «La distinzione tra amici morali e stranieri morali spesso si presta a venir formulata in riferimento alla distinzione tra comunità e società»<sup>28</sup>: gli amici morali, come le comunità, condividono

tradizioni e pratiche morali» prodotte da una comune *visione del mondo* e della vita morale che può, naturalmente, essere più o meno stabile; gli stranieri morali sono l'espressione del pluralismo sociale e, come le moderne società *liquide*, sono composti da individui appartenenti a diverse comunità, con *visioni del mondo* spesso radicalmente differenti. È all'interno di una particolare comunità morale che la vita della persona trova il proprio significato e la propria concreta direzione morale<sup>29</sup>.

26 Ivi, 113. L'estraneità è una categoria essenzialmente sociologica che recupera soltanto in forma collaterale il tema filosofico dell'*altro*.

27 Ivi, 39-40 [FB, 7].

28 Ivi, 40 [FB, 7].

29 Ivi, 106 [FB, 74]. Esiste, dunque, un rapporto strettissimo tra gli effetti della libertà in termini di percezione soggettiva, la necessità di ridurne la pressione e la percezione dello *straniero* come metafora di un'alterità potenzialmente contaminante e pericolosa – legittimando strategie di separazione, negazione o circoscrizione dell'estraneità. Cfr. V. COTESTA, *op. cit.* 74-75.

3. La *tarda* modernità è, dunque, lo spazio abitativo degli *stranieri* e degli *amici morali*, spazio nel quale essi possono realizzare se stessi attraverso scelte e decisioni liberamente prese. La moltiplicazione delle possibilità di scelta e l'ampliamento degli spazi decisionali hanno prodotto una pluralità di *visioni del mondo* e una varietà di modelli valoriali che a loro volta tendono a generare differenziazioni o aggregazioni sociali specifiche. Alla base dell'*estraneità* morale, e quindi della possibilità stessa di convertirla in *amicizia* morale – attraverso la condivisione di valori comuni capaci di produrre aggregazione –, si colloca il carattere decisionale dell'esperienza di vita di ogni singolo individuo: in altre parole, l'individuo realizza se stesso, si differenzia dagli altri e condivide valori con alcuni attraverso scelte specifiche che rappresentano l'espressione di ciò che egli è e di ciò che egli sente di voler essere. L'*estraneità* è una dimensione inscindibile dalla libertà di scelta che guida la costruzione di ogni singola identità. «*Individualità* significa oggi, prima di qualsiasi altra cosa, *autonomia della persona*, dove la prima viene percepita come diritto e dovere della seconda»<sup>30</sup>. Due categorie fondamentali definiscono la struttura minima dello *straniero morale*: l'autonomia come espressione concreta di quel processo di emancipazione che ha condotto l'individuo moderno ad essere autore del proprio destino attraverso la libertà di scegliere la propria identità – compito che si declina nella doppia accezione di diritto e dovere – e la *persona* intesa come forma concreta dell'individualità. La persona *dotata* della propria autonomia costituisce, nella prospettiva *laica* proposta da Engelhardt, la fonte originaria di un'*autorità* morale *minima*: «in quanto fonte di tale autorità, la persona si caratterizza per la sua capacità sia di sostenere una controversia sia di comporla con una mediazione»<sup>31</sup>. L'attribuzione dell'autorità morale alle persone significa collocare tale autorità nello spazio concreto dell'esistenza sociale, significa, inoltre, configurare le strutture *fondative* di questa autorità a partire dalle dinamiche che si producono all'interno di un orizzonte determinato dall'autonomia individuale. Per queste ragioni, «il concetto di persona deve essere il più semplice possibile: il termine persona indica in questo contesto delle entità in grado di prendere parte a controversie di caratte-

30 Z. BAUMAN, *Vita liquida*, cit., 8.

31 H. T. ENGELHARDT JR., *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), Milano, 1993, 23. Il paradigma della persona incarna l'*individualità che opera scelte libere* e che, attraverso l'autonomia espressa in queste scelte, costruisce legami sociali, individua i propri spazi d'azione e mette in atto processi di interazione e *mediazione* nei diversi contesti in cui definisce la propria identità.

re morale e di raggiungere un accordo [...]»<sup>32</sup>; una tale semplicità non esclude una peculiare articolazione interna definita a partire da una serie di criteri funzionali che si esplicano, appunto, nella capacità di mediare le interazioni e le controversie morali secondo parametri procedurali che possono essere sintetizzati nelle diverse forme di accordo sociale.

In una società pluralistica abitata potenzialmente da *stranieri*, l'autorità morale della *persona* si configura come la struttura *minima* di un'etica e una bioetica *necessariamente* laiche: nella riflessione di Engelhardt il piano morale risulta strutturalmente interconnesso con la dimensione dell'esistenza sociale e, dunque, con la configurazione della società secondo categorie relative ad un modello pluralistico e multiculturale. La riflessione etica e bioetica, in tal senso, recupera dall'analisi sociologica paradigmi e coordinate essenziali alla costruzione di un'antropologia *minima* centrata sull'idea dell'*estraneità morale* e sul carattere funzionale della persona<sup>33</sup>. L'autorità morale, in altre parole, emerge dalla capacità di rispondere alle necessità della coabitazione secondo uno *sforzo* dinamico di «negoziazione». L'autorità della persona, nell'accezione engelhardtiana, non ha una fondazione metafisica o assiomatica: essa prende forma nell'orizzonte stesso dell'*agire* attraverso le capacità individuali di costruire procedure funzionali alle esigenze delle situazioni concrete (in tal senso non è né pragmatista né utilitarista). *Stranieri e amici morali* condividono lo stesso contesto sociale, costruiscono comunità e gruppi, incrociano le loro differenze, a partire dalla capacità *minima* di definire procedure relazionali di mediazione.

4. Il modello antropologico engelhardtiano conduce ad una configurazione funzionale della «persona» a partire dalla quale si sviluppa l'intera proposta bioetica.

La persona riveste una posizione di primo piano nella bioetica, perché nella morale laica è il fondamento dell'autorità morale: è infatti la persona che si occupa di questioni filosofiche e che concepisce il progetto morale. La bioe-

32 Ivi, 15.

33 Si preferisce l'accezione *minima* piuttosto che *debole* (cfr. G. ZEPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole di H. T. Engelhardt jr*, cit.) per definire il modello antropologico proposto da Engelhardt ed il suo carattere essenzialmente funzionale (cfr. E. DE DOMINICIS, *Sulla bioetica laica generale di H. T. Engelhardt jr*, cit.). L'accezione *minima* anziché *debole* permette, inoltre, di riconsiderare «la straordinaria povertà della concezione antropologica di Engelhardt» (M. ARAMINI, *Bioetica e religioni*, Milano, 2007, 46-47.) individuando nella prospettiva *funzionale* una chiave interpretativa fondamentale (cfr. anche U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano, 1998, 97-98.).



tica laica tenderà perciò a porre l'accento sulle procedure per la trasmissione dell'autorità morale di cui è dotata la persona [...], e sui concetti che limitano l'intervento da parte degli altri [...]. L'importanza attribuita alla persona non deriva da un suo particolare valore, ma semplicemente dal fatto che quest'ultima è l'unico fondamento comune dell'autorità morale di cui individui moralmente estranei possono disporre<sup>34</sup>.

È, quindi, la *posizione* nella sua accezione funzionale e non il *valore* nella sua dimensione ontologica a fondare l'autorità della persona: Engelhardt individua la *specificità* delle persone nel loro caratteristico modo di *stare nella società* esplicando una varietà di funzioni che ne definiscono, in maniera trasversale, lo status. Nella società degli stranieri morali le persone rivestono una *posizione centrale* in quanto dotate di capacità *decisionali*: la possibilità, l'essere-in-condizione-di scegliere rappresenta la funzione *minima* per realizzare processi di interazione tra individui che non condividono visioni del mondo comuni e che, nello stesso tempo, sono coabitanti dello stesso spazio sociale. L'*estraneità morale* che caratterizza le moderne società multiculturali<sup>35</sup> è, in una misura specifica, il fattore che sposta la persona al centro delle dinamiche di fondazione di un'autorità morale; la possibilità sempre maggiore di incrociare nelle nostre attività quotidiane stranieri morali impone la necessità di dover operare scelte finalizzate alla mediazione e al bilanciamento dei processi coesistenziali. La *necessaria laicità*<sup>36</sup> dei processi decisionali in ambito sociale determina una significativa *restrizione* dello status di persona. Soltanto una parte degli esseri umani può essere ricondotta allo status di «persona», solo quegli individui

34 H. T. ENGELHARDT jr., *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), cit., 26.

35 Mentre all'interno di una comunità, in cui si condivide una particolare visione del mondo e in cui gli individui sono *amici morali*, esistono valori, regole e parametri che vengono automaticamente riconosciuti ed accettati attraverso l'ingresso consapevole nella comunità – o a partire da una più o meno consapevole appartenenza ad essa –, nello spazio sociale abitato da *estranei* non è possibile muoversi all'interno di ampi margini di presupposizione e ogni forma di interazione, ogni parametro che regola le relazioni va negoziato e rinegoziato a seconda delle situazioni. In questa condizione, la *scelta* assume una portata fondativa e paradigmatica e le funzioni individuali che la rendono possibile delineano l'antropologia *minima* della persona.

36 Per Engelhardt la *laicità* si sostanzia specificamente nell'assenza di un riferimento morale sostanziale e quindi nello spazio dell'*estraneità morale* come dimensione dell'incontro tra le differenze etiche che riempiono lo spazio sociale; in tal senso si veda C. MANCINA, *Laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Bologna, 2009.

capaci di operare scelte autonome e di mettere in atto strategie decisionali possono essere ricondotti alla categoria e allo status di persona. Ma l'*essere-in-grado-di-scegliere* assume, nella riflessione di Engelhardt (che in tal senso evidenzia un contatto esplicito con i paradigmi del pensiero liberale, principalmente con la riflessione di R. Nozick<sup>37</sup>), una precisa articolazione funzionale: lo status di persona si configura a partire da un sistema di coordinate funzionali che devono coesistere e interconnettersi per realizzare le condizioni *minime* di una scelta autonoma. Per operare delle scelte autonome «[...] occorre la capacità di riflettere su di sé che è propria dell'autocoscienza. Diversamente c'è un accadimento, non un atto»<sup>38</sup>. Inoltre, «in questo senso generico, l'autocoscienza di un agente morale dev'essere razionale. Deve comprendere la percezione della *ratio*, cioè del rapporto tra le scelte e le loro conseguenze o il loro significato»<sup>39</sup>. La razionalità, nella prospettiva engelhardtiana, si riferisce alla capacità di connessione tra la concretezza della prassi decisionale e le conseguenze altrettanto concrete di tale prassi: è una *ragione procedurale* interna al sistema delle scelte personali. Una razionalità così individuata non si riferisce in alcun modo ad un *sostrato razionale* che fonda l'azione morale in quanto tale; la razionalità rimanda esclusivamente ad un'articolazione funzionale dell'atto decisionale autocosciente. La capacità di comprendere la *ragione* di una scelta è, dunque, un'espressione complementare allo status autocosciente della persona: non rappresenta una conseguenza dell'autocoscienza, ma una capacità (o una funzione) interna allo status stesso di persona. Infine, «[...] un agente, per poter riconoscere o negare autorevolezza e non essere un mero effetto dell'azione di forze esterne, dev'essere considerato imputabile e non semplicemente causato. Dev'essere libero»<sup>40</sup>. L'imputabilità della scelta presuppone che la scelta sia avvenuta in condizioni di libertà: soltanto una decisione autonomamente presa può caricarsi delle proprie conseguenze, del proprio significato e può configurarsi coerentemente come atto autocosciente. La libertà, in tal senso, offre le coordinate

37 Cfr. R. NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, Firenze, 1981.

38 H. T. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, cit., 156 [FB, 136]. Sul tema dell'autocoscienza e sul suo sviluppo nell'ontogenesi umana, in termini funzionali e neurofisiologici, un'analisi esaustiva ed autorevole è rappresentata dai lavori di Gerald M. Edelman (cfr. G. M. EDELMAN, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Milano, 2007; ID, *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Torino, 2004) e L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano, 2008. Su questo tema si veda anche H. T. ENGELHARDT JR., *Mind-Body. A categorial relation*, Netherlands, 1973.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

per la determinazione di un discrimine tra atto e mero accadimento: è nello spazio della decisione libera che si disegnano i contorni della razionalità di una scelta e della prospettiva auto-consapevole in cui si muove il suo autore. Nel concetto di persona proposto da Engelhardt, la condizione di libertà della capacità di scelta viene esplicitamente declinato nella direzione dell'imputabilità, della possibilità di ricondurre inequivocabilmente una decisione specifica ad una persona specifica: la libertà viene esplicitata nella sua *funzione* procedurale, come condizione preliminare della decisione, che opera *funzionalmente* all'interno della decisione stessa, caricandola della responsabilità della sua attuazione e delle sue conseguenze. In questa accezione *funzionale* la libertà non è un *valore*, ma una condizione, una «funzione» appunto che si definisce in quanto «vincolo collaterale»<sup>41</sup>.

La centralità delle persone deriva dalle loro capacità funzionali che rendono possibile la dialettica sociale; gli stranieri morali sono, in tal senso, individui autocoscienti della propria estraneità, consapevoli del significato delle proprie decisioni e abbastanza liberi da assumersi il peso delle responsabilità dei propri atti. La posizione delle persone è *centrale* perché

---

41 L'autore recupera una distinzione dialettica presente nel lavoro di Robert Nozick tra libertà *come vincolo collaterale* e libertà *come valore tra gli altri*: in questa distinzione la libertà – nella sua accezione di *vincolo* collaterale funzionale alla scelta – si rivela il presupposto fondamentale per la determinazione di un'autorità laica generale. La riflessione sul carattere funzionale della libertà rimanda nuovamente al confronto con Kant, il quale, secondo Engelhardt, proprio nell'attribuzione di una portata valoriale positiva alla libertà avrebbe esposto la sua etica ad una deriva contenutistica: «Kant cerca di dare un contenuto all'etica mediante argomenti il cui successo dipende 1) dalla mancata distinzione tra libertà come valore e libertà come vincolo collaterale [...]. Quanto al primo punto, il principio kantiano del rispetto della legge morale da lui formulata non comporta semplicemente il divieto di agire contro le persone senza il loro consenso, ma afferma la libertà come valore fondamentale, quindi va al di là della portata effettiva dei suoi argomenti. Per giungere a tanto, l'argomento di Kant implica l'appello a un particolare senso morale. Ed è proprio perché lo implica, che Kant non ammette il suicidio [...]». Con riferimento alla sua prospettiva teorica, Engelhardt afferma che «la libertà non è semplicemente un valore tra gli altri, ma la fonte dell'autorità morale che si esprime nella scelta e nel permesso. Sul terreno della collaborazione tra stranieri morali, essa è l'origine dell'autorità morale», Ivi, 417 (cfr. R. NOZICK, *op. cit.*). Accanto al confronto con Kant, la definizione di una libertà come vincolo funzionale preliminare pone Engelhardt di fronte all'ampia riflessione *liberale* su questo tema e alle sue applicazioni più recenti in ambito bioetico: cfr. L. BATTAGLIA, *Bioetica senza dogmi*, Soveria, 2009; R. PRODOMO, *Lineamenti di bioetica liberale*, Bologna, 2003; M. CHARLESWORTH, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma, 1996. Per una riflessione più generale sul liberalismo e sui suoi principi applicativi cfr. R. DWORKIN – S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, 2008.

sintetizza le funzioni essenziali alla fondazione di un'autorità morale *minima* capace di strutturare l'esistenza sociale secondo meccanismi di regolazione e di riduzione delle tensioni interne. *Autocoscienza, razionalità e libertà* assumono maggiore compattezza etica nel momento in cui si chiarisce che la persona per essere tale «[...] dev'essere, infine, *morale*, cioè possedere una razionalità morale, essere in grado di apprezzare il fatto che le azioni possono essere oggetto di biasimo o di lode»<sup>42</sup>. La persona – in quanto individuo autocosciente, razionale e libero – costituisce il fondamento dell'autorità morale *minima* in quanto, e solo se, è *moralmente consapevole*: nella coscienza del valore dei propri atti, percepiti come azioni soggette al biasimo o alla lode, l'autocoscienza della persona, la sua libera e razionale capacità decisionale ricompongono la loro struttura morale, una condizione funzionale capace di incarnare un'autorità procedurale. Il ruolo fondamentale giocato dalle persone nell'orizzonte sociale si esplica, dunque, nel possesso di alcune funzioni che permettono la costruzione di un piano morale all'interno del quale è possibile l'interazione tra stranieri morali. Engelhardt, partendo dal carattere «intenzionale» degli atti moralmente valutabili delle «persone», giunge a definire una *comunità morale laica pacifica* la cui esistenza può essere letta sia in termini di attuazione concreta (tramite il riconoscimento di atti lodevoli o biasimevoli e di se stessi come autori di tali atti), sia come tensione ideale (ossia come spazio potenzialmente sempre disponibile per un confronto basato sull'autorità delle persone)<sup>43</sup> (il riferimento filosofico esplicito è l'idea kantiana di *mundus intelligibilis*<sup>44</sup> seppure con le dovute ed evidenti differenze). Si chiarisce, così, una distinzione centrale nella «bioetica laica generale» di Engelhardt: la vita *personale* umana ha una preminenza procedurale rispetto alla vita *biologica* umana che esprime una *semplice* appartenenza di specie. Questa differenza rimanda alla distinzione, rintracciabile nel dibattito bioetico, tra vita biologica e vita biografica, radicalizzandone però i tratti. «Tra noi in quanto persone e noi in quanto esseri umani c'è una certa distanza: è l'abisso che separa un essere riflessivo e creativo dall'oggetto delle sue riflessioni e delle sue creazioni»<sup>45</sup>. La vita personale occupa una

42 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 156 [FB, 136].

43 Cfr. *Ibidem*.

44 Cfr. Ivi, 157 [FB, 136/137]. Vedi anche I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bari, 1955, 147. «Quando ci pensiamo liberi, ci trasferiamo, quali membri, nel mondo intelligibile e riconosciamo l'autonomia del volere e con essa la moralità che ne segue», I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, Torino, 1986, 113.

45 Ivi, 430 [FB, 412-413].

posizione creativa che la *mera* vita biologica, con la sua connotazione *non riflessiva e non autocosciente*, non può assicurare. Essere persone significa veicolare significati e funzioni che definiscono i caratteri dello spazio sociale secondo categorie che risultano essere il prodotto dell'attività riflessiva e valutativa, attività che non rientrano nelle capacità e nelle condizioni di uno stato vitale biologico «umano» privo di quelle funzioni. Va altresì sottolineato che, se da un lato il possesso delle capacità riflessive e valutative separa le persone dalle entità che risultano prive di tali capacità e quindi dotate di una vita esclusivamente biologica, dall'altro lato, proprio la condizione riflessiva e valutativa di cui godono le persone le pone nella condizione di conferire valore e significato sociale ad entità *non-personali* umane e non umane. Nell'esperienza sociale concreta assistiamo ad una serie di dinamiche di *assimilazione categoriale* per cui individui che non posseggono le capacità e le funzioni essenziali dell'essere persona sono considerati – per ragioni diverse: empatia, somiglianza, vicinanza, senso di protezione – *socialmente* persone. Gli individui dotati di vita personale riconoscono, per mezzo delle loro capacità riflessive, precise appartenenze categoriali a individui che non sono in grado di conferire a se stessi tali forme di appartenenza. I criteri con cui si attribuisce valore ad ogni entità vivente sono concordati dalle «persone» funzionalmente definite<sup>46</sup>.

L'intersezione prospettica tra il piano sociale delle persone *in senso stretto* e quello delle persone *per considerazione sociale* ripropone il tema dell'*animazione* e la questione relativa all'inizio della vita personale<sup>47</sup>, configurando la dicotomia tra vita umana personale e vita umana non personale in termini di sviluppo e di genesi funzionale. In realtà, le questioni relative alla *considerazione sociale di persona* e all'inizio della vita personale, pur essendo correlate, non rappresentano una problematica unitaria: ciò che rende affini i due piani della discussione, nella prospettiva engelhardtiana, è certamente il riferimento al concetto funzionale di persona. Uno dei punti di contatto con il tema della *considerazione sociale* è rappresentato dalla tendenza a consi-

46 Una tale prospettiva determina due piani dell'esistenza sociale strettamente intrecciati: quello delle persone *in senso stretto* e quello delle *persone in senso sociale*, considerate tali per ragioni utilitaristiche in senso lato o consequenzialistiche – affinità, appartenenza, empatia, ideologia-. La contiguità dei due piani non cancella i meccanismi di intersezione e la fondazione: sono, in ogni caso, le persone *in senso stretto* a conferire valore *personale* in termini sociali ad entità umane funzionalmente non personali. Le persone *in senso sociale* godono, nella prospettiva funzionale engelhardtiana, di una tale *considerazione* soltanto per mezzo delle capacità valutative di entità riflessive che conferiscono loro valore.

47 Per un'interessante ricostruzione storica cfr. E. BETTA, *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, Bologna, 2006.

derare *socialmente* persone entità le cui caratteristiche in termini di sviluppo funzionale tendono a riportarne la percezione allo status funzionale proprio delle «persone»; in tali casi, l'attitudine di specifici gruppi di persone a proiettare nel futuro o nel passato lo status funzionale di tali individui conduce alla *considerazione sociale di persone*. Tale circostanza non risolve in alcun modo la domanda relativa all'inizio della vita personale, anzi tende a presupporre lo status funzionale della persona *tout court* come condizione di riferimento in una prospettiva temporalmente definita. «Sul terreno della morale laica generale, la cosa che ci interessa, o che dovrebbe interessarci, è la determinazione del momento in cui, nell'ontogenesi umana, gli umani diventano persone»<sup>48</sup>. L'interrogazione di Engelhardt si riferisce al contesto degli *stranieri morali* la cui dimensione morale richiede funzionalità minime per permettere interazioni e mediazioni tra individui tendenzialmente differenti: per tali ragioni, l'individuazione dell'inizio della vita personale, la collocazione di questo inizio nell'ontogenesi umana, rappresenta il tentativo di definire temporalmente il momento in cui un individuo è funzionalmente in grado di essere un agente morale e quindi di incarnare i caratteri di un'autorità morale *minima*. L'antropologia *minima* costruita in questo percorso permette di dare alcune indicazioni di massima: punto di partenza rimangono le coordinate, precedentemente definite, di autocoscienza, razionalità, libertà e moralità. Il tema dell'inizio della vita personale, imponendo un interrogativo morale sulla considerazione degli stadi dell'ontogenesi umana, evidenzia la necessità di rintracciare parametri di riferimento per la definizione di una soglia originaria dell'essere persona; le descrizione della persona in termini funzionali, la sua capacità di fondare un'autorità morale *minima* in termini procedurali e la possibilità di localizzare queste funzioni in zone specifiche dell'area cerebrale costituiscono, nel loro insieme, riferimenti categoriali essenziali a tracciare uno spazio approssimativo per individuare un possibile inizio. È a ridosso della fase di formazione matura delle funzioni *minime* che si configura la soglia d'ingresso nella vita personale; l'idea della soglia conferisce all'inizio dell'essere persona un carattere dinamico che veicola un senso specifico del *divenire* e quindi della *temporalità* nella «persona» – situato, in tal modo, tra una condizione pre-personale e una condizione post-personale-. Il tempo ricomponne l'iter personale non soltanto rispetto alla condizione pre-personale e post-personale, ma anche e soprattutto all'interno dell'ampia fase personale<sup>49</sup>. Le persone, così

48 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 161 [FB, 140].

49 Ivi, 176 [FB, 152]. Il tempo, dunque, compone la continuità e le differenze tra gli stadi dell'essere umano nelle sue fasi personali e non-personali: il *dormiente* è un corpo in cui si incarnano le funzioni di una persona in termini di potenzialità attive, semplicemente in condizioni di sospensione.

come gli esseri umani in genere, sono entità spaziotemporali che definiscono se stesse in dinamiche spesso contraddittorie e discontinue tenute insieme da una continuità funzionale. Gli esseri umani non personali, in quanto entità spaziotemporali, non condividono con le persone la condizione di continuità funzionale: nel loro status essi si caratterizzano per condizioni anteriori o posteriori alla funzionalità personale, quindi rispetto alla loro condizione non può essere applicata la prassi di una continuità funzionale che riconetterebbe temporalmente le sospensioni funzionali (come il sonno). Nella dialettica tra enti personali ed enti non personali, il tempo funziona nella doppia misura della connessione o della separazione di status: la continuità temporale garantisce alle persone la permanenza del riconoscimento delle loro funzionalità. La temporalità riveste, in forme diverse, un ruolo strutturale nel configurare i parametri del concetto di persona nella riflessione di Engelhardt: le persone sono identità che si *individualizzano* nel tempo e non sono pensabili al di fuori di esso, la società in cui si incontrano gli *stranieri morali* è una società temporalmente definita. Il tempo descrive la persona nel suo divenire nello spazio della propria corporeità, separandola dagli enti non personali proprio in virtù di uno sviluppo ontogenetico funzionale che colloca temporalmente *prima* o *dopo* alcune entità rispetto alla condizione di persone *tout court*.

5. Il divario che separa le persone dalle non persone<sup>50</sup> si determina funzionalmente nel tempo, che custodisce le dinamiche dell'ontogenesi. La definizione funzionale e spaziotemporale delle persone e delle non persone permette di interpretare le differenze di status nella loro continuità interna e nella loro possibile discontinuità, nel passaggio da uno status all'altro; le persone non sono sempre state tali e non lo saranno per sempre, le non persone potrebbero un giorno diventare funzionalmente delle persone o potrebbero essere state persone in una fase antecedente alla loro attuale condizione. Le interconnessioni temporali, giustificando in una certa misura la *considerazione sociale* di persona per entità non personali, veicolano modelli culturali eterogenei rispetto alla grammatica antropologica *minima* di una visione funzionale «laica». Il modello antropologico delle funzionalità *morali* proposto da Engelhardt sembrerebbe strutturalmente distante da un'idea di *funzionalità prospettica* o *empatica* contenuta nel modello della *considerazione sociale*. In realtà, questa distanza è ridimensionata dalla conseguenza principale dell'antropologia *minima* engelhardtiana: l'autorità morale, di cui le persone *in senso stretto* rappresentano – in virtù delle loro capacità funzio-

50 Cfr. G. SAVAGNONE, *La metamorfosi della persona. Il soggetto umano e non umano in bioetica*, Torino, 2004; AA. VV. *Persona, natura, corporeità*, Parma, 2008.

nali- il fondamento, legittima scelte e accordi che possono prevedere valori e visioni specifiche che comprendono l'idea di una *considerazione sociale* di entità non personali. «Così nella morale laica generale vengono trattati come se fossero persone sia gli infanti sia gli individui colpiti da demenza senile grave, anche se in senso stretto non lo sono»<sup>51</sup>. È, quindi, nell'autorità morale delle persone che si definisce la capacità di *considerare gli altri* delle persone, anche se privi delle capacità che li renderebbero *agenti morali*: il modo in cui le persone *in senso stretto* vedono gli altri individui non persone ridefinisce l'assenza di status funzionale conferendo valore di persone a soggetti collocati in termini di capacità in un *prima*, un *dopo* o un *mai*. La capacità di vedere, interpretare e valutare tipica delle persone *in senso stretto* ridescrive il panorama sociale sulla base di modelli plurimi: se le persone sono il centro di una società laica pluralistica e se esse sono il fondamento di un'autorità morale, esse sono in grado di definire parametri e valori rispetto a cui percepire e trattare entità che non sono in grado di essere *agenti morali*, prive dunque delle capacità di autocoscienza, razionalità e libertà di scelta, entità umane e non umane funzionalmente *non personali*. La posizione di Engelhardt su questo punto è chiara: il valore, la considerazione e il rispetto sociale e personale *concesso* alle entità non personali sono espressione esclusiva della centralità e autorità delle persone che, in quanto *agenti morali*, hanno la capacità e l'autorità di conferire senso e valore e quindi di imporre parametri di rispetto e responsabilità per entità non personali. Tali individui, essendo privi delle capacità *minime* per potersi definire autonomi e personali, vivono di valore *accordato* e considerazione *riflessa*, godono – o possono godere – di uno status sociale fondato sull'autorità morale delle persone. L'empatia, la simpatia, la difesa della fragilità della vita umana in condizioni pre-personali o post-personali possono rappresentare virtù specifiche all'interno della società degli *stranieri morali* e delle comunità degli *amici morali* e possono ampiamente legittimare una precisa considerazione di entità non personali: le persone, come agenti morali, legittimano con la propria autorità la perpetuazione, il consolidamento e il rispetto di virtù in cui essi si riconoscono e che possono comportare l'ampliamento del concetto e della considerazione di persona ad entità affini per ragioni biologiche e affettive. L'estensione della considerazione di persone ad individui sprovvisti delle capacità minime per esserlo semplifica l'interrogativo relativo al punto d'inizio e di conclusione della vita personale all'interno della vita biologica: estendere il concetto di persona significa dilatare i parametri *minimi* utilizzando categorie alternative (come appunto l'idea di *considerazione sociale*)

51 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 258 [FB, 240].



che integrano stadi differenti della vita biologica con la centralità esistenziale caratterizzata dalla funzionalità della vita personale. Una tale dilatazione può comportare una relativa coincidenza dei diritti fondamentali delle persone e di individualità non personali che quindi avranno diritto ad essere rispettate e, essendo in condizione di particolare fragilità, ad essere protette; protezione e rispetto risultano, quindi, coerenti con la propensione alla crescita di entità che diventeranno persone o alla difesa di entità che sono state o non saranno mai persone *tout court* da parte delle persone stesse. Le istanze che veicolano le visioni morali sostanziali coerenti con un modello di *considerazione sociale di persona* per individui che non sono persone in senso stretto non cancellano le differenze strutturali e funzionali: il possesso di un'identità autocosciente equivale alla consapevole ed autonoma gestione della propria *individualizzazione* in assenza della quale l'individuo, pur possedendo caratteri di specie affini e dotato di un bagaglio biologico sostanzialmente riconducibile a quello delle persone, è escluso dalla dimensione decisionale che separa gli *agenti morali* da entità prive di questo status.

L'appartenenza alla specie umana rappresenta la premessa strutturale per la ramificazione di intersezioni relazionali di cui la società costituisce il risultato e lo scenario spazio-temporale: all'interno della società, la vita biologica umana prende, in alcuni individui, la forma della vita personale senza strappare il legame con una narrazione ontogenetica ancestrale che rende i legami biologici, le affinità sociali e i costrutti empatici elementi essenziali del tessuto esistenziale delle persone *in senso stretto*. L'assenza di funzioni specifiche, nelle persone *in senso sociale*, presuppone un'assenza di doveri tipici delle persone *in senso stretto*: il tema dell'imputabilità, della responsabilità, della lode e del biasimo si riflette su questa categorizzazione individuale soltanto nella forma dei diritti e della protezione. Rispettare queste categorie è il corollario di una serie di articolazioni relazionali che arricchiscono l'universo sociale degli agenti morali. Naturalmente, la considerazione delle persone *in senso sociale* sarà soggetta non soltanto alla percezione dei prospetti temporali (prima, dopo, mai), ma alle specifiche scelte che gli aggregati sociali o comunitari all'interno dei quali *stranieri* e *amici morali* realizzano accordi e negoziazioni valutative<sup>52</sup>.

A ciò va aggiunta una forma di *appartenenza* che lega persona ed entità non personale:

---

52 Ivi, 275. Cfr. H. T. ENGELHARDT jr., *Viability and the use of the fetus*, in AA. VV. *Abortion and the status of the fetus*, Dordrecht, 1983.

in termini morali laici, sperma, ovuli, zigoti e feti prodotti dalla persona le appartengono quasi allo stesso titolo primordiale in cui le appartiene il suo corpo. Sono estensione e frutto del suo corpo. Potrà quindi disporne fino a quando essi stessi non prenderanno possesso di sé come entità consapevoli, fino a quando non verrà riconosciuto loro uno status speciale nella comunità, fino a quando chi li ha prodotti non avrà trasferito ad altri i propri diritti su di essi o fino a quando non diventeranno persone<sup>53</sup>.

In tal modo, uno zigote o un feto potranno essere oggetto di considerazioni sostanzialmente differenti in base alle condizioni, alle aspettative e ai sentimenti delle persone che esprimono tale valutazione e che rappresentano i referenti relazionali di tali individui. Engelhardt non sembra segnare un discrimine netto tra vita pre-personale pre-natale e post-natale: la questione viene, in ogni caso, definita all'interno dei parametri della considerazione che le persone in senso stretto possono avere. Discorso analogo va fatto, ad esempio, per gli individui affetti da demenza senile che, *sono stati persone* in senso stretto, hanno rivestito un ruolo centrale come agenti morali e hanno intrecciato legami consapevoli con altri agenti morali<sup>54</sup>.

Giustificare e legittimare, in termini di prassi sociale, la consuetudine di considerare socialmente persone entità non personali non ridimensiona in alcun modo la centralità delle persone: essa ne esprime, secondo Engelhardt, semplicemente le attitudini e i meccanismi di strutturazione sociale. La società degli *stranieri morali* è la società delle considerazioni eterogenee, delle differenze valutative e delle molteplici visioni del mondo che veicolano interessi e sentimenti profondamente diversi e quindi modelli di considerazione sociale spesso conflittuali, contraddittori e incompatibili. Le persone si definiscono in identità mutevoli, si percepiscono, oltre il loro carattere funzionale, in contesti soggetti a variazioni continue. Il carattere dinamico delle società degli stranieri morali e delle

---

53 Ivi, 277 [FB, 256].

54 Allo stesso modo, gli individui in coma irreversibile, incarnano nei meccanismi di considerazione sociale che li caratterizzano un bagaglio di memorie che li legano alla loro condizione precedente, di persone autocoscienti, razionali e libere: il sopravvenire della condizione di coma ha azzerato il loro status, spesso in maniera improvvisa e non progressiva, facendo sì che la memoria e i legami che intrattenevano con altre persone restassero ancora vivi nella forma del loro status personale precedente. Anche in questo caso le persone si collocano in un *dopo* che si situa oltre lo status delle persone *tour court* nell'ontogenesi e che si carica di sentimenti e convinzioni che risentono dei legami che tali individui instaurarono con altri individui quando erano ancora nella condizione di negoziare i loro rapporti come *agenti morali*.

identità dei suoi abitanti rimanda al senso della temporalità che attraversa il concetto engelhardtiano di persona, nella sua accezione ristretta e *allargata*; la struttura funzionale della persona ha un suo sviluppo che attraversa i confini del *prima* e del *dopo* e conferisce alla società la sua articolazione specifica.