

Cagliari/Napoli Per Vanna

Etica e storia

Uno degli aspetti caratterizzanti dell'etica contemporanea è certamente costituito dalla mancanza di stabili formazioni etiche a cui far riferimento nella estrema mobilità, flessibilità e complessità della vita individuale e sociale. In apertura della voce *Etica* da lui redatta nel 1977 per l'*Enciclopedia del Novecento*, Pietro Piovani osservava che «il Novecento è, caratteristicamente, tempo di negazioni, problematizzazioni, ripensamenti, rinnegamenti»¹. In particolare l'etica novecentesca appare pervasa da questa «atmosfera» di estrema «problematicità» e «irrequietudine»² e caratterizzata essenzialmente dalla pluralità e diversità dei sistemi di norme e valori, dalla convinzione della loro relatività. Questa situazione è certamente connessa con le radici stesse della modernità, ma è divenuta sempre più netta nel tempo della postmodernità. Con l'espandersi della globalizzazione nei suoi risvolti economici e di incroci e impatti culturali – con il pervasivo installarsi delle tecnologie in tutte le pieghe della nostra esistenza, declinandone nuovi modi, nuovi stili di vita, tendenzialmente omogenei e ripetitivi, e al tempo stesso nuove potenzialità fino alle soglie del post-umano – la situazione di *insecuritas* si è sempre più accentuata e con essa si è accresciuta, nel bene e nel male, “l'ansia per l'uomo”, per il suo presente e il suo futuro. Ci si è inoltrati nell'epoca del nichilismo, un'epoca in cui sembra profilarsi una consapevole rinuncia ad ogni prospettiva di etica universale. Come ha ricordato Apel, da più parti si ascoltano «voci [che] invitano ad attenersi ciascuno

¹ P. PIOVANI, *Etica*, Estratto dal volume II dell'*Enciclopedia del Novecento*, Ist. dell'Enc. It., Roma 1977, p. 1. (con il titolo *L'etica del Novecento*, in P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Morano, Napoli 1989, p. 119).

² *Ibid.* .

alle consuetudini della propria morale tradizionale». Senonché proprio le conseguenze dello sviluppo tecnologico ed economico, con la loro portata planetaria, rendono indispensabile, come lo stesso Apel afferma, «una “bussola” etica per l’intera umanità»³. Con il prevalere di una mentalità scettica, nichilistica - scrive Christoph Jermann⁴ - si rischia di generare “un vuoto di valori” che mina alla base la convivenza in uno Stato di diritto e “minaccia di rompere l’ultima resistenza dei legami del senso comune improntato cristianamente, che finora ha impedito, o almeno ostacolato, il manifestarsi degli effetti pratici conseguenti al diffuso relativismo dei valori”. Jermann che scrive agli inizi degli anni novanta ritiene che ancora la maggioranza del mondo occidentale possiede un senso comune improntato ai valori umanitari e comunitari del cristianesimo in grado di opporsi al dilagare del relativismo individualistico. Ora non c’è dubbio che nel fine secolo e nell’inizio del nuovo millennio si sia andati molto avanti nella penetrazione del nichilismo e del relativismo e nell’affermarsi di una mentalità sempre meno rivolta all’interesse generale e al bene comune e sempre più rivolta all’affermazione di interessi particolaristici e singolaristici. Quindi la sua richiesta di “corroborare in maniera argomentativa quel senso comune che si tiene saldo a interessi umani generali e assicura così una certa tenuta della comunità”⁵ ha assunto una valenza molto più forte e urgente: lo “spirito dell’epoca” mette sempre più a repentaglio la vita dialettica della comunità, spezzando sempre più il legame tra individuale e universale. Questo legame richiesto di libertà, come autonomia individuale, e comunità non può essere assicurato da una fondazione ideologico-dogmatica, ma neppure da una fondazione ad opera della “razionalità ‘strumentale’ che consegue una coerenza solo relativa, in quanto ci indica solo i mezzi

³ K.-O. APEL, *Il concetto della corresponsabilità primordiale quale presupposto di una macroetica planetaria*, in AA.VV. *Filosofi tedeschi a confronto*, a cura di M. Mori, Il Mulino, Bologna 2003, p. 42.

⁴ *Dalla teoria alla prassi? Ricerche sul fondamento della filosofia politica di Platone*. Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 13-15 :

⁵ *ivi*, p. 17

necessari per raggiungere determinati fini, senza mai dirci quali sono i fini giusti”⁶. Ma non ci si può neppure affidare al sentimento per cogliere valori e contenuti assoluti, ad “un nuovo incantamento irrazionalistico del mondo” con conseguenze che vanno in direzione di fanatismi o fondamentalismi, con l’inevitabile distruzione di una comunità umana: divisioni, scontri, tra i popoli, tra le culture, in nome della difesa dell’identità, della verità assoluta della propria religione, della propria etica, del proprio modello di società e di cultura.

Di fronte ad una situazione di indifferenza o opacità morale, di incertezza di valori, tanto personali quanto sociali, il pensiero morale non può limitarsi a rispecchiarla; come giustamente afferma Iris Murdoch, “la filosofia morale non può evitare di assumere una posizione, e i filosofi che pretendono di essere neutrali, non fanno altro che assumerla di nascosto”⁷. La filosofia morale non può limitarsi solo a descrivere le condotte umane secondo il senso comune, o secondo parametri statistici, ma deve “raccomandare un ideale”, che abbia valore, deve chiedersi – scrive ancora la Murdoch – “come possiamo renderci migliori”.⁸ Questo significa, a mio avviso, che la filosofia morale deve assecondare o promuovere l’esigenza di riproporre la questione di una fondazione razionale dell’etica, ovvero della ricerca di una «normatività del logos», sia pure di un logos certamente non autosufficiente, ma rimesso all’essere e alla vita. Ritorna cioè in primo piano la convinzione che l’azione dell’uomo, per essere e qualificarsi come tale – azione all’altezza della dignità dell’uomo – esige una norma, una misura, una *ratio* dell’atto.

A questa esigenza opportunamente richiamava Pietro Piovani già nel suo libro del 1949 *Normatività e società*, ricordando che l’atto morale, per compiersi, non può non riferirsi ad un termine diverso dall’atto stesso, ad un termine non soggettivistico e volutaristico, e proprio perciò in grado di essere «norma di tutte le volontà che vogliono gli innumerevoli pensieri

⁶ Ivi, p. 18

⁷ I. Murdoch, *La sovranità del bene*, pp.135-136.

⁸ Ivi, p. 136

e le innumerevoli azioni»⁹. E questa esigenza si ripropone “nel tempo di una piena secolarizzazione e naturalizzazione dell’etica”, anche quando si ritiene, come è stato autorevolmente sostenuto da Eugenio Lecaldano, che “la riflessione sulla morale non potrà non fare un passo indietro” e “dovrà limitarsi ad affiancare le persone nel processo di realizzazione della consapevolezza di essere individui moralmente responsabili»¹⁰: infatti, anche ammesso che questo sia il destino dell’etica, la consapevolezza di essere *moralmente responsabili* comporta pur sempre che si dica in che cosa consista la moralità per cui gli individui non solo sono *responsabili*, ma lo sono *moralmente*; insomma, anche in questo caso, una qualche sia pur debole fondazione della dimensione morale appare inaggirabile. Ed in effetti anche l’utilitarismo, che si presenta come una teoria certamente adeguata al processo di secolarizzazione e naturalizzazione dell’etica che caratterizza la modernità e ancor più la postmodernità – abbandonato il *piacere* come criterio dell’utilità dell’azione in favore della *preferenza* – ritiene, come ha messo in rilievo Carlo Augusto Viano, che il criterio per formulare giudizi di valore morale sia quello di «tener conto non tanto delle preferenze *personali*, quanto delle preferenze *estese*»¹¹. Un criterio, che implica «la fattibilità di confronti interpersonali» ed esige che si prendano in considerazione non solo le preferenze effettive proprie, ma anche le preferenze effettive degli altri: secondo un’affermazione paradigmatica di Harrod ripresa da Viano, «gli atti sono moralmente significativi quando toccano i fini degli altri e sono moralmente buoni quando promuovono quei fini»¹². Con un richiamo all’etica kantiana la posizione di Harrod esposta da Viano tendeva a correggere il calcolo utilitaristico con il principio della generalizzazione. «Percorrendo un lungo giro e con strumenti concettuali compositi e complessi – osserva Viano – l’utilitarismo finiva con il configurarsi come una teoria

⁹ Cfr. P. PIOVANI, *Normatività e società*, Jovene, Napoli 1949, pp.2-3.

¹⁰ Cfr. E. Lecaldano, *Un’etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma –Bari 2006, p.56

¹¹ Cfr. C.A. Viano, *L’utilitarismo*, in *Teorie etiche contemporanee*, cit., p.48

¹² Ivi, p. 49.

dell'interesse generale all'interno di un quadro normativo offerto dalla moralità corrente»¹³. Ma riguardo a questo aspetto teorico centrale, l'utilitarismo – scrive ancora Viano – ha dovuto rilevare che «ricavare un'idea del benessere collettivo dalle preferenze individuali non è possibile, a meno che non si parta da un'immagine di società imbottita di valori tradizionali diffusi e uniformi o non ci si collochi nel kantiano 'regno dei fini'»¹⁴. Altrettanto ha dovuto constatare, «che morale e felicità non coincidono né si respingono, ma hanno rapporti ambigui; che giustizia ed efficienza o senso del rischio spesso sono contrapposti»¹⁵. Ed è significativa la conclusione di Viano che fa riferimento alla “via kantiana” da cui potrebbero venire «confortevoli indicazioni normative», anche se egli vorrebbe che si trovassero anche altre vie, differenti dal “ritorno a Kant”: «E' probabile – scrive Viano - che la via kantiana permetta di semplificare le cose e di dare confortevoli indicazioni normative. Ma non è detto che il ritorno a Kant e alle regole semplici della scolastica trascendentale siano proprio sempre l'unica cosa che i filosofi hanno imparato a fare quando i conti diventano un po' complicati»¹⁶.

Personalmente credo che la via kantiana, cioè la via della fondazione trascendentale della universalizzazione dei principi soggettivi dell'agire sia ancora la più valida e convincente, e sia qualcosa di più di una “semplificazione”. Peraltro, sul piano fenomenologico, la stessa vissuta esperienza morale ci insegna che non si può fare a meno del principio dell'universalizzazione, del suo essere avvertito come dovere, che sentiamo come un inevitabile contraccolpo quando ci chiudiamo nel cerchio del nostro Sé, del nostro Io, del nostro egoismo. E' un sentire che è insito nella stessa costituzione del soggetto esistente, che sa, con Pascal, «di essere fra il tutto e il niente [...], di essere infinito e

¹³ Ivi, p. 53.

¹⁴ Ivi, p.58

¹⁵ Ibidem

¹⁶ Ibidem.

finito»¹⁷. Da un lato il soggetto esistente è limitato, finito, condizionato dal fatto stesso di esistere come *questo* soggetto che pensa, vuole e sente in una determinata situazione. Dall'altro lato l'io esistente è «una realtà che si riconosce diversa dalla sua particolarità immediata, è più del suo volere immediatamente volente, è più del suo pensiero immediatamente pensante»¹⁸: è quell'aspirazione all'universale, che costituisce il fondamento del processo di oggettivazione e storicizzazione in cui gli individui si compiono, facendosi personalità. E' giusto, perciò, salvaguardare insieme con l'individualità dell'uomo – bisognosa, certo, d'essere difesa di fronte alle tragiche esperienze totalitarie novecentesche – anche l'elemento comune, universalmente umano, e insieme con l'individualità e la spontaneità – o anche l'irripetibilità – dell'azione l'indispensabile riferimento ad un criterio oggettivo di valutazione, ad una norma trascendente, che ne assicuri la universale validità.

Certo, si tratta sempre di una norma, di una *ratio*, che non è se non vive e opera negli individui, nei singoli soggetti empirici agenti e pensanti. Per riprendere una efficace formulazione di Piovani, di ispirazione rosminiana, si può dire che la norma rivela «una presenza metafisica nella natura umana»¹⁹, rivela nell'essere finito, fattuale, dell'uomo la presenza dell'Essere infinito, per l'essere finito dell'uomo, un «altrimenti che essere», un dover-essere: la norma indica ciò che non è, ma deve essere, un termine ideale dell'agire, un essere ideale cui deve aspirare e tendere l'essere fenomenico, l'esistente.

Il forte richiamo all'esistenza individuale, alla storicità e alla situazione, che scaturiscono dalla riflessione novecentesca, non comporta la rinuncia alla normatività e al disciplinamento come caratteri fondamentali della dimensione etica, né alla possibilità di costruire un'etica dotata di un senso forte della normatività pur nel rispetto della libertà individuale, che è libertà di scelta critica, di riflessione e di azione, di apertura al nuovo e al possibile, in

¹⁷ P. PIOVANI, *Orizzonti cosmici e orizzonti morali*, in «Ethica», I, 1962, n.3, p.202

¹⁸ P. PIOVANI, *Linee di una filosofia del diritto* (1958), Cedam, Padova 1968(3 ed.), p.201

¹⁹ P. PIOVANI, *Normatività e società*, p.18

costante riferimento all'alterità con la quale gli esistenti, per la loro costituzionale contingenza, si confrontano nel divenire storico dei processi dell'«esperienza comune». E può non essere privo di rilevanza, al riguardo, sottolineare come il termine «comune» debba qui essere inteso nella completa gamma dei suoi significati, legati al valore del vivere sociale quotidiano dell'individualità eticamente impegnata che, intenzionalmente, non distingue la ricerca del bene personale da quella del bene comune. L'impegno etico si rivela nell'intenzione di scoprire l'«ordine ideale» nella concretezza dell'azione, vale a dire la norma che costringe l'azione all'«essenziale», al riconoscimento e all'accettazione della finitezza dell'individuo e all'esigenza di redimere la volontà dalla intrinseca spinta particolaristica, dal male radicale della chiusura singularistica del soggetto, incapace di attuare la sua tensione all'universale.

La «presenza metafisica» della norma rende possibile la *storicità* dell'esistere umano: il trascendimento di ciò che è verso ciò che non è ancora, verso il *novum* che deve accadere. Senza l'inesauribile scarto tra il fatto e la norma, tra il reale e l'ideale, tra l'individuale e l'universale non vi sarebbe spazio per l'agire libero e responsabile, per l'agire secondo idee, progetti, fini, in breve non vi sarebbe spazio per la *storia*. E su tale scarto si fonda parimenti il *diritto* come sistema di norme particolari rivolto nella pluralità delle sue configurazioni storico-positive a mediare, a unificare, di volta in volta in forme diverse, il relativo l'assoluto, il singolare e l'universale. Soltanto nella dimensione storica, nella relazione con l'altro e con gli altri, nel lavoro e nel reciproco riconoscimento e rispetto, è possibile per il soggetto provarsi, affermarsi, realizzarsi come soggetto attivo e pensante, soggetto di decisioni, di conoscenze, di azioni di cui è e si sente responsabile.

Proprio perché fondato su un originario atto di libertà il «collaudo» dell'individualità nella storia è sempre esposto allo scacco, è sempre minacciato dall'incombere del male: il quale consiste appunto nel contraddire l'apriorica disposizione alla

universalizzazione, l'esistenza come coesistenza, nel voler, quindi, riaffermare ostinatamente e a ogni costo la propria immediata singolarità, fino a negare la libertà degli altri e a colpire gli altri nei loro beni. In quanto consapevole della possibilità del male, il pensiero storico-esistenziale – come è stato sottolineato da Piovani, nella conclusione di *Conoscenza storica e coscienza morale* – non è «esaltazione dell'anomia, ma [...] ricerca di una norma che non soffochi l'universalità di ogni individuale, bensì la ratifichi, facendo testimonianza della presenza nell'individualità realizzantesi della tensionalità ultra-particolaristica»²⁰.

Da questo punto di vista, se si ammette la costante dell'aspirazione all'universale, dell'esigenza della norma e della posizione del valore, si può anche sostenere che il riconoscimento della pluralità delle norme e dei valori, del «relativismo» o del «prospettivismo», non comporti la fine dei valori e dei sistemi normativi, ma si limiti a sancirne la storicità, il loro nascere e verificarsi e collaudarsi nella storia. In questo senso si può affermare con Dilthey: «la storia è essa medesima la forza produttiva delle determinazioni di valore, degli ideali, degli scopi, in base a cui viene determinato il significato di uomini e di avvenimenti»²¹. Ancor più con Mannheim si può osservare che «il relazionismo non significa che manchino criteri di verità nella discussione» o criteri di valutazione nell'agire²². Tuttavia mi sembra che anche muovendo da questa prospettiva, quando si perviene all'inevitabile comparazione tra le molteplici prospettive (di sistemi di norme e valori, di epoche, di culture), non si possa evitare di riproporre la questione di una fondazione razionale dell'etica, del riconoscimento, cioè, di norme, criteri o misure universali e intersoggettive della valutazione e dell'azione.

²⁰ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli 1966, p.237 (lo scritto citato dà il titolo al volume che raccoglie anche altri saggi)

²¹ W. DILTHEY, *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*: II. *La conoscenza della connessione storica universale*, trad.it., in W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1954, p.382.

²² Cfr. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, trad.it. di A. Cantucci, Il Mulino, Bologna 1974, pp.305-06.

A questo riguardo, nell'ambito della tradizione storicistica, la ricerca di Ernst Troeltsch, volta a delineare una destinazione morale e religiosa del *Historismus* appare particolarmente significativa. Ricollegandosi al pensiero morale di Kant e a quello etico-religioso di Schleiermacher, ma avvicinandosi al tempo stesso alla psicologia descrittiva e alla fenomenologia, Troeltsch afferma che nell'indagine sull'etica si deve muovere dall'«osservazione dell'ambito fenomenico dell'etico», per risalire poi ai suoi tratti comuni ed essenziali, alle sue condizioni di possibilità. Ora, tanto l'analisi della coscienza morale, quanto la riflessione sulle forme storiche della morale e sulle teorie etiche mostrano come condizioni di possibilità e aspetti essenziali e costitutivi dell'esperienza morale il *dovere*, ovvero l'elemento normativo, e *lo scopo*, ovvero l'elemento teleologico: elementi che entrano spesso in collisione tra loro come mostra anche la storia del pensiero morale moderno, ma che in realtà sono strettamente correlati²³. Certo – come Troeltsch pone in rilievo specialmente nel saggio del 1902 *Grundprobleme der Ethik*, che prende spunto da un confronto critico con l'*Ethik* di Wilhelm Herrmann – l'«essenza dell' etico è [...] l'intenzione morale» e l'agire conformemente al dovere interiormente percepito²⁴. Tuttavia si deve riconoscere che il dovere non potrebbe agire sulla volontà individuale senza avere anche «un'adeguata forza motivazionale», se non vi fosse cioè da parte del soggetto agente «un piacere specificamente morale, il sentimento della dignità e del valore dell'etico», del suo potere di innalzare l'esistenza al di sopra del suo mero esserci naturale ed empirico. E a questo riguardo, si deve osservare che non si tratta tanto, o soltanto, di pensare al “rispetto” della legge morale, da Kant indicato come

²³ Cfr. E. TROELTSCH, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* (1893-94), in E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, vol. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, ristampa della 2.edizione 1922, Scientia Verlag, Aalen 1962, pp.250-51,254,258-59,261

²⁴ Cfr. E. TROELTSCH, *Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Hermanns Ethik* (1902), in TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, vol.II ,p.617 (trad.it.di G. Cantillo in E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Guida Editori, Napoli 1974, p.197).

“*sentimento morale*”²⁵, ma di ricordare che Kant, proprio là dove afferma che “il vero scopo dell’educazione morale” consiste nell’ accettazione del principio secondo il quale le azioni devono avvenire “non semplicemente in conformità al dovere (in conseguenza di sentimenti piacevoli), ma per il dovere”, si chiede: “Ma non v’è una parola, capace di designare, non un godimento come quello della felicità, ma una compiacenza della propria esistenza, un analogo della felicità, che deve necessariamente accompagnare la coscienza della virtù?”. E risponde positivamente alla domanda affermando che “questa parola è *contentezza di sé*”, una “contentezza” che nasce dalla “coscienza della libertà come una facoltà di seguire con intenzione predominante la legge morale”, come “*indipendenza dalle inclinazioni*, almeno come cause determinanti (...) del nostro desiderio”²⁶. Si affaccia quindi la possibilità che vi sia un “un legame naturale e necessario fra la coscienza della moralità e l’aspettazione di una felicità ad essa proporzionata”, legame che costituirebbe il “sommo bene”, fondato certamente sulla moralità inteso come “bene supremo”²⁷.

Svolgendo autonomamente le indicazioni date da Troeltsch, si può dire che l’atto morale, pur se è in primo luogo un dovere, non è però soltanto un *dovere*, ma è essenzialmente riferito a un *bene*, al termine di un desiderio razionale, che ha di mira la *perfezione* dell’essere degli enti. L’atto morale implica un giudizio riferito all’oggetto del nostro volere ed agire e un criterio di questo giudizio pratico: quindi l’esercizio della ragione pratica, “teoretico-morale”, che è la fonte di questo criterio, della legge morale che consiste nel riconoscimento del grado di essere degli enti, della loro partecipazione al bene.

Quando ci riferiamo al dovere, ci riferiamo appunto al presentarsi della legge morale alla nostra coscienza, che immediatamente si dà come dover-essere, come avvertimento

²⁵ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, rivista da E. Garin, Laterza, Bari 1955, p. 93 .

²⁶ *Ivi*, pp. 145-146.

²⁷ *Ivi*, p. 147

immediato di un obbligo, sentimento del rispetto di un'autorità interiore. Il contenuto del dovere, della legge morale, è il *bene*: è il fare il bene e evitare il male.

Accogliendo la definizione proposta da Rosmini nel solco della tradizione platonico-cristiana, si dice *bene* “ tutto ciò che in una cosa tende a dare alla medesima la pienezza dell'essere suo”, e *male*, invece, “tutto ciò che è in opposizione coll'essere della cosa, che *nega* nella cosa, che toglie via quanto le sarebbe necessario o conveniente”²⁸. Vi è dunque un criterio oggettivo, ontologico, per distinguere il bene e il male. E questo criterio nell'uomo è il vivere secondo ragione, dal momento che la ragione costituisce la perfezione del suo essere. Per Aristotele “Il sommo bene è la felicità”; ma la felicità consiste nell'attuazione dell'agire proprio, “tipico”, dell'uomo, sicchè non può consistere nel “semplice vivere [che] è comune anche alle piante”, mentre [...] quello che si cerca è qualcosa di specifico. Bisognerà dunque escludere anche la vita consistente nel nutrirsi e nel crescere ; dopo di questa viene un certo tipo di vita fatta di sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo che al bue e a tutti gli animali. Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, proprio della parte razionale”²⁹. Anche per Platone, per quanto la vita buona per l'uomo consista in una vita mista, che congiunge piacere e sapienza, la causa predominante della vita buona resta la ragione, come è detto nel Filebo 66 a-c :“Tu puoi dunque proclamare dappertutto, caro Protarco, che il piacere non è né il primo, né il secondo bene: ma che il primo è connesso con la misura, con la regola e con tutte le cose, delle quali si può assumere che siano fondate su una natura eterna”.

Vanna Gessa, in numerosi saggi e in particolare nel volume *Etica* del 2006, ha richiamato l'attenzione sull'esigenza di coniugare etica antica ed etica moderna, etica della virtù e etica del dovere. Di qui il riferimento fondamentale all'etica aristotelica, in particolare com'ella scrive, alla “esatta valutazione

²⁸ A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1990, p.80.

²⁹ *Etica nicomachea*, I, 1097 b 22 – 1098 a 4

della parte che ha la ragione nell'agire etico". Al tempo stesso ha sottolineato la differenza tra la posizione aristotelica e quella platonico-socratica, in quanto ha messo in rilievo come in Aristotele la ragione e il sapere razionale sono strettamente connessi con la concretezza dell'essere umano. Aristotele – scrive Vanna G. – “criticando l'idea platonica del bene in quanto universalità vuota, pone di contro ad essa il problema del bene umano, del bene che vale come tale nell'agire umano”. Sicché “l'identificazione di virtù e sapere, di areté e logos, che sta alla base della dottrina socratico-platonica della virtù [viene riportata da Aristotele] alle sue giuste dimensioni, in quanto [egli] mette in luce che l'elemento determinante del sapere morale dell'uomo è la orexis, l'impulso, e il suo consolidarsi in atteggiamento stabile (hexis). Il concetto di etica – fa osservare Vanna G. – porta scritto in sé fin nel nome il riferimento a questa fondazione aristotelica della areté nell'esercizio e nell'ethos”³⁰. Si tratta del concetto «di *vita umana buona*» che Vanna G. ritrova nel suo confronto con la riproposizione dell'etica aristotelica da parte di Marta Nussbaum.

Nella diversa prospettiva della moderna filosofia della coscienza il bene è un valore che si presenta nell'esperienza vissuta della coscienza con un carattere di assoluto comando, di assoluta esigenza. In questo senso il bene morale non è deducibile da altro, non ha un fondamento oltre di sé, è appunto autofondantesi e autorivelantesi: si può dire, con Romano Guardini, che è un "*Urphänomen*", un "fenomeno originario"³¹. Il bene viene percepito con assoluta evidenza³², si impone alla coscienza dell'uomo esigendo di essere adempiuto in modo assoluto; esso si rivolge non alla periferia della sua esistenza, ma proprio al suo centro, cioè alla persona che si sente chiamata a realizzarlo per essere fedele a se stessa e realizzare se stessa.³³

In quanto adempimento del dovere avvertito con sentimento di evidenza, il valore del bene è incondizionato e tuttavia nel suo

³⁰ *Etica*. File originario in mio possesso.

³¹ R. Guardini, *Etica*, cit., p. 45

³² *Ivi*, pp. 45-46

³³ *Ivi*, p.42

contenuto si determina e configura in modo diverso nelle concrete situazioni in cui si trova l'esistente³⁴. "E' (...) la situazione - scrive Guardini nel 1929 in *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung* - a dirmi che cosa sia il bene (...) Il dovere morale non è una forma vuota, ma pienezza di contenuto; non è povertà, ma ricchezza infinita (...) Il bene non è una legge morta (...) L'attività morale (...) non è soltanto adempimento di una legge (...), ma donazione di vita (...) attuazione creatrice di qualche cosa che ancora non è (...) qualche cosa di eterno e di infinito"³⁵ Ed è la percezione evidente della coscienza che coglie il contenuto particolare del bene che la persona è chiamata di volta in volta a compiere. Con ciò, tuttavia, non si intende lasciare all'arbitrio della soggettività o all'immediatezza del sentimento la determinazione del bene. Una via per ovviare a questa possibilità è segnata dalla definizione del bene come l'intuizione della verità o dell'essenza dell'ente o del rapporto o della situazione in quanto diventa oggetto e compito dell'agire della persona. "Il bene morale - scrive Guardini - è il giusto, quale risulta di volta in volta dall'essenza dell'ente"³⁶.

Nel concetto di "giustizia" conoscenza ed azione si unificano e l'etica mostra il suo fondamento ontologico. E' questa la via che si lascia intravedere se si immette la problematica metafisica nel trascendentalismo kantiano, la via di una rinnovata fondazione ontologica – in questo senso oggettiva – della legge morale e dei valori e beni morali, che è anche la via di una riconsiderazione dell'etica giusnaturalistica: della fondazione, cioè, della legge morale nella natura umana, in quanto costitutiva del suo essere razionale. Essa si riconduce alla legge del riconoscimento dell'essere, della natura propria di ogni ente, che deve essere assolutamente rispettata.

E' qui chiaramente delineata la *razionalità dell'agire morale*, sia perché esso si riferisce ad un principio, ad una norma

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 47-48 ; 50.

³⁵ (trad. it. di G. Delugan , revisione di G.Colombi, con il titolo: *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 20-21)

³⁶ R.Guardini, *Etica*, cit., p.50

fondamentale insita nella ragione stessa dell'uomo, che è la legge naturale, l'idea di giustizia, sia perché esso consegue dalla conoscenza degli enti e del loro ordinamento nell'essere, in quanto questa conoscenza è la condizione necessaria per applicare l'idea di giustizia.

Come ha osservato acutamente Rosmini, nel "giudicare rettamente" le cose, nel "riconoscere le cose come sono nella nostra apprensione, senza accrescerne o sminuirne volontariamente la bontà, l'eccellenza e la dignità"³⁷, consiste appunto l'atto di giustizia fondante l'agire moralmente buono. Il riconoscere implica una valutazione, un giudizio, da cui scaturisce l'assenso della volontà "alla cognizione prima della cosa"³⁸.

In un senso analogo si muove l'affermazione di Guardini secondo cui "Chi vuole davvero vedere riconosce che le cose hanno una verità, o, per esprimerci con più esattezza, un'essenza".

³⁹ E questa conoscenza della verità dell'ente ha già in sé una incidenza pratica, un significato morale, svincolando l'uomo dall'egoistica attenzione a se stesso: "Conoscere significa [...] vedere e comprendere quel che l'ente è in se stesso, al di là di tutte le funzioni, i vantaggi, i danni che può avere per me. Conoscere significa fare un passo nell'aperto, nello spazio di ciò che è valido in se stesso - vale a dire, nella verità"⁴⁰.

Di fronte al concetto della verità come costruzione, produzione e dominio, di fronte alla confluenza tra conoscenza e tecnica, Guardini difende qui un atteggiamento di rispetto e accoglimento dell'ente, un lasciarsi investire dalla luminosità dell'ente, e insieme averlo a disposizione davanti a sé assumendosene la responsabilità: "L'ente è di fronte a me, con il significato che contiene ed è a mia disposizione; anch'io sono qui, disposto a riconoscere il senso dell'ente, ad avvertirne i valori e

³⁷ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol.I, in *Opere dell'abate Antonio Rosmini-Serbati Roveretano*, vol. XIII, C. Batelli e comp., Napoli 1844, p.51

³⁸ Cfr. A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, in *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, ed.naz., vol.23, *Filosofia della morale I (Principi della scienza morale)*, a cura di Umberto Muratore, Città Nuova Ed., Roma, p.135.

³⁹ R. Guardini, *Etica*, cit., p. 51.

⁴⁰ *Ivi*, p.152

libero di disporre di esso. (...) l'uomo deve decidere se accettare o rifiutare l'ente (...) Essere uomini significa appunto essere responsabili del mondo"⁴¹. Nella verità come intuizione dell'essenza dell'ente consiste il valore morale, il bene, che viene così salvaguardato nella sua oggettività e universalità. Ed è qui che si apre il varco dall'etica alla religione, perché è solo nell'esperienza religiosa che il bene si presenta nel suo vero contenuto che è l'infinito, l'assoluto. Il bene è Dio stesso, è "la santità divina" che "vuole fare il suo ingresso nel mondo e per questo incalza l'interiorità dell'uomo, perché le faccia spazio ed eriga nel mondo il suo regno"⁴². Il criterio dell'atteggiamento morale consiste appunto nel guardare alla realtà come "ad un'immensa distesa di esseri" - per riprendere una suggestiva immagine di Capograssi. "Di fronte alla santità della creazione e alla infinita tendenza affettuosa dell'essere- scrive Capograssi - non c'è che da lasciarsi vivere non c'è che da riconoscere, cioè amare, la ricchezza inesauribile e amica che compone il concreto"⁴³. Ma il concreto si compone non solo di enti che mi stanno di fronte come oggetti, come cose, ma al tempo stesso si compone di altri soggetti. Anzi, come afferma Fichte nel *Sistema della dottrina morale*, "il primo stato, e per così dire la radice della mia individualità non è determinata dalla mia libertà, ma dal mio rapporto con un altro essere razionale"⁴⁴. Infatti il soggetto può trovarsi solo come oggetto, non come soggetto libero, sicché dev'essere sollecitato ad essere libero, a sapersi come soggetto libero, e in quanto si sente spinto all'autodeterminazione, sollecitato ad essere libero, il soggetto non può non ritenere che ciò che lo sollecita, gli dà l'urto che lo spinge ad essere libero, è un altro soggetto, che ha già dovuto aver sperimentato la libertà e ne ha quindi l'idea. Questo significa che l'uomo in quanto

⁴¹ *Ivi*, pp.53-54

⁴² Cfr. *ivi*, p.66. Si veda anche : R. Guardini, *La coscienza*, cit., pp.37-38

⁴³ G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in G. Capograssi, *Opere*, IV, Giuffrè, Milano 1959, p.325.

⁴⁴ J.G.Fichte, *Il sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad.it.a cura di R. Cantoni, Sansoni, Firenze 1957, p. 257

soggetto razionale libero “diventa un uomo solo tra uomini”, dev’essere, cioè, educato a divenire uomo, e, afferma Fichte, l’educazione consiste proprio nell’ “esortazione alla libera attività spontanea”⁴⁵. Si può affermare quindi che nasce da questo originario fondamento comunitario, intersoggettivo, del soggetto – che affonda le radici della propria umanità nell’educazione, cioè nell’invito alla libertà, a costituirsi come soggetto libero, svincolandosi dalla dipendenza dall’elemento sensibile, dalla sfera delle inclinazioni, degli impulsi – il dovere, la legge morale, che mi impone di rispettare la libertà dell’altro, che è condizione della mia stessa libertà.

Con la messa in luce del fondamento intersoggettivo del soggetto si è aperta una via di fondazione della morale come superamento dell’“egoismo” e deduzione del pluralismo a cui Kant accenna nell’*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. La salvezza del fine comunitario⁴⁶ e insieme la salvezza della libertà e del valore del soggetto nella sua individualità hanno un aggancio trascendentale e critico-ontologico nella partecipazione ad una comune natura razionale che è in se stessa originariamente plurale e sociale. Ripensando nel suo insieme l’esperienza filosofica di Fichte fin nelle sue pieghe religiosamente orientate, in *Filosofia morale* – anzi nella sua pagina conclusiva – Aldo Masullo identifica lo slancio dell’*altruismo* con la *libertà etica*: “il *vincolo* comunitario in me, nato uomo sol perché altri mi hanno coinvolto nella loro umanità, anzi vivente da uomo sol perché in comunicazione con altri uomini”. Dal *vincolo* comunitario nascono sia l’obbligazione morale, il dovere di rispettare l’altro che la “voce della coscienza” ci impone, sia l’amore che è l’originaria relazione in cui l’io si origina contestualmente a un tu, alla cui “chiamata” risponde⁴⁷.

⁴⁵ *Ivi*, pp.35-36

⁴⁶ *Ivi*, p.292 afferma Fichte: “non noi stessi costituiamo il nostro fine ultimo, ma tutti siamo il fine ultimo”

⁴⁷ A. Masullo, *Filosofia morale*, cit., p.140. In un testo del 1963, *Lezioni sull’intersoggettività*, nato dal corso di lezioni di Filosofia morale del 1962-63, Aldo Masullo prende le mosse proprio dalla consapevolezza che la scoperta moderna del primato della coscienza nelle sue estreme conseguenze può portare il soggetto di fronte

Un'etica che fa appello al “fondamento nascosto” della comunità originaria riapre la possibilità di progettare significati e valori che non perdano di vista l'autonomia e il valore infinito dell'esserci proprio di ogni soggetto, di ogni esistente, al fine di istituire una società di *soggetti liberi* e rispettosi della libertà di tutti, riconosciuti come *altri soggetti* – una società concepita come inter-soggettività, fondata non sulla equivalenza dei soggetti o sulla loro identità, ma, per riprendere una suggestiva espressione di Capograssi, su una “dissimiglianza fraterna”. Al tempo stesso proprio il principio della “dissimiglianza fraterna” può rendere attuabile il progetto politico di una società fondata sul bene comune, cioè sul bene di tutti e di ciascuno, e in cui possano convivere culture e tradizioni differenti neutralizzate nella loro pretesa di esclusività e di assolutezza dalla coscienza della profonda congenerità dell'umano. Il senso della comunità, la consapevolezza di uno spirito comune, costituiscono il terreno fondativo della morale. Come ha scritto Vanna Gessa in un testo sulla fondabilità dell'etica a me particolarmente caro, «l'orizzonte normativo delle scelte è [...] quello che è messo a disposizione dal riferimento al comune modo di sentire degli esseri umani, a ciò che alla comunità degli umani, idealmente assunta come la pietra di paragone del giudizio, può apparire esemplarmente fornito di valore [...] ed è un concetto di umanità più inclusivo quello che credo debba essere posto a fondamento dell'etica, un concetto di umanità che includa [non solo il riferimento essenziale alla ragione, ma ad un tempo] la capacità umana di provare emozioni e sentimenti»⁴⁸.

ad una invalicabile muraglia costituita dalla “rappresentazione”, per cui il mondo, tanto le cose, quanto gli altri soggetti, si risolvono nella pura oggettività del loro apparire alla coscienza soggettiva. E individua nell'idealismo di Fichte il pensiero che più intensamente si è posto il problema del solipsismo e lo ha contrastato impegnandosi a fondare la pluralità dei soggetti. A distanza di più di quarant'anni nel suo libro più recente, *Filosofia morale*, Masullo ha ribadito l'esemplarità della filosofia di Fichte nella posizione del problema della comprensione del significato dell'altro.

⁴⁸ File originario in mio possesso.