

Università degli Studi di Padova
Facoltà di Scienze della Formazione

Appunti di storia della filosofia morale

**ad uso degli studenti del corso di Filosofia Morale (prof. A. Pavan)
parte storica a.a 2007-2008 (prof. L. Grion)**

Indice:

| | |
|---|-------------|
| Nota | p. 3 |
| <i>Passaggio dalla filosofia antica alla riflessione moderna</i> | p. 3 |
| Cartesio | p. 6 |
| <i>Succubi delle passioni?</i> | p. 8 |
| Hobbes | p. 8 |
| Hume | p. 9 |
| <i>Etica metafisica</i> | p. 10 |
| Spinoza | p. 10 |
| <i>Il primato della ragione sulla volontà</i> | p. 12 |
| Leibniz | p. 12 |
| Kant | p. 13 |
| <i>Reazioni all'etica kantiana</i> | p. 15 |
| Schopenhauer | p. 15 |
| Hegel | p. 16 |
| Kierkegaard | p. 16 |
| Nietzsche | p. 17 |
| <i>Il recupero di Kant nel '900: il primato del giusto sul bene</i> | p. 18 |
| Weber | p. 19 |
| Rawls | p. 19 |
| Habermas | p. 20 |
| <i>Recupero di un'etica delle virtù</i> | p. 21 |
| Mac Intyre | p. 21 |
| <i>Riassumendo</i> | p. 23 |
| Appendice su Vattimo | p. 27 |

Nota

L'obiettivo di questo breve ciclo di lezioni non può certo mirare ad una ricostruzione puntuale della storia della riflessione etica; quello che ci proponiamo consiste, piuttosto, nel tentativo di evidenziare alcune grandi linee di tendenza, alcuni cambi di paradigma che distinguono la riflessione moderna e contemporanea da quella classica.

Gli appunti che seguono non sostituiscono la lettura delle pagine in programma (Antonio Da Re, *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, Milano 2003, capp. 6, 7, 10 e 11), ma vogliono fornire alcuni schemi utili a focalizzare l'attenzione sugli aspetti più rilevanti messi in luce dai diversi autori trattati.

Passaggio dalla filosofia antica alla riflessione moderna

L'etica classica (si pensi soprattutto alla linea aristotelico-tomista) si caratterizza come un'**etica delle virtù**: essa pone al centro della riflessione morale il tema della **vita buona** del soggetto, il suo carattere, la formazione della sua personalità. La vita del soggetto viene pertanto indagata nella sua integralità: a tema è il progetto di vita della persona, ciò che essa ambisce a diventare e le modalità di comportamento necessarie al perseguimento di un simile risultato. In una battuta potremmo dire che gli sforzi degli autori classici tendono a rispondere alla domanda: **che persona voglio diventare?**

La riflessione classica, dunque, non si preoccupa tanto della domanda "cosa devo fare?", ma piuttosto si chiede "come dovrei vivere?". In gioco vi è la **piena fioritura delle proprie potenzialità** personali, la realizzazione di una vita compiuta. In questo, in fondo, consisteva il concetto di **eudaimonia** (felicità).

Se guardiamo poi alla "modalità di sguardo" adottata dagli autori dell'età classica, ci accorgiamo di come essi analizzassero la questione morale da un **punto di vista**, per così dire, **interno al soggetto**; in altre parole essi riflettevano sulla struttura della deliberazione pratica a partire dalla singolarità dell'esperienza personale.

In un tale contesto vengono prese in esame anche le passioni – in quanto alla parte desiderativa dell'animo umano si riconosce una rilevanza notevole rispetto alle problematiche etiche – senza tuttavia che l'aspetto concupiscibile dell'animo umano abbia il sopravvento rispetto alle scelte etiche del singolo. Compito della ragione sarà quello di indirizzare e di governare le passioni in modo saggio (Aristotele parla della necessità di un "governo politico" delle passioni), senza con ciò volerle annullare (come invece proponevano gli stoici).

Cosa cambia nell'epoca moderna?

Dopo i vertici speculativi del XII e XIII secolo, la tradizione scolastica registra un progressivo declino. Lo slancio creativo ed immaginativo degli anni d'oro lascia il posto ad una superfetazione del metodo metafisico utilizzato, spesso in modo inappropriato, fuori dai suoi naturali ambiti di applicazione. Di qui il diffuso **scetticismo** che la riflessione moderna nutre **nei confronti del sapere espresso dalla tradizionale scolastica**.

Per altro verso, i filosofi dell'età moderna assistettero al progressivo imporsi di quella che oggi siamo soliti ricordare come **“rivoluzione scientifica”**: i grandi risultati del nuovo metodo sperimentale – al cui confronto ben poca cosa apparivano gli esiti, ormai stancamente acritici, cui era approdata la tarda scolastica – esercitarono un fascino irresistibile sui filosofi dell'epoca (i quali – si pensi a Cartesio, Leibniz, ecc... – erano ad un tempo scienziati e filosofi).

La modernità nasce dunque alla convergenza di due opposte esperienze: una che cominciava appunto a farsi strada, l'altra che andava esaurendosi. Da un lato, certamente, vi è il fascino esercitato dalla rivoluzione scientifica, con gli entusiasmi suscitati dalle sue scoperte innovative e dalla pragmatica efficienza di uno stile di ricerca capace di produrre sempre nuove conoscenze. Dall'altro, però, vi è l'esaurirsi di un diverso cammino, giunto ormai alle sue ultime battute. La metafisica dell'essere, così come appariva attraverso le opere della tarda scolastica, rappresentava un pensiero ormai sclerotizzato in forme sempre più barocche; un pensiero che aveva esaurito lo slancio critico-metafisico dei suoi tempi migliori e tristemente ripiegatosi in un greve dogmatismo. Bisognava dunque ricominciare da capo. Fare tabula rasa della tradizione, come ebbe a scrivere Cartesio, e ricominciare con uno stile di ricerca più efficace e concreto.

Ma da dove ripartire? La scienza moderna, col suo metodo ed il suo rigore, appare la risposta migliore. Di essa si mutuano le procedure: l'osservazione attenta dei dati d'esperienza considerati nel loro aspetto misurabile e quantificabile. La logica matematica (il *mos geometricus*), d'altro canto, viene assunta a stile intellettuale di riferimento.

Siamo di fronte ad una sorta di **“rottura epistemologica”** rispetto all'itinerario sin lì percorso dalla tradizione: cambia lo stile – e le priorità di ricerca – della riflessione filosofica. Il metodo scientifico diviene il modello di riferimento e tale influenza fa sentire il suo peso anche rispetto alla riflessione etica: la prospettiva da interna al soggetto si fa esterna, **si cerca un punto di vista imparziale**, oggettivo, “scientifico”. Rispetto all'approccio classico possiamo infatti registrare un **progressivo spostamento dell'attenzione dal tema delle virtù e della vita buona a quello delle motivazioni**

della scelta morale. Assistiamo cioè a una **riduzione del campo d'indagine** sull'atto morale ed in particolare sui criteri che lo definiscono in quanto tale (e dunque sulle norme alle quali ci si deve attenere per poter considerare morale un comportamento) e delle cause – anche fisiologiche – che lo determinano.

Possiamo quindi individuare almeno quattro elementi caratteristici – salvo inevitabili eccezioni – dell'etica moderna:

1) fisicalizzazione dell'etica: l'uomo viene ridotto ad un corpo all'interno di un universo meccanicistico (si pensi ad Hobbes che fa coincidere l'uomo con il suo corpo). In questo modo vengono privilegiati gli aspetti osservabili (misurabili e quantificabili) del comportamento umano;

2) naturalismo: la riflessione sulla natura umana viene ridotta ad analisi del funzionamento fisiologico dei poteri naturali – passioni, azioni – propri dell'uomo. In questo senso la natura umana non indica più, come in Aristotele o Tommaso, l'essenza autentica dell'uomo, il fine da realizzare pienamente e, dunque, la norma ultima dell'esistenza umana (idea dinamica di natura umana come fine → finalismo). Per i filosofi dell'età moderna la natura umana rappresenta qualcosa di statico, è la base di partenza, il dato indisponibile sul quale l'uomo costruisce la sua umanità. È la parte animale, per così dire, sulla quale si radica l'uomo civilizzato, il dato biologico immodificabile sulla quale l'uomo costruisce la propria cultura;

3) ci si concentra sul movente dell'azione: ci si interroga cioè sulla ragione prossima della scelta morale (ci si concentra quindi non sul progetto complessivo in cui la singola scelta si iscrive, ma sulle cause del singolo atto). Due le linee di ricerca che verranno sviluppate: quella che individuerà nella ragione il movente principale dell'azione morale (Cartesio, Spinoza, Kant...) e quella che vedrà invece nelle passioni l'elemento determinante della scelta etica (Hume, Hobbes...);

4) priorità della coppia libertà/potere: se la tradizione classica mirava a mettere a fuoco l'ideale di una vita compiuta in cui realizzare al meglio le possibilità del singolo, la riflessione moderna si preoccupa invece degli “spazi di manovra” della singola scelta pratica: ci si chiede cioè quanto essa sia condizionata dalla natura dell'uomo (naturalismo), quanto sia libera di scegliere e, dunque, quale sia il suo potere d'azione.

CARTESIO (1595-1650)

Cartesio rappresenta senza dubbio l'icona della filosofia moderna: in lui è esplicita la volontà di fare *tabula rasa* della tradizione filosofica, così come l'adozione del metodo scientifico quale paradigma del sapere in generale.

Qui non possiamo soffermarci sulla sua gnoseologia, né sulla sua metafisica. Quello che ci interessa è il modo in cui imposta il problema etico, ovvero il suo desiderio di indagare le motivazioni sottese alla scelta pratica. Come vedremo, in lui sono presenti sia l'attenzione per l'influsso esercitato dalle passioni sulla volontà, sia il ruolo guida della ragione (che in Cartesio assume senza dubbio un ruolo prioritario rispetto alle sensazioni). Bene quindi partire dall'antropologia cartesiana per poi analizzare tanto il filone più marcatamente razionalista, quanto quello più propenso ad attribuire un ruolo predominante alle passioni rispetto alla ragione.

Cartesio descrive **l'essere umano come luogo di congiunzione di due mondi eterogenei**: il mondo immateriale dell'anima (**pensiero**) e quello materiale del **corpo**.

Per Cartesio l'anima NON va intesa, come facevano invece Aristotele e Tommaso, come il principio vitale o come forma del corpo, ma come dimensione spirituale, ovvero come regno delle idee immateriali (i pensieri, appunto).

Il corpo, d'altro canto, viene concepito come una macchina, la quale può essere studiata nel suo funzionamento al pari di qualsiasi altro oggetto di ricerca scientifica.

Queste due dimensioni completamente separate – dette *res cogitans* e *res extensa* – trovano, secondo Cartesio, un punto di congiunzione nella ghiandola pineale, la quale consente il passaggio delle informazioni dal mondo fisico a quello dello spirito, traducendo le passioni del corpo (gli urti dei corpi esterni al pari della percezione interna del nostro corpo) in **pensieri**. Questi ultimi possono essere di due tipi:

a) relativi ad azioni, ovvero ad atti volontari, liberi, non dipendenti da cause esterne → **volizioni**

b) **passioni**, derivanti dal movimento di quelli che Cartesio (secondo la fisiologia dell'epoca) definiva “spiriti animali”, ossia corpi molto piccoli attraverso i quali passano le informazioni relative ai corpi esterni. Alla base di quella che potremmo definire come una “teoria balistica” della percezione, vi è l'idea che la sensibilità del nostro corpo è soggetta all'azione esercitata su di noi

dagli oggetti esterni (non solo nel caso del tatto; lo stesso discorso vale per l'udito, per la vista, ecc...). Quando ad esempio vediamo un fiore, dal fiore partono degli "spiriti animali" che colpiscono la nostra sensibilità, la quale reagisce inviando l'informazione (sempre sotto forma di corpi molto piccoli) lungo i canali informativi del nostro corpo fino alla ghiandola pineale, dove l'informazione stessa "passa" a livello spirituale, ovvero viene tradotta in idea immateriale, oggetto di pensiero.

Le passioni sono dunque realtà psichiche legate al corpo: abbiamo passioni perché abbiamo un corpo! Le passioni, a loro volta, possono essere di due tipi:

- 1) passioni del corpo riferite al corpo (come il senso di fame o di dolore);
- 2) passioni del corpo riferite all'anima (come la gioia o la collera).

Ora: **l'etica cartesiana si occupa propriamente delle passioni del corpo riferite all'anima**, reputando che solo queste ultime assumono una particolare rilevanza morale. Il punto su cui Cartesio concentra la sua attenzione consiste infatti sul peso di questo genere di passioni rispetto alla libertà dell'uomo. Egli si domanda: quali sono le ragioni che spingono ad agire moralmente? Di quale natura sono le motivazioni morali?

La risposta che egli ci consegna può essere così riassunta: nulla agisce sull'anima più del corpo a cui essa è unito. Le passioni determinano quindi la nostra volontà (e pertanto rappresentano un movente molto forte delle nostre scelte). Tuttavia non vi è un nesso deterministico tra passioni e azioni, poiché le prime come le seconde sono soggette al controllo della ragione. L'ideale etico individuato da Cartesio consiste dunque nella capacità di **padroneggiare le passioni** (in virtù dell'autonomia della *res cogitans* rispetto alla *res extensa*). Per questo si parla di razionalismo etico, in quanto Cartesio ripropone l'ideale stoico del **dominio della ragione sulle passioni**.

Quali indicazioni ci offre Cartesio rispetto al tipo di comportamento da adottare? Per lui la regola d'oro consiste nel "fare del proprio meglio", ossia nell'utilizzare al meglio la propria ragione, assumendosi la responsabilità delle proprie azioni. Il soggetto morale, ciascuno di noi, deve trovare dentro se stesso la regola d'azione che ritiene più ragionevole (**soggettivismo etico**).

Alla base vi è quindi una profonda fiducia nel retto uso della ragione – tanto che l'**autostima** viene individuata da Cartesio come condizione della felicità – che condurrà l'uomo virtuoso a comportarsi in modo generoso verso i suoi simili.

Succubi delle passioni?

HOBBS (1588-1679)

Egli critica l'impostazione dualistica di Cartesio. Se l'essere vero (la realtà concreta) è la *res extensa*, ovvero la realtà materiale che occupa uno spazio – mentre le idee (*res cogitans*) non sono altro che copie mentali della realtà –, ne consegue che ciò che esiste realmente è solo il corpo. Di conseguenza anche il pensiero, in quanto reale, dovrà essere corpo (un tipo particolare di corpo, ovvero un corpo senziente, cioè capace di “aver coscienza” delle sensazioni provocate dal contatto con altri corpi).

Appare qui evidente l'influenza di un'**impostazione fisikista** (e naturalistica) tipica della meccanica galileiana: le sensazioni (*phantasmata*) sono il prodotto di un conato (di uno sforzo) dell'organo di senso verso l'esterno che permane per un certo lasso di tempo. Conato provocato dall'azione meccanica di un corpo esterno su un corpo senziente.

L'iniziale dualismo cartesiano, polarizzato sulla contrapposizione tra *res cogitans* e *res extensa* viene così schiacciato su un “**monismo materialista**”. Anche la *res cogitans*, in quanto esistente, non può essere infatti altro che corpo.

Quali le ricadute in ambito etico: le motivazioni del nostro agire sono esclusivamente materiali! **Bene è ciò che piace** e che procura diletto – e dunque ciò che si desidera – **male è ciò che dispiace** e che viene evitato.

Evidente, in un simile contesto, **la negazione del libero arbitrio**: non c'è libertà di volere (determinismo materialista), ma solo libertà di fare; posso cioè utilizzare la ragione per individuare le strategie migliori per soddisfare i miei desideri, ma questi ultimi non posso sceglierli. In questo senso **la ragione è al servizio dell'egoismo**.

Ogni uomo tende dunque al soddisfacimento dei propri desideri, spinto da un impulso che tende a dominarlo; la nascita della società (dello Stato) ha origine dal tentativo di arginare i danni connessi allo scontro senza regole tra i diversi egoismi. L'*homo homini lupus* indica quindi lo stato di natura in cui gli uomini sono naturalmente in conflitto gli uni con gli altri (pessimismo antropologico); di qui la necessità di delegare il proprio potere personale (ovvero il proprio diritto ad utilizzare la forza per perseguire quanto si desidera) ad un sovrano che si fa garante del diritto alla vita di ciascuno.

HUME (1711-1776)

La sua riflessione è in linea con quella di Hobbes. Anche per Hume, infatti, le azioni della volontà sono dettate dalle passioni e la ragione non può mai contrapporsi alle passioni nella guida della volontà. Per tale ragione Hume afferma che **la ragione è, e deve essere, schiava delle passioni.**

L'etica di Hume, in ragione del suo **approccio naturalistico**, viene definita come **un'etica della spontaneità** che, nel descrivere la natura umana, si ispira al metodo newtoniano delle scienze descrittive: viene meno ogni ricorso alla cause finali (che persona voglio diventare? Qual è il bene che sono chiamato a realizzare?) e ci si limita alla mera descrizione del comportamento umano al pari di qualsiasi altro fenomeno naturale. In quest'ottica vizi e virtù sono assunti come semplici dati di fatto, rispetto ai quali si registrano le reazioni emotive (spontanee, appunto) del sentimento di approvazione o di disapprovazione. Viene meno l'idea classica di virtù come risultato di un'educazione del proprio carattere, frutto dell'esercizio e della ripetizione (l'*habitus* dei medioevali). Per Hume le virtù indicano semplicemente delle inclinazioni naturali della volontà. Tra queste spicca il ruolo della **simpatia**, ovvero quel sentimento di spontanea benevolenza nei confronti degli altri uomini che consente il costituirsi di quelle virtù artificiali che vanno sotto il nome di giustizia, lealtà, ecc...

Rispetto a Hobbes, per il quale l'uomo è sostanzialmente un pericolo per il suo prossimo (*homo homini lupus*), Hume dimostra un maggiore **ottimismo antropologico**.

Hume va ricordato anche per quella che viene spesso citata sotto l'etichetta di **“legge di Hume”**, secondo la quale non è lecito passare dalle descrizioni di fatti a prescrizioni moralmente vincolanti. Questo significa che la recensione della realtà, il darsi di fatto di determinate situazioni più o meno piacevoli non autorizza, di per sé, a dedurre da tali dati di fatto prescrizioni (ovvero norme di comportamento, massime del tipo “si deve”) morali.

Etica metafisica

SPINOZA (1632-1677)

La sua filosofia rappresenta il tentativo di conciliare l'idea moderna di filosofia come scienza con una visione metafisica del reale. Per capire il senso della sua proposta etica non possiamo quindi prescindere da una breve analisi della sua visione metafisica.

Spinoza muove da un recupero della prova ontologica di s. Anselmo: Dio, l'ente perfettissimo, non può mancare di alcunché, tanto meno dell'attributo dell'esistenza, ergo Dio esiste.

Ma chi è Dio? È la totalità dell'esistente (poiché tutto ciò che è, è in Dio e tutto ciò che è non può esistere fuori dal rapporto con Dio, suo fondamento assoluto). Per tali ragioni Dio è detto **Sostanza**, ovvero essenza infinita. L'uomo non può definire l'infinito, non può circoscriverlo con una definizione esauriente; può tuttavia indicare alcuni degli infiniti **attributi** della Sostanza (ovvero alcuni dei suoi tratti essenziali): l'esser **Mente** (*res cogitans*) e l'esser **Corpo** (*res extensa*). Qualsiasi realtà – qualsiasi ente – prendiamo in considerazione, sarà infatti o una realtà materiale, oppure una realtà spirituale. E poiché ogni ente è espressione dell'unica Sostanza, Corpo e Mente saranno attributi propri della Sostanza stessa.

Ora: i singoli corpi e i singoli pensieri sono **affezioni** (proprietà, qualità, determinazioni particolari) della sostanza; sono l'effetto della causalità divina.

Riassumendo: per Spinoza la distinzione tra pensiero e corporeità è interna a Dio stesso.

Si è detto che Dio è la Sostanza infinita rispetto alla quale ogni ente d'esperienza non è altro che una sua determinazione particolare: tutto è in Dio perché Dio è (si manifesta) in ogni cosa.

Questa l'essenza del **panteismo** spinoziano. Cosa ne consegue?

- 1) La realtà, espressione della Sostanza infinita e perfetta, non potrebbe essere diversa da com'è. Di qui il suo carattere necessario: Dio non può agire diversamente da come agisce, altrimenti opererebbe per acquisire qualcosa di cui è manchevole, ma così facendo si dimostrerebbe imperfetto, cosa impossibile.
- 2) Dio inoltre non ha alcun limite fuori di sé, nessun progetto da realizzare, nessun disegno a cui sottostare, se non le leggi della sua stessa natura. **Sintesi di necessità e libertà.**

- 3) **Rifiuto di ogni antropocentrismo** (Dio non ha creato il mondo per l'uomo) e **di ogni antropomorfismo** (Dio non è persona trascendente, ma è sostanza infinita di cui ogni ente determinato è espressione finita → immanentismo).

In questo contesto metafisico che ne è dell'uomo? Che senso ha parlare di un'etica se tutto ciò che esiste è governato da leggi necessarie? Date le premesse sembrerebbe infatti non esserci spazio per sviluppare una filosofia morale. Spinoza, però, non la pensava così; non a caso una delle sue opere più note è *L'etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*.

Lo fa a partire da una concezione "energetica del reale": vi è un principio di autoconservazione che permea tutta la realtà. Spinoza parla di un *conatus*, di uno sforzo, di una tensione propria d'ogni ente a permanere nel proprio essere. Tale *conatus* si traduce, per il corpo, in appetito (o cupidità) e, per la mente, in volontà. Nel caso dell'uomo, poi, tale *conatus* lo spinge a vivere secondo quanto di più alto vi è in lui, ovvero secondo ragione.

Vediamo in sintesi gli elementi essenziali dell'etica spinoziana:

- 1) bene e male sono concetti relativi, così come quelli di perfezione e di imperfezione → **relativismo etico**. Il termine bene indica infatti ciò che permette ad ogni ente di conservare il proprio essere. **Bene è dunque l'utile!**
- 2) **l'egoismo** rappresenta la caratteristica più intima di ogni ente: ogni essere tende a conservare se stesso. Nel caso dell'uomo, l'amore di sé è strettamente legato al rapporto con gli altri: io sono tanto più libero quanto più amo me stesso e ricerco il mio utile; quest'ultimo consiste nella massima espressione del mio essere, ma questo – nel caso dell'uomo – è possibile solo all'interno di una relazione intersoggettiva. Solo nel rapporto con gli altri riesco ad ampliare il mio potere, quindi **l'egoismo appare come la condizione dell'amore per gli altri. La ricerca del proprio utile conduce alla costruzione dell'utilità comune**. Paradossale? Forse sì, ma si rifletta su questo aspetto. Si è visto come gli attributi divini che l'uomo è in grado di riconoscere sono solo quelli di Corpo e di Mente. Tutta la natura con le sue leggi sembra essere espressione del primo attributo; nell'uomo, tuttavia, si manifesta anche l'attributo spirituale della Sostanza. L'uomo infatti è dotato di ragione, il suo intelletto lo spinge a vivere la dimensione spirituale del conoscere e ad ampliare sempre di più le proprie conoscenze.

Conservare il proprio essere, per l'uomo, significa quindi, in modo eminente, dare massima espansione alla propria dimensione spirituale/razionale. Ma questa, per svilupparsi al meglio, ha bisogno del confronto con gli altri uomini, così come le conoscenze scientifiche crescono e si ampliano in modo molto più efficace all'interno della comunità scientifica;

- 3) **il sommo bene dell'uomo** (la sua beatitudine) **consiste nella conoscenza di Dio**, massima espressione del potere razionale dell'intelletto. Data l'importanza della relazione intersoggettiva per espandere al massimo le potenzialità razionali del singolo, si capisce il senso della massima spinoziana secondo la quale **homo homini Deus**;
- 4) **il saggio** è colui che sa accettare con tranquilla beatitudine il suo essere parte di un tutto perfettissimo e necessario.

Il primato della ragione sulla volontà

LEIBNIZ (1646-1716)

Leibniz **rifiuta** con decisione **l'interpretazione relativistica del bene** avanzata sia da Hobbes che da Spinoza. A suo giudizio, infatti, esiste una **legge di natura**, oggettiva ed universale, che vale anche nei confronti di Dio, il quale non può che creare "il migliore dei mondi possibili" → **oggettività delle verità etiche**.

Leibniz **rifiuta** quindi **il volontarismo** (ovvero quella dottrina secondo la quale è la decisione divina che ha stabilito ciò che è bene e ciò che è male; se Dio avesse voluto il bene potrebbe essere male e viceversa).. A suo avviso, infatti, la legge naturale è conoscibile razionalmente al pari delle verità metafisiche e della geometria → **razionalismo**.

Il sommo bene consiste nel vivere con Dio e con gli altri spiriti conservando la propria identità morale e individuale (a differenza di quanto avviene in Spinoza secondo il quale il sommo bene consiste nella perfetta immedesimazione di sé col divino).

KANT (1724-1804)

Massimo esponente del razionalismo etico. Secondo Kant l'oggetto della riflessione morale non consiste nello studio delle passioni, né di alcunché di empirico. Se così fosse, infatti, le norme morali non potrebbero avere quel carattere di necessità ed universalità che siamo soliti attribuire loro. In questo senso la legge morale è **formale**: nel senso che in essa non vi è spazio per alcunché di materiale. La volontà etica, per essere tale, non può dunque essere mossa né poggiare su motivazioni di ordine empirico. Quindi:

- No al primato della felicità;
- No al primato dell'utile;
- No al primato del piacevole.

Oggetto della morale è il bene e il male: **bene è ciò che la legge morale – assoluta e universale – comanda**; male ciò che la legge proibisce. **Movente della ragion pratica** (ovvero l'uso della ragione teso a stabilire ciò che è doveroso fare, vs. la ragion pura, la quale indaga i limiti del conoscere) è **il sentimento morale**, ovvero il senso di rispetto per la legge morale che impone all'uomo il rispetto del **dovere per il dovere**.

L'etica kantiana è dunque un'**etica deontologica** (un'etica del dovere) e si distingue in modo netto dal pensiero classico, basato su un'etica teleologica (un'etica del fine cui l'azione morale è volta: la crescita della persona, il perseguimento della felicità, ecc...).

L'etica kantiana è inoltre un'**etica dell'autonomia** in quanto ciascun soggetto morale è chiamato a farsi interprete responsabile della legge universale: **la volontà é legge a se stessa**, dice Kant, ovvero ciascun soggetto ha il dovere di mettersi in ascolto della legge morale che alberga dentro di sé; ciascun soggetto deve farsi legislatore di massime (**la massima** è il principio soggettivo dell'azione) capaci di dar corpo all'**imperativo categorico** (principio oggettivo dell'azione) che impone ad agire soltanto secondo quei principi di comportamento che, al tempo stesso, è possibile desiderare che divengano norme di una legislazione universale (cfr. *Fondazione della metafisica dei costumi*). In altre parole Kant propone una sorta di **test di universalizzazione** per verificare se le massime in base alle quali organizziamo il nostro agire pratico rispondono o meno all'imperativo della legge

morale: ogni volta che agiamo dobbiamo fare un esperimento mentale ed immaginarci che la norma di comportamento che riteniamo valida per noi divenga legge per l'intera umanità. Se reputiamo – razionalmente – che una simile universalizzazione della nostra norma di comportamento sia positiva, allora agiremo in modo conforme all'imperativo della ragion pratica. In questa fiducia nell'universalità della ragione (le cui leggi valgono per ogni essere razionale, anche per Dio) consiste il **primato della ragion pratica**.

Tratto caratteristico dell'agire morale è quindi la sua incondizionatezza: una norma è espressione autentica della legge morale solo a patto di essere totalmente scevra da ogni considerazione di natura particolaristica o utilitaristica (universalità e oggettività della norma); non può avere di vista un fine da realizzare, ma deve essere compiuta per puro senso del dovere. Di qui il **rigorismo morale** che caratterizza l'etica kantiana: le uniche norme moralmente valide sono quelle che non ammettono eccezioni (altrimenti non sarebbero morali): es. non ci sono ragioni valide che mi autorizzino a mentire, neppure per salvaguardare un bene che reputo prezioso...

L'imperativo della legge morale impone inoltre di trattare l'uomo sempre come un fine e mai come un mezzo. Scrive Kant nella *Metafisica dei costumi* a proposito dell'imperativo pratico: «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come un fine e mai semplicemente come un mezzo».

Come si vede Kant non propone alcuna indicazione concreta all'azione pratica: il **formalismo kantiano** si riduce all'indicazione di quella che deve essere in generale la forma di ogni massima morale (la sua universalità ed il suo essere svincolata da alcun interesse di natura empirica o materiale). La **libertà** del soggetto morale (libertà, esistenza di Dio e immortalità dell'anima sono i tre postulati su cui si regge l'etica kantiana) si esprime nell'autonomia con la quale la coscienza universale sa farsi legislatrice universale.

Reazioni all'etica kantiana

L'eccessivo formalismo e l'assenza di una "direzione di marcia" verso la quale orientare la libertà dell'uomo sono alla base delle principali reazioni alla proposta kantiana. Qui prenderemo in considerazione: Schopenhauer, Hegel, Kierkegaard e Nietzsche.

SCHOPENHAUER (1788 –1860)

La sua critica a Kant mira a svelare il **fondo egoistico ed autointeressato dell'etica kantiana**: nel principio di universalizzazione è infatti implicito un criterio di reciproca convenienza (e pertanto l'imperativo categorico si rivela in realtà un imperativo ipotetico (del tipo *se vuoi ... allora*). Il vero fondamento su cui si radica la scelta morale (la motivazione profonda) non è il sentimento morale del "dovere per il dovere" a una scelta pratica di convenienza che mi spinge a preferire leggi in cui ci si sente universalmente garantiti e tutelati. Non solo: quello che abbiamo definito come il "test di universalizzazione" tradisce l'idea che io possa volere soltanto quello che è meglio per me, come a dire che nel momento in cui mi ergo a legislatore universale immagino di trovarmi in posizione di svantaggio e cerco di tutelarmi. Ma cosa accadrebbe se invece che immaginarmi in posizione passiva mi immagino in posizione attiva? Quale forma prenderebbero le mie massime d'azione?

L'universalizzazione, di per sé, non può quindi essere sinonimo di moralità. Al fondo dell'azione morale deve esserci qualcos'altro, che Schopenhauer individua nel sentimento di **compassione** e che prende corpo nella massima "non fare del male a nessuno ma cerca, se puoi, di aiutare tutti". Questo sentimento di compassione, questo slancio di amore verso il prossimo (che il cristianesimo ha elevato a virtù per eccellenza) rappresenta per Schopenhauer il grande mistero dell'etica: esso non può essere dimostrato, pur costituendo la ragion d'essere dell'azione morale.

HEGEL (1770-1831)

Anche Hegel reagisce all'astratto formalismo dell'etica kantiana e cerca di "dare corpo" all'imperativo morale. A suo giudizio, infatti, la coscienza etica non è affatto priva di contenuti (ovvero meramente formale), ma al contrario essa si rapporta ad un'**idea del bene molto concreta e storicamente determinata nei costumi e nelle tradizioni di un popolo.**

Hegel distingue poi tre moralità ed eticità: la morale indica il rapporto soggettivo (intimo) al dovere, considerato come una serie di regole esterne rispetto alle quali il singolo si sente impegnato. **L'eticità** rappresenta invece un livello più elevato della coscienza, in cui essa riconosce nelle norme etiche l'espressione della propria tradizione e del proprio essere più profondo. A questo livello la legge non è vissuta come qualcosa di estrinseco (eteronomo), ma come la **sintesi oggettiva di volontà e bene**; è il concretizzarsi del bene nelle forme concrete delle istituzioni pubbliche; è il sentimento di identificazione del proprio bene personale con la storia della tradizione cui si appartiene e di cui si è espressione.

In questo contesto le istituzioni statali rappresentano la **sintesi** – categoria fondamentale del pensiero hegeliano in cui le verità parziali di tesi e antitesi vengono superate ed al tempo stesso inverte nella concretezza della sintesi – tra la moralità soggettiva (la conformità interiore alla legge) e l'astratta oggettività del diritto (la conformità esteriore alla legge): lo Stato incarna infatti la coscienza etica consapevole di sé. È la legge orale che si concretizza nella storicità delle istituzioni (di qui l'idea di **stato etico**).

L'etica hegeliana vuole quindi proporsi in modo esplicito come un **antidoto all'intellettualismo e all'astrattezza dell'etica kantiana.**

KIERKEGAARD (1813-1855)

Kierkegaard reagisce ad un tempo a Kant e a Hegel: al primo contesta l'astrattezza della sua etica e l'assenza di una qualche indicazione di percorso verso cui indirizzare la libertà dell'uomo. Al secondo contesta la logica dell'*et... et*, ovvero la tendenza a trovare momenti di sintesi in cui pacificare le tensioni che abitano la realtà. Al contrario, egli è convinto che la riflessione morale non possa prescindere da precise scelte di campo. La logica di fondo

della riflessione etica deve quindi essere quella dell'*Aut... Aut* (titolo della sua opera forse più nota): con don Giovanni (ovvero la scelta estetica, il vivere l'attimo, l'essere sempre "fuori di sé" presi nel turbinio insaziabile del desiderio e nell'indifferenza dei beni) o con l'assessore Guglielmo (simbolo della vita etica, dell'esistenza coerente ad un progetto di vita a cui rimanere fedeli).

Ancora più radicalmente; bisogna scegliere tra vita etica (legalismo universalistico) e vita religiosa (che, come nel caso di Abramo a cui viene chiesto di sacrificare il figlio, può apparire in contraddizione con la logica umana del diritto). La scelta tra queste due opzioni dipende dalla nostra idea dell'uomo, dalla nostra antropologia: se accogliamo la rivelazione, e con essa il senso profondo della ferita introdotta nella natura umana dal peccato originale, non possiamo che affidarci al **salto mortale** della fede.

NIETZSCHE (1844-1900)

Anche Nietzsche reagisce con forza alla proposta kantiana, rifiutando ad un tempo il suo rigido formalismo ed il legalismo che ne caratterizza l'impostazione etica. Ad essere messa in questione è l'idea stessa di un imperativo categorico che si impone alla coscienza morale. Al "tu devi" kantiano Nietzsche contrappone l' "io voglio", la forza creativa che non si piega a valori esterni, ma si fa essa stessa creatrice di valori.

Nel far questo Nietzsche combatte innanzi tutto l'idea stessa di autonomia su cui si regge l'etica kantiana, dimostrando come la presunta legge interiore altro non sia che il risultato di una storia di condizionamenti e di mistificazioni: il **metodo genealogico** di Nietzsche mira infatti a decostruire il sentimento morale, mostrandone l'origine storica e le successive modificazioni. Tale metodo utilizza pertanto la psicologia, la sociologia e la filologia per mettere a nudo la non assolutezza dei valori.

Lungo questa linea Nietzsche distingue quindi una prima fase pre-morale in cui le azioni venivano giudicate semplicemente in base alla bontà o meno dei loro risultati, dal successo o dall'insuccesso dei loro esiti. Successivamente l'umanità ha iniziato a giudicare le azioni in base alle intenzioni dell'agente, ha così avuto inizio l'epoca morale propriamente detta che ha in Kant il suo ultimo (e più coerente) epilogo. Tale impostazione si rivela però, agli occhi di Nietzsche, come contraria alla Vita, la quale aspira alla massima espressione di sé, al libero sfogo della propria forza generosa e creatrice (ideale autarchico dell'**etica aristocratica**). Al contrario l'etica delle intenzioni è un'**etica da schiavi**, frutto del rancore

dei deboli che, per invidia, hanno imposto l'idea dello sconfitto ma buono, del giusto vittima di ingiustizia. È quella che Nietzsche definisce come etica del risentimento ed alla quale egli contrappone l'immagine del superuomo, capace di rifiutare l'etica da schiavi e di operare una **trasvalutazione dei valori**, capace di porre l'uomo **al di là del bene e del male**.

Da notare come la libertà rivendicata dal superuomo non sia assoluta, ma si inserisce in una visione cosmica nella quale l'uomo non occupa alcuna posizione di privilegio. Nietzsche rifiuta ogni forma di antropofornismo, ed il suo dire di sì alla vita è anche un dire di sì alla forza del destino (*amor fati*) e un accettare con serenità che ciò che si sceglie di fare possa estremamente ripetersi (capace cioè di accettare liberamente la necessità dell'**eterno ritorno dell'uguale**).

Il recupero di Kant nel '900: il primato del giusto sul bene

La riflessione novecentesca muove dall'assunto che tra fatti e valori vi sia una frattura insanabile: i secondi non sono oggetto di conoscenza scientifica, ma solo di scelta personale. Ciascuno, liberamente, sceglie in quali valori credere; ciascuno elegge la propria idea di bene e, su tali questioni, non ha senso sindacare. Sui fatti, invece, sulla concretezza del nostro convivere, ha senso discutere. La realtà fattuale può infatti essere oggetto di analisi scientifica: è possibile individuare le leggi che la caratterizzano ed è possibile regolare le sue dinamiche interne. Questo significa che se non si può sindacare dei valori personali di ciascuno si può invece ragionare sulle modalità concrete con cui riuscire a far convivere pacificamente diverse concezioni del bene all'intero di una società multiculturale.

Di qui la preferenza attribuita alle discussioni sulle "regole del gioco" che caratterizzano il vivere in società, piuttosto che il confronto diretto tra diverse idee di bene. In questa priorità delle norme rispetto ad un particolare ideale di bene consiste il primato del giusto sul bene.

WEBER (1864- 1929)

È l'autore che ha maggiormente tematizzato la **distinzione tra fatti e valori**. I primi non sono soggetti a valutazioni di tipo morale (**avalutatività del sapere scientifico**), ma sono oggetto di discussione critico-razionale e di confronto all'interno della comunità scientifica chiamata a stabilire "come stanno le cose" (si ragiona in base alla coppia "è" – "non è").

I valori, invece, riguardano la libera e personale decisione del singolo rispetto a determinati fini (qui la logica di fondo lavora sulla coppia "si deve" – "non si deve"). I valori possono essere scelti, non dimostrati (tendenza all'**irrazionalismo etico**, ovvero a quella teoria secondo cui i valori non possono essere giustificati da un'argomentazione critico-razionale).

In questo contesto qual è il ruolo della filosofia e, in particolare, della riflessione etica? Secondo Weber soltanto quella di mettere in luce i valori di fondo che sono presupposti alle diverse scelte pratiche. Compito del filosofo è poi quello di distinguere in modo netto **l'etica della convinzione** (l'assolutismo morale tipico di impostazioni legaliste alla Kant) da un'**etica della responsabilità** (tipica del politico, chiamato ad assumersi la responsabilità delle conseguenze prevedibili delle sue scelte).

RAWLS (1921-2002)

Erede del formalismo kantiano, egli si preoccupa propriamente di individuare "le regole del gioco" più adatte a regolare le odierne società multiculturali. Per far questo ricorre ad un esperimento mentale ed immagina una **posizione originaria** in cui i diversi membri di una società si ritrovano per contrattare le norme su cui fondare la convivenza civile. Ciascuno porta i suoi interessi particolari al tavolo delle trattative. Ciascuno mira ad ottenere il massimo, minimizzando al contempo i rischi.

In una simile posizione, continua però Rawls, dobbiamo immaginare che un **velo di ignoranza** circa il ruolo che andremo a ricoprire effettivamente in seno alla futura società non consenta ad alcuno di sapere quale saranno "le sue carte" nel corso della "partita": povero o ricco, sano o malato, uomo o donna, ecc...

A questo punto è chiaro che ciascuno cercherà di tutelarsi quanto più possibile: prevarrà dunque una logica del **maxmin** (il massimo dei minimi), ovvero della massimalizzazione della situazione peggiore. Perché è chiaro che non sapendo quale sarà il mio ruolo nella partita, cercherò di tutelarmi immaginando le migliori condizioni possibili nel caso di una scelta particolarmente sfavorevole. In altre parole immagino di poter capitare tra gli ultimi e cerco di ottenere il massimo possibile per quel “ruolo”.

Come si vede non si indica concretamente alcun modello di società, né alcuna idea precisa di un bene comune condiviso. Quelle che ci offre Rawls sono semplicemente delle regole formali con le quali valutare il grado di giustizia delle norme con cui regoliamo il nostro vivere in società.

HABERMAS (1929)

Condivide l’impianto di base di Rawls (il suo formalismo etico e il privilegio attribuito al tema del giusto sul bene), ma non il tipo di soluzione offerta. Habermas contesta infatti il ricorso ad ipotesi fittizie quali quella della posizione originaria.

Habermas ritiene più efficace riconoscere la validità delle norme su cui si regge il discorso intersoggettivo; regole il cui valore implicito deve venir premesso anche da quanti decidono di infrangerle. Tali **regole del discorso** – ovvero le condizioni universali e necessarie della comunicazione intersoggettiva – sono: **la pretesa di comprensibilità, la pretesa di verità, la pretesa di veridicità e la pretesa di giustezza del discorso**. Ogni volta che affermiamo qualcosa pretendiamo infatti che il nostro discorso venga compreso, che si riconosca le verità che in esso stiamo esprimendo, che si riconosca la nostra sincerità e che si consideri la correttezza del nostro argomentare. Anche quando non siamo sinceri o non siamo chiari o non diciamo come stanno realmente le cose o non argomentiamo in modo corretto, il giudizio che ci pone di fronte alle nostre mancanze non può prescindere dal riferimento a quelle medesime pretese di validità universale (**condizioni priori di ogni pratica comunicativa**).

Da tali regole del discorso Habermas ricava due leggi di valore universale:

- 1) **il principio “D”** (ovvero principio del discorso pratico): “una norma può pretendere di avere valore soltanto se tutti coloro che possono essere coinvolti raggiungono (o

raggiungerebbero) come partecipanti di un discorso etico, un accordo sulla validità di tale norma;

- 2) **il principio “U”** (ovvero il principio di universalizzazione): le norme morali sono valide quando gli effetti e le conseguenze secondarie derivanti probabilmente da una loro osservanza universale possono esser accolte da tutti senza costrizioni”.

La loro applicazione coerente concorre alla definizione di una cornice di regole condivise in cui sono promossi e tutelati il rispetto reciproco, l’uguaglianza, la parità di trattamento ed il comune impegno di ogni soggetto razionale a mantenersi fedele alle regole del discorso.

Come si vede l’eredità kantiana (col suo formalismo ed il suo approccio deontologico) è evidente. Ciò che caratterizza la posizione di Habermas è la natura dialogica ed intersoggettiva della sua riflessione morale tesa a stabilire le regole di giustizia della convivenza civile.

Recupero di un’etica delle virtù

MACINTYRE (1929)

La sua filosofia rappresenta l’esempio forse più noto di quello che passa sotto l’etichetta di **“ritorno all’etica delle virtù”**. Il plurale non è casuale: MacIntyre critica quelle posizioni etiche che tendono a privilegiare una virtù sulle altre (in particolare la virtù del dovere). Egli ritiene invece doveroso un recupero dell’insegnamento aristotelico, capace di focalizzare l’attenzione della riflessione morale sul tema della **vita buona** e sulle buone abitudini che le consentono di fiorire. La domanda etica fondamentale, secondo MacIntyre, consiste infatti nel domandarsi: **“che genere di persona voglio diventare?”**. Le regole ed i precetti vengono poi, quasi come un corollario. Prima di tutto devo capire a quale idea del bene voglio indirizzare la mia vita; poi saranno giuste quelle regole che mi indirizzeranno al bene e sbagliate quelle che mi porteranno lontano (**priorità del bene rispetto al giusto**).

Quello che conta, dunque è il percorso di ricerca complessivo che l'uomo dispiega nel corso della sua vita. Quello che conta è **l'unità di una narrazione incarnata**, ovvero l'integralità della persona. In questo modo il tema del fine ultimo cui si indirizzano le singole scelte pratiche torna al centro della riflessione morale (**priorità dell'aspetto teleologico su quello deontologico**).

Problema: muovere dalla constatazione dell'unità narrativa che ciascuno di noi incarna e, da qui, dedurre ciò che è opportuno far per consentirne il pieno sviluppo, non significa infrangere la legge di Hume? Com'è possibile passare dalla descrizione dei fatti (dall'osservazione della vita nella sua quotidiana concretezza) alla prescrizione di fini da realizzare e di valori cui restare fedeli. La risposta di MacIntyre è particolarmente efficace: non si viola affatto la legge di Hume nel momento in cui si scorge come è l'essere stesso dell'uomo ad imporre la necessità di riconoscere alcuni comportamenti come doverosi. È la fedeltà alla natura autentica dell'uomo la base del dover-essere. Come dire: il fine dell'uomo è inscritto nella sua essenza. Ecco il ritorno all'etica classica: essere uomo significa avere in sé la potenzialità di realizzare il proprio fine, ovvero di **diventare se stessi al meglio**. Se questa è la natura dell'uomo (il suo essere, la sua essenza), quali siano le virtù che supportano tale fioritura dell'umanità non sono oggetto di interpretazione o di disputa. Non si sceglie, si riconosce.

Altro elemento interessante della riflessione etica di MacIntyre è la sua **critica all'individualismo illuminista**: a suo avviso ha ragione Nietzsche quando critica la falsa oggettività delle regole morali figlie appunto dell'individualismo illuminista. Sbaglia però quando fa seguire a tale critica la negazione dell'idea stessa di un fine ultimo (di un bene) cui l'uomo è naturalmente vocato. Quello che va rivalutato è invece la **natura intersoggettiva della persona**, il suo essere per gli altri e con gli altri. «**Io nasco con una tradizione**» scrive MacIntyre, ovvero costruisco il mio percorso personale nel rapporto con gli altri e con la cultura di cui, in qualche misura, sono figlio (rifiuto di quell'idea di libertà assoluta alla Sartre, secondo la quale io sono ciò che scelgo di essere).

Riassumendo

Provando a raccogliere le varie teorie etiche sin qui esposte possiamo provare ad abbracciarle tutte in uno schema di questo tipo: ciascuna di esse può – almeno tendenzialmente – venir ricondotta in una di queste tre macro-posizioni:

1) ETICHE “ARCHEOLOGICHE”: ovvero etiche che riconoscono un primato dell’involontario sul volontario (e in questo senso ritengono che la giustificazione delle norme morali vada ricercata nella loro genealogia, ovvero nel loro principio generatore più profondo). Noi abbiamo visto, ad esempio, la posizione di Hobbes o di Hume, secondo i quali il movente dell’azione morale risiede principalmente nelle passioni (e dunque ad un livello che si pone al di sotto della soglia di coscienza). Sono tutti approcci che ricercano la giustificazione del giudizio etico (la ragione per cui definiamo bene o male qualcosa) in base a ragioni che prescindono dalla libera deliberazione del soggetto, ma che lo prendono, per così dire, “alle spalle”: la ricerca del piacere (edonismo), dell’utile (utilitarismo), ecc...

Sulla stessa linea potremmo però collocare le odierne filosofie che vanno sotto l’etichetta di biologismo morale (secondo le quali le norme della moralità sono soggette a leggi di natura biologica, vd. il socio-biologismo di matrice darwiniana), oppure la prospettiva psicanalitica che individua nell’inconscio l’aspetto determinante del nostro agire morale.

Lungo questa prospettiva il tema della libertà è secondario, poiché non si sceglie l’essenziale (ciò che si vuole, ciò che si sente...), ma solo le strategie concrete attraverso cui perseguire ciò che in qualche misura è vissuto come un che di dato.

Problema: che spazio c’è per la libertà e per la responsabilità del singolo? Basta questa spiegazione genealogica a giustificare la pretesa universalità ed absolutezza dell’imperativo morale? Quando sono convinto di fare la cosa giusta, quando avverto l’imperativo di compiere ciò che reputo giusto e doveroso anche contro il mio interesse personale, avverto l’incondizionatezza dell’imperativo etico che difficilmente riesce ad essere spiegato da un approccio meramente naturalistico all’etica.

2) ETICHE DELLA VOLONTÀ (o dell'autonomia): ovvero etiche che non ritenendo sufficiente una ricostruzione genealogica delle prescrizioni etiche, reputando prioritaria la componente dell'autonomia e della libertà di scelta. Secondo questa prospettiva ha senso parlare di scelta etica solo nel momento in cui si varca la soglia della coscienza – e dunque della responsabilità personale, dello scegliersi consapevolmente per qualcosa – ovvero quando ci si emancipa dai condizionamenti biologici, psicologici o sociali (pur senza disconoscerne il peso).

Il senso incondizionato del dovere avvertito a livello di coscienza individuale viene giustificato in base al senso di responsabilità con cui viviamo la nostra libertà d'azione: siamo liberi in quanto i condizionamenti biologici, sociali e psicologici non rappresentano un vincolo necessitante e, proprio per quel tanto che si eleva oltre il piano del determinismo naturalistico, ci riconosciamo responsabili delle nostre scelte.

In generale questo approccio al problema morale produce **etiche dell'autenticità**: lungo questa linea troviamo infatti, oltre a Kant, anche autori a noi più vicini cronologicamente come Sartre, paladino della libertà assoluta del soggetto, il quale agisce moralmente ogni qual volta si sceglie liberamente, autenticamente e responsabilmente per qualcosa.

Problema: se le etiche dell'autonomia rappresentano un indubbio passo avanti rispetto all'approccio "archeologico", in quanto valorizzano da un lato l'autonomia del soggetto morale (la sua libertà) e dall'altro rendono ragione del sentimento di incondizionatezza ed universalità con cui ci sentiamo impegnati di fronte a ciò che reputiamo giusto fare, non si capisce in quale direzione spendere tale libertà.

3) ETICHE TELEOLOGICHE: etiche che riconoscono un primato al bene sul giusto, ovvero che individuano un fine reputato buono a cui tendono gli sforzi del nostro agire libero. Lungo questa linea si sono incamminati molti autori dell'epoca classica (Aristotele, Tommaso) ma anche alcuni autori contemporanei (Maritain, MacIntyre).

In quest'ottica assume un ruolo essenziale l'idea di progettualità, l'obiettivo che spinge all'azione.

Appendice

IL PROBLEMA ETICO NEL PENSIERO DI GIANNI VATTIMO

Considerazioni su forza e debolezza, tolleranza e carità¹

1. Premessa

La posizione espressa dal pensiero post-moderno appare, sotto certi aspetti, come il rispecchiamento più fedele del nostro tempo, con la sua complessità e le sue mille contraddizioni. Il relativismo etico, il multiculturalismo, la parcellizzazione dei saperi sembrano infatti confortare gli epigoni di Nietzsche nella loro condanna di ogni sapere stabile e di ogni forma di verità immutabile.

Queste nostre brevi riflessioni cercheranno quindi di indagare l'opera di uno dei maggiori esponenti del post-moderno italiano, proprio nel tentativo di mettere in luce quelle linee di continuità che sembrano legare questa posizione teorica al "comune sentire" della nostra epoca

Sforzarsi di comprendere le *ragioni* che sottendono la posizione post-moderna può, in prima battuta, apparire contraddittorio o, quanto meno, paradossale vista la critica radicale che tale posizione opera nei confronti della logica dimostrativa e la sua sfiducia nelle possibilità conoscitive della ragione. Forse sarebbe più opportuno parlare di *suggestioni*, trattandosi di un movimento di pensiero che esplicitamente si ispira più all'evocatività della letteratura e della poesia che alla coerenza del *logos*. Ciò nondimeno, appare senza dubbio necessaria una lettura attenta e critica di tale fenomeno (culturale, si diceva, oltre che filosofico), sia che si abbia a cuore la difesa di forme di sapere stabili, sia che si voglia più semplicemente cogliere la coerenza interna e l'efficacia di simili posizioni.

In quest'ottica l'opera di Gianni Vattimo viene qui assunta come cifra emblematica di una più ampia sensibilità filosofica e culturale, come specchio nel quale è possibile veder riflesse le paure e le speranze di un'epoca figlia della tecnica ma orfana di Dio. Da questa "asimmetrica filialità" nasce, dunque, la peculiarità di un pensiero che cerca nella critica antimetafisica la via attraverso la quale ritrovare le proprie radici etiche e nel rifiuto di ogni forma di violenza riscoprire la comunione con l'altro e col diverso.

Ciò nonostante, al di là degli intenti e delle professioni di tolleranza e di accoglienza, l'opera di Vattimo sembra abitata da una sorta di lato oscuro, da un'ambiguità che la insidia dall'interno e rischia di mutar segno ad un pensiero che si vorrebbe positivamente aperto al dialogo. Molte sono infatti le aporie che emergono dalla lettura dei testi di Vattimo: il post-moderno, quanto meno nella sua veste italiana (che, per comodità, possiamo definire "debolista"²) sembra scaturire dall'etica e, più specificatamente, da un radicale rifiuto di ogni forma di violenza; eppure, nelle sue forme più rigorose, esso rappresenta l'estrema ed inappellabile negazione di ogni valore dell'etica stessa. Tutto è gioco interpretativo, finitezza, ambiguità; eppure, la violenza (umana come metafisica) rappresenta un male assoluto, da rifiutare e condannare senza timore di smentita. Ed ancora: la

¹ Articolo pubblicato in *Etiche e politiche della post-modernità*, a cura di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 2003, pp.283-301.

² Il riferimento d'obbligo va all'opera *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983.

verità non esiste, o, quanto meno, essa appare franta, paradossale e multiforme; eppure, viene affermata con forza e convinzione la non verità di alcune posizioni filosofiche piuttosto che di altre...

Ciò che emerge con evidenza è dunque lo iato, la distanza, tra l'ideale non-violento e, potremmo dire, ecumenico, che sostanzia la prosa del nostro autore, e la radicalità delle conseguenze cui egli perviene. Vi è, in altre parole, un netto contrasto (che, nel corso del nostro studio, cercheremo di capire se aporetico o contraddittorio) tra rivendicazione etica e decostruzionismo teoretico.

Nei testi di Gianni Vattimo si assiste, infatti, al sovrapporsi di due piani ermeneutici e, potremmo quasi dire, emotivi: da un lato vi è l'entusiastica accettazione dell'appello nietzschiano a vivere il tempo della morte di Dio, e dunque l'epoca senza verità e senza morali. Dall'altro si afferma con forza il rifiuto di ogni forma di violenza, nonché l'indiscussa fiducia nella bontà di valori quali la tolleranza, l'accoglienza, la *pietas*. Aspetto, quest'ultimo, senza dubbio paradossale, perché così facendo si viene a rivendicare proprio la dignità di quei valori e di quella morale che l'autore di *Al di là del bene e del male* aveva infranto sotto il martellare della sua critica. Aspetto ancor più sorprendente in un pensiero che individua nella finitezza e storicità della verità ermeneutica la cifra essenziale del proprio procedere: tali valori sono visti come qualcosa che sembra non temere l'usura del tempo o la forza demitizzante della secolarizzazione³.

Si prenda, ad esempio, il comandamento di non uccidere. In *Credere di credere*, Vattimo affronta in modo esplicito il problema del rapporto che intercorre tra l'insegnamento evangelico e la secolarizzazione di stampo nichilista e, in modo forse inaspettato, viene a negare con decisione l'eventualità che possa darsi una reale negazione di determinati valori universali. In questo breve saggio egli afferma infatti che "la norma della secolarizzazione è la carità e, più in generale, la riduzione della violenza in tutte le sue forme; dunque nessuna secolarizzazione del peccato d'omicidio"⁴. Qualcosa di saldo e di stabile sembra allora resistere all'usura del tempo. Qualcosa di molto simile ad una verità sembra sopravvivere al crollo degli immutabili.

Cerchiamo di indagare meglio questo rapporto tra istanza etica e "crisi della verità".

2. Dall'etica della non violenza al rifiuto della metafisica

Partiamo dall'atto d'accusa. Scrive Vattimo: "Le radici della violenza metafisica sono in ultima analisi [da rintracciarsi] nella relazione autoritaria che si stabilisce tra il fondamento e il fondato, tra l'essere vero e l'apparenza effimera o, che è lo stesso, nelle relazioni di dominio che si costruiscono intorno alla relazione soggetto-oggetto"⁵. Ciò che è in questione, dunque, "è la stessa logica-fondativa [...] che si tratta di metter da parte".

³ Per maggiore chiarezza occorre forse fare una precisazione sull'uso ed il significato che Vattimo attribuisce al termine "secolarizzazione". Tale termine, che originariamente stava ad indicare il processo di appropriazione da parte del potere temporale dei beni ecclesiastici, è qui usato per significare, similmente, il processo di riappropriazione, operata dall'uomo moderno, della propria autonomia rispetto a quelle forme alienate di dominio alle quali si era asservito (si pensi ad esempio alla lezione marxiana e, prima ancora, a quella hegeliana). Tale processo viene però descritto da Vattimo, almeno così ci sembra di poter leggere, secondo due differenti chiavi di lettura. Da un lato "secolarizzazione" sta ad indicare quella liberazione dai falsi miti, quali la trascendenza e l'assolutezza della verità, dei quali parlava Nietzsche. Dall'altro, quasi a frenare la deriva nichilista implicita in tale prospettiva, lo stesso termine viene utilizzato per indicare il permanere di alcuni valori, ferma restando la critica ad ogni loro "ancoraggio" trascendente, in un'ottica meramente terrena. Non a caso Vattimo parla così spesso di *kenosis*, ossia dell'incarnazione del Dio trascendente in Cristo, quale simbolo del depotenziamento e indebolimento del divino sino al punto da farsi uomo e, dunque, finito. La linea secondo la quale il nostro autore si muove è dunque quella della conservazione-distorsione-indebolimento dei valori. Il brano citato esprime bene tale ambivalenza e la conseguente necessità di conciliare il relativismo storicista con la tutela di alcuni valori guida, capaci di valere come garanzia della relazione *intersoggettiva*.

³ G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 92.

⁴ G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, Filosofia 1987, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 201.

Queste righe, pur nella loro sinteticità, portano alla nostra attenzione, ad un tempo, il problema affrontato dalla riflessione post-moderna e la soluzione indicata.

La metafisica cui Vattimo fa riferimento nel brano citato non indica solo quella modalità di riflessione che cerca di pervenire alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, né solo quella specifica forma di etica che lega l'obbligatorietà morale alla legge divina. "Metafisica" sta qui ad indicare ciò che potremmo definire come sapere epistemico o, più in generale, sapere dimostrativo. Quello che viene messo in discussione è dunque il valore stesso della razionalità in quanto tale, ovvero la forza e le potenzialità del *logos* nel suo rapporto conoscitivo col mondo.

Alla base di tale scetticismo vi è una lunga storia di errori e di sopraffazioni perpetrate in nome della razionalità e della verità. A questa storia e a questi abusi volge lo sguardo Vattimo, quando afferma che il rifiuto del sapere metafisico e della sua logica nasce sostanzialmente da un'esigenza etica: ciò contro il quale il filosofo si indigna e reagisce, è la violenza, drammaticamente concreta nella storia umana, esercitata da forme di sapere forte quanto autoritario sul singolo e sulle sue irriducibili specificità. Non sono dunque soltanto i risultati cui la metafisica conduce a venir rifiutati, è la stessa logica che ne è sottesa a venir messa in discussione. In essa viene infatti individuata la più evidente espressione di un sapere solipsistico, che nega, con la forza totalizzante dei suoi primi principi, ogni valore al dialogo ed ogni accoglienza del diverso in quanto tale.

Come emerge con chiarezza da queste prime battute, ciò che viene rinfacciato al pensiero metafisico, ovvero ad ogni filosofia che rivendichi una qualche pretesa di ultimatività, è di porsi come una violenta ed arbitraria interruzione del dialogo. Detto altrimenti: la cogenza del *logos* è colpevole in quanto affermazione di verità oppressive e dispotiche, che si impongono con la forza della loro categorica universalità sugli uomini e le loro imprescindibili singolarità. D'innanzi ad esse, afferma infatti Vattimo, non vi è più spazio di replica o di dissenso, ma soltanto tacita accettazione⁶. La verità non viene vissuta quindi come risultato o conquista, bensì subita come un limite invalicabile. Metaforicamente si potrebbe affermare che la verità viene vista come una porta che, anziché aprirsi sul mondo dei saperi stabili e condivisi, si chiude d'innanzi alla possibilità di confronto tra prospettive diverse e di accoglienza tra mondi e cultura antitetiche.

Il nesso tra istanza critica ed esigenza etica emerge quindi con forza: *primum* indiscusso risulta infatti il valore del dialogo, dell'accettazione del diverso, del confronto che sa divenire compromesso tra esigenze e vissuti spesso profondamente diversi. Di contro, si oppone un pensiero chiuso ed autoritario, sordo alle esigenze ed alle inquietudini esistenziali dell'uomo. La sua staticità, la sua assolutezza lo rendono inutile al fine di cogliere la storicità dell'uomo ed il suo essere da sempre gettato nel mondo. La sua pretesa ad ergersi a sapere assoluto della totalità (si pensi ad Hegel) manifesta in modo sin troppo evidente la sua anima totalitaria e violenta.

Il pensiero metafisico, pertanto, si rivela doppiamente colpevole: colpevole in prima battuta di imporre regole assolute che, di fatto, limitano la libertà e le possibilità di dialogo intersoggettivo. Colpevole poi di porsi come sapere assoluto della totalità e, conseguentemente, di schiacciare sotto il peso dell'universalità ogni individualità ed ogni differenza. Il sapere epistemico, afferma il nostro autore, pretende d'essere depositario di verità ultime e definitive, rispetto alle quali il confronto con l'altro non ha più alcun senso. In quest'ottica, infatti, solo la razionalità epistemica ha diritto di parola. L'unico atteggiamento consentito dinnanzi ad essa sembra essere la silenziosa contemplazione del vero. I primi principi appaiono di conseguenza come l'emblema di un simile sapere: essi sono infatti verità autoevidenti; di tali verità originarie non può darsi ragione, né ha

⁶ Altrove, parlando del rapporto tra ontologia e principi primi, Vattimo afferma che "è in quanto pensiero della presenza perentoria dell'essere - come fondamento ultimo di fronte a cui si può solo tacere e, forse, provare ammirazione - che la metafisica è pensiero violento: il fondamento, se si dà nell'evidenza incontrovertibile che non lascia più adito ad ulteriori domande, è come un'autorità che tacita e s'impone senza «fornire spiegazioni»".
G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 40.

sensu opporvisi⁷. Incarnano dunque, nel modo più immediato, quella violenza della ragione che si impone senza concedere alcuna possibilità di replica o di dubbio.

Nietzsche però, afferma Vattimo, non è passato invano, e molto si deve alla sua critica dei valori, delle verità forti e della logica metafisica; forme diverse di una comune volontà di potenza, di una menzogna che si spaccia per verità ed in nome di questa si macchia dei peggiori crimini.

Se questo è lo stato di cose dinnanzi al quale il filosofo si trova, se egli riesce, con sguardo disincantato, a scorgere la violenza che si cela dietro verità astratte e primi principi, ecco allora che l'istanza etica, la reazione morale ad una storia di sopraffazione e d'intolleranza, deve necessariamente venire configurandosi come negazione radicale di una simile logica di dominio. Il filosofo non può, in altre parole, tener fermi quei principi primi e quella razionalità che sono alla base della violenza metafisica perché, se così facesse, legittimerebbe implicitamente ciò che vorrebbe negare e superare. L'unico mezzo a disposizione è dunque quello di corrispondere allo "spirito del tempo" (uno spirito, si diceva, disincantato rispetto alla tradizione, grazie anche all'insegnamento dei grandi maestri della "scuola del sospetto"), prendere atto di una storia della quale siamo inesorabilmente eredi e dei suoi mali e volgerci le spalle, preferendo il rischio e l'incertezza di un sapere finito e precario (ma nel contempo foriero di dialogo e di incontro con l'altro) ad un sapere stabile ed incontraddittorio che ci chiude in una violenta e solipsistica autosufficienza.

La storia del soggetto cartesiano, sottolinea con forza il nostro autore, a questo proposito avrebbe molto da insegnarci: per secoli si è portata innanzi la contrapposizione tra un soggetto chiuso ed autotrasparente ed un mondo oggettivo postogli innanzi a suo uso e consumo⁸. Il nostro secolo ci ha però insegnato il carattere scisso dell'io, i legami di dipendenza tra l'uomo ed il mondo in cui è inserito (e nel quale è destinalmente gettato), la storicità delle conoscenze e delle verità acquisite (proprio a tal riguardo Vattimo ama parlare di "verità ermeneutica"); il nostro secolo, infine, ci ha fatto scoprire la dignità del frammento e delle sua irriducibile specificità.

Da tutto ciò deriva un pensiero radicalmente alternativo e dichiaratamente ostile ad ogni categoricità del pensare: di esso non può chiedersi ragione né offrire dimostrazione poiché è proprio questo chiedere ragione, questo richiamarsi al fondamento o a verità stabili che è in questione. Su un'altra strada si dovranno allora cercare i riscontri sulla "bontà" della riflessione post-moderna (emblematico il fatto di come sia proprio nel lessico etico che si debbano ricercare le parole più adatte al nostro discorso). Heidegger in questo ci viene in aiuto parlando della *Verwindung* e di poesia. Vattimo procede lungo un analogo sentiero parlando dell'esigenza di forme di razionalità aperte (ermeneutiche), capaci di muoversi tra gli opposti estremismi dello scetticismo relativistico da un lato e della violenza metafisica dall'altro⁹. La validità di forme di sapere debole, lungi dal connotarsi come una rassegnata accettazione dell'esistente, risiede infatti nel saper leggere i tempi e corrispondervi secondo il principio della massima riduzione della violenza. Noi, afferma Vattimo, viviamo l'epoca del pluralismo tardo moderno, l'epoca che ha visto annunciata e portata a compimento la "morte di Dio", l'epoca dell'io scisso di Freud e delle rivoluzioni scientifiche di Einstein e Heisenberg. In questo quadro un pensiero che fa a meno dei principi primi, "che anzi nasce proprio come presa d'atto della non fondatività del pensiero" è l'unico in grado di corrispondere alla propria epoca, di capirla e di interpretarla al meglio. La validità di un simile

⁶ In un suo saggio pubblicato sull'Annuario filosofico di "Micromega", trattando del significato etico della reazione post-moderna al pensiero metafisico, Vattimo descrive in questi termini il rapporto tra violenza e primi principi: "E' l'esclusione di questa violenza che crede legittima l'esclusione di qualunque violenza (ma c'è un'altra possibile definizione della violenza, che non ricada nelle spire dell'essenzialismo) con l'interruzione del domandare, con il tacitamento autoritario dell'altro in nome di principi primi".

G. Vattimo, *Etica della provenienza*, Micromega - Almanacco di Filosofia '97, p. 79.

⁸ Riflettendo sul problema della tecnica egli afferma inoltre che "la metafisica dell'oggettività si conclude in un pensiero che identifica la verità dell'essere con la calcolabilità, misurabilità e in definitiva manipolabilità dell'oggetto della scienza-tecnica". Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 21.

⁹ G. Vattimo, *Etica della provenienza*, cit. pp. 74-79.

approccio al filosofare (ed alla vita) non può quindi essere argomentata, può solo configurarsi come un cambio di rotta, conseguenza della constatazione delle violenze cui il pensiero forte (metafisico, totalitario e totalizzante) ha condotto. Il post-moderno si configura pertanto come “la risposta più adatta – più verosimile, più intonata – all’epoca del pluralismo tardo moderno”¹⁰. Non certo la risposta più vera. Se così fosse si ricadrebbe infatti nella metafisica. Ciò nonostante, o forse proprio in virtù di ciò, il pensiero debole non si configura nemmeno come mero relativismo, all’interno del quale non avrebbe più senso o valore alcun impegno personale od obbligatorietà etica.

“Anche cor-rispondere all’epoca - infatti – è una forma di impegno responsabile; dunque rimane anche qui una qualche specie di obbligatorietà, che ci autorizza a parlare di una razionalità e di una eticità, cioè dell’impegno a derivare da certi ‘principi’ (qui solo nel senso di punti di partenza) conseguenze logiche e imperativi pratici”.

Tutto torna, quindi, almeno così sembrerebbe...

3. Essere, verità e libertà

Posta l’istanza etica (ed, occorre sottolinearlo nuovamente, un’etica che si struttura quale reazione agli assolutismi ed alle certezze metafisiche, e che dunque assume i tratti della finitudine, della precarietà e dell’incertezza) quale fondamento del discorso filosofico, ne consegue una radicale modificazione della stessa logica argomentativa. Una logica che nelle intenzioni esplicite dei suoi propugnatori vorrebbe incarnare quest’ideale di apertura all’altro e di tolleranza mediante una prassi filosofica che privilegi il dialogo comunicativo nelle sue forme più diverse (anche aprendosi a contaminazioni con la letteratura o la poesia e così via); un dialogo che sappia fare propria quella storicità e quella irriducibile moltitudine di vissuti che la logica classica sembrava costringere entro gabbie troppo strette. Scrive Vattimo: “Abbiamo cercato di pensare l’essere fuori dalla metafisica dell’oggettività proprio per ragioni etiche; dunque, queste ragioni devono anche guidarci nella elaborazione delle conseguenze di una concezione non metafisica dell’essere come ontologia dell’indebolimento”¹¹. Il pensiero debole privilegia pertanto una logica ermeneutica, un atteggiamento scettico nei confronti di ogni affermazione categorica ed un rifiuto radicale di ogni ultimatività. Così facendo, esso mira ad opporsi alla violenza di un *logos* che sembra sempre arrogarsi il diritto d’aver l’ultima parola, bloccando di conseguenza ogni possibilità di replica o di dialogo (come esempio di un simile pensiero autoritario del nostro autore ricorda spesso la difesa aristotelica del principio di non contraddizione, nella quale al negatore non è consentita replica se non a patto di diventar “simile ad una pianta”).

Fermiamoci ora un attimo ad osservare l’andamento dell’argomentazione di Vattimo. Facciamo un passo indietro, ripercorrendo il cammino sin qui condotto, e cerchiamo di mettere in luce il legame tra *ethos* e *logos* che, da questa prima analisi, sembra emergere come una cifra importante della sua riflessione

Partiamo dall’inizio, ossia da ciò che, sin da Parmenide è considerato come il luogo d’origine della riflessione filosofica: il discorso sull’essere. Vattimo pone, senza riserva alcuna, l’uguaglianza tra vita ed essere: quest’ultimo, quindi, non viene identificato con ciò che sta, bensì con ciò che diviene, che nasce e che muore, che proprio in forza di questo suo divenire possiede una propria storia. L’essere dunque - come insegnava già Heidegger - non è. L’essere accade. Esso, in altre prole, è accadere storico-culturale, istituirsi e trasformarsi degli orizzonti entro i quali di volta in

¹⁰ Idem. p. 74.

¹¹ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 37.

Interessante, a riguardo, il rimando ad un altro luogo della riflessione del nostro autore, nella quale, proprio a proposito del rapporto tra critica antimetafisica ed indebolimento dell’essere, egli afferma: “Per me l’espressione [pensiero debole] significa non tanto, o non principalmente, un’idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto una teoria dell’indebolimento come carattere costitutivo dell’essere nell’epoca della fine della modernità”. Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., pp. 25-26.

volta gli enti divengono accessibili all'uomo e l'uomo a se stesso. In tal senso l'essere è invito: "esso non è, non sta, non permane, bensì si tras-mette, si invia"¹². Similmente, il formarsi della stessa identità umana assume i tratti dell'unità nella molteplicità, della continuità all'interno di una tradizione ricca di differenze, di unicità contrapposte e di orizzonti sovrapposti. E ciò è vero sia all'interno dell'io, unità tutt'altro che monolitica (bensì profondamente scissa), sia all'esterno, ovvero per quanto concerne il rapporto uomo-mondo. Per rendere appieno tale complessità Vattimo ricorre spesso ad un'immagine molto cara alla narrativa post-moderna (si pensi a Borges o ad Eco¹³), ovvero quella della biblioteca: simbolo di un mondo complesso e frastagliato, all'interno del quale il sapere si frantuma e si specializza sempre più. Un mondo, questo l'aspetto più rilevante, del quale non è più possibile possedere uno sguardo d'insieme, un sapere esaustivo, ma solo tracce, percorsi che ci aiutino a muoverci in esso: un po' come il bibliotecario il quale, pur non conoscendo il contenuto di tutti i libri presenti sui vari scaffali, sa come rintracciare all'interno della biblioteca ciò che gli occorre¹⁴.

Il passo ulteriore del percorso tracciato da Vattimo consiste quindi nel sottolineare il legame tra essere e linguaggio: "l'accadere dell'essere è l'istituzione dei tratti essenziali di un mondo storico. Questa istituzione è istituzione di un linguaggio [...] Non si incontra mai il mondo se non nel linguaggio [...] L'accadere dell'essere è, in definitiva, tras-missione o tra-dizione di messaggi linguistici"¹⁵.

Anche il concetto di verità viene di conseguenza modificandosi ed indebolendosi: non vi è più un mondo oggettivo del quale il soggetto cartesiano debba prendere progressivamente coscienza, bensì è necessaria una continua decifrazione di simboli, un sovrapporsi di letture e di interpretazioni differenti. Certamente, osserva Vattimo, anche dopo l'insegnamento nietzschiano e dopo la crisi scientifico-culturale del primo Novecento, continuiamo ancora ad utilizzare il termine "verità", sia nel discorrere quotidiano sia nella riflessione filosofica. E non potremmo fare diversamente. Ciò che però occorre mettere in luce con forza è l'indebolimento, il logorio che tale termine ha subito nel corso del tempo (Vattimo, fedele all'insegnamento heideggeriano, parla a tal proposito di storia del nichilismo). Il termine verità continua senza dubbio a lavorare come vocabolo capace di esprimere l'adeguatezza del linguaggio al mondo (eco dell'*adaequatio* scolastica), ma è il concetto stesso di adeguazione che viene prima messo in discussione e poi indebolito ed alleggerito. Vattimo ha sottolineato a più riprese il fatto che il termine "verità" altro non indica che la validità di un enunciato il quale "in base a determinati criteri si conferma e si dimostra e, quindi, si 'impone' come la soluzione di un problema, la risposta giusta a una domanda. Ora però, l'enunciato si verifica sempre in base a regole che, a loro volta, non sono in ultima analisi oggetto di dimostrazione; esse sono piuttosto 'data', come ci è dato il linguaggio comune sulla cui base, soltanto, si possono costruire i linguaggi regolati e formalizzati"¹⁶.

Ecco dunque il senso ed il valore di una logica (e d'una verità) ermeneutica, capace di conciliare finitezza e debolezza con coerenza e tradizione¹⁷. La filosofia, da sempre votata alla

¹² G. Vattimo, *Dialettica differenza, pensiero debole*, ne *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

¹³ Cfr. J. L. Borges, *Finzioni*, Einaudi, Torino 1955 e U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.

¹⁴ "La verità dell'abitare è piuttosto la comprensione del bibliotecario, che non possiede interamente, in un puntuale atto di comprensione trasparente, la totalità dei contenuti dei libri tra i quali vive e neppure i principi primi da cui tali contenuti discendono: il bibliotecario conosce la collocazione dei volumi e ha anche una certa idea del catalogo a soggetto". Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 113.

¹⁵ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 94.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ "Solo all'interno di un'apertura storico-culturale (o di un paradigma) si può parlare di verità come conformità a regole che si danno con l'apertura stessa; l'apertura come tale non può essere detta 'vera' in base a criteri originari perché istituisce gli orizzonti in cui ogni verifica o falsificazione è possibile [...] La verità dell'apertura sembra quindi pensabile solo in base alla metafora dell'abitare [...] E' questo 'abitare' la condizione prima del mio dire la verità. Ma non posso descriverlo come una condizione universale strutturale, stabile: sia perché l'esperienza storica mostra l'irriducibilità dei paradigmi e degli universi culturali, sia perché anche per descrivere l'apertura come una struttura stabile dovrei avere un criterio di conformità, che sarebbe allora l'apertura più originaria". Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., pp. 101-103

ricerca ed alla conoscenza della verità, deve quindi a sua volta farsi debole. Se, per usare una terminologia heideggeriana molto cara a Vattimo, l'esserci, in quanto essere-nel-mondo, vive una condizione di "gettatezza", ossia si trova già da sempre inserito in un orizzonte che lo precede, in una rete di rimandi e di significati, allora esso non potrà prescindere né trascendere la propria condizione di finitudine (di frammento) ricercando un'impossibile sguardo d'insieme. Ciò che solo potrà fare è leggere le tracce di una tradizione, porre attenzione alla molteplicità di messaggi e di inviti, corrispondere al dispiegarsi dell'essere nella sua storicità. Anche il suo atteggiamento etico sarà dunque legato a questa condizione di intrascendibile finitezza: non vi sono infatti valori assoluti, non vi è qualcosa che trascenda la mutevolezza e divenienza degli orizzonti storico-destinali nei quali l'uomo è chiamato a vivere e che si imponga come valore sovrastorico. Tutto ciò che si impone come immutabile, tutto ciò che trascende il finito, altro non è se non forma violenta di una volontà di potenza che mira ad imporsi sull'uomo e sulla sua irriducibile storicità.

Ciò, Vattimo lo sottolinea più volte e sembra dunque opportuno ripeterlo, non significa cadere nel relativismo; anch'esso infatti pretende di possedere uno sguardo esterno alla storia ed infatti si impone *in actu exercitio* come verità immutabile, autocontraddicendosi. Un pensiero che sa farsi debole è, al contrario, consapevole del fatto che anche le sue proposte altro non sono se non il frutto di letture parziali e provvisorie della realtà nella quale c'è dato di vivere. Verità storiche, o ermeneutiche, che sanno della possibilità di venir smentite, ma che proprio da tale consapevolezza traggono forza e conforto. Ciò detto, osserva Vattimo, la superiorità di una simile interpretazione sulle altre (e sulla metafisica in modo particolare) è data dal fatto che, come già osservato in precedenza, il pensiero post-moderno si presenta come la risposta più adeguata agli interrogativi ed alle esigenze della nostra epoca.

Una risposta che sa farsi fonte di eticità nel momento in cui si fa carico della precarietà della condizione umana, declinandosi secondo le forme di un'etica del finito. Un'etica che ha colto la violenza di ogni forma di sapere stabile, veritativo, totalitario. Un'etica del frammento, che cerca di coglierne le specificità di ogni singolarità attraverso la comprensione della sua storia, del suo essere inserito all'interno di una tradizione. Un'etica che si incentra sul principio di carità e sulla *pietas* nei confronti delle tracce e dei monumenti di tale tradizione. Un'etica dell'accoglienza, della tolleranza e del dialogo sempre aperto e restio ad ogni forma di ultimatività che uccida il confronto intersoggettivo. Un'etica, infine, della libertà intesa come capacità di muoversi nella rete di rimandi, parentele, tradizioni nella quale ci troviamo a vivere¹⁸. Libertà cioè di corrispondere al meglio all'apertura storico-destinale nella quale siamo gettati.

4. Dal post-moderno come rifiuto della violenza, alla violenza dell'antimetafisica

Da quanto sin qui detto, la soluzione propostaci da Vattimo sembrerebbe realmente la risposta più adatta alle incertezze ed alla complessità del nostro tempo. Un'epoca, occorre ricordarlo, contraddistinta non solo dalla perdita di fiducia nelle capacità del *logos* e nella inconcussa stabilità delle sue conclusioni. Viviamo infatti un'epoca dove il relativismo pratico è frutto dell'incontro sempre più frequente di culture, storie e tradizioni diverse, spesso inconciliabili. Dove l'esigenza di dialogo e di tolleranza sono individuate come l'unico strumento per trasformare la diversità in ricchezza, anziché in fonte di odi e di conflitti. Dove la perentorietà del sapere e l'assenza di dubbio o di compromesso tra posizioni tra loro opposte (se non contraddittorie) viene vista con sospetto e timore, in quanto memori delle molte tragedie figlie del dogmatismo e dell'intolleranza.

Il punto, tuttavia, non sembra essere il fatto se il pensiero debole (o più in generale la riflessione post-moderna) fondi le proprie radici su delle buone ragioni. Ciò che è in questione, a mio avviso, non è il valore della tolleranza, così come non è in questione il valore dell'accoglienza o la necessità di rifiutare ogni forma di violenza. Quello che merita essere indagato, invece, è la

¹⁸ Ne *La società trasparente*, Garzanti, Milano 2000, p. 19, Vattimo parla di "libertà come oscillazione continua tra apparenza e spaesamento".

coerenza, o meno, di quel pensiero rispetto ai suoi esiti pratici. E proprio sotto tale aspetto il pensiero debole mostra tutti i suoi limiti e le sue contraddizioni. Per meglio comprendere quest'ultimo passaggio occorre soffermarci un momento a riflettere sulla parola che più frequentemente ricorre in queste nostre pagine così come in molti luoghi dell'opera di Vattimo: violenza. Cosa significa realmente questo termine e quali sono i rapporti che lo legano rispettivamente al pensiero metafisico ed alla riflessione post-moderna?

Il termine violenza ci richiama il verbo violare, ossia l'atto di infrangere o trasgredire una norma. Esso esprime quindi l'atteggiamento di colui che vuole qualcosa di vietato, qualcosa che non è lecito o possibile fare. Il termine violenza, in ultima istanza, indica dunque un atto della volontà che vuole l'inoltrpassabile.

Ora, se questo è il significato più intimo e profondo del termine violenza, ne consegue che la riflessione metafisica, al pari di qualunque altra posizione filosofica, sarà esposta all'accusa di violenza soltanto nel momento in cui verrà configurandosi realmente come volontà che vuole l'inoltrpassabile. Ma a questo punto delle due l'una: o ha ragione il pensiero post-moderno nella sua affermazione secondo la quale non vi possono essere regole oggettive e stabili (né in ambito etico né, tanto meno, in ambito logico) - ed allora non ha senso parlare di violenza, perché non è data regola alcuna la cui violazione giustificerebbe l'accusa di violenza - oppure ha ragione la tradizione metafisica quando pone alcuni, pochi, principi primi quali fondamento e regola del discorso - ed in questo secondo caso l'accusa di incarnare un pensiero violento e totalitario sarebbe fondata solo se questi principi venissero effettivamente violati.

Cerchiamo dunque di indagare con maggior dettaglio quale di queste due opzioni meriti maggior credito. Vattimo, si è detto, pone a fondamento del proprio pensiero un'istanza etica che vede nel binomio *caritas-pietas* la sua sintesi migliore. La sua critica antimetafisica si struttura quindi, in conformità a tale principio, come difesa delle singole individualità e delle loro specificità contro un modo di argomentare che sembra privilegiare l'astratto a danno del concreto, la totalità a scapito del frammento e della sua storia. La debolezza del pensiero viene così ad indicare la perdita di peso... "morto", per così dire, ossia ingiusto, dispotico proprio di una modalità di comunicazione che si è staccata dalla vita ed è incapace di comprenderla e di descriverla nella sua mutevole complessità. La reazione a questo stato di cose è data quindi da una razionalità debole, la quale sa farsi disponibile nei confronti del diverso col quale si mette in gioco attraverso un confronto alla pari. Si cerca l'accordo, ma non si pretende verità. Ancora una volta il rimando all'ermeneutica è illuminante.

Qualcosa però stona: poiché, se queste sono le premesse, allora non si capisce donde possa venire la radicalità con la quale si nega anche la sola aspirazione ad un sapere stabile od alla mera possibilità che questo possa venir raggiunto o quanto meno avvicinato. Metafisica, è stato fatto osservare più volte, non è soltanto Hegel¹⁹. Essa rappresenta una modalità di pensiero che cerca di verificare ogni passo del suo procedere e che dunque, almeno quando resta fedele alle proprie intenzioni ed alla propria radicalità, rappresenta qualcosa di estremamente precario ed aperto alla smentita. Si tratta cioè di una razionalità che aspira senza dubbio ad un sapere stabile (rispetto al quale l'aggettivo forte è predicabile solo come sinonimo di solido, fermo), ma consapevole dei propri limiti e dei rischi legati ad una così radicale pretesa di verità, primo fra tutti il rischio di povertà, almeno quanto ai contenuti. Ora, se realmente il pensiero debole fosse caritatevole, esso non avrebbe difficoltà a comprendere come non sia il *logos* (ossia la razionalità argomentativa) la fonte dei mali cui alcune distorsioni del pensiero metafisico hanno senza dubbio condotto, ma lo sia, al contrario, la sua negazione, ossia la violazione di quelle regole e di quei principi cui il pensiero dovrebbe attenersi per essere significante. Altrove²⁰ è stato affrontato questo tema in modo più articolato e arguto di quanto queste brevi riflessioni non permettano. A quei luoghi, per così

¹⁹ Cfr. C. Vigna, *Vocazione filosofica e tradizione metafisica*, Annuario filosofico '97, Mondadori, Milano.

²⁰ Penso in prima battuta ad alcuni saggi quali: G. Bontadini, *Episodi della deellenizzazione*, Gianni Vattimo, in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1997; E. Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987 oltre al già citato C. Vigna, *Vocazione filosofica e tradizione metafisica*.

dire paradigmatici, del dialogo tra tradizione neoclassica e pensiero contemporaneo rimandiamo per una più esaustiva analisi della questione.

Bastino qui solo alcuni ulteriori accenni utili a concludere questa nostra analisi della posizione post-moderna rispetto alle problematiche etiche.

Se in gioco vi è una reazione etica dinanzi alle ingiustizie provocate da un uso violento ed oppressivo della ragione, allora ne consegue che la soluzione non è negare la validità del *logos* e votarsi a forme alternative di pensiero, bensì condannare quell'uso distorto della razionalità proprio in nome delle norme che sono state violate. E non serve ribattere che proprio quelle norme sono in discussione, né rivendicare la propria libertà di contro a norme artificiose ed oppressive. Ciò che realmente è rivelante è se vi siano, prima di tutto, norme inviolabili. Altrimenti perché parlare di violenza? Poi, se queste sono state violate, la reazione deve indirizzarsi nel senso di una critica a tale infrazione della norma, e non una difesa della libertà d'infrazione.

Ora, trattandosi qui di un'analisi delle possibilità conoscitive del pensiero e quindi dell'oggettività o meno (meglio sarebbe parlare di universalità o trascendentalità) dei principi che lo regolano e lo sorreggono, appare del tutto evidente il fatto che alcune norme ci siano e che la loro assolutezza, ben lungi dal rappresentare un ostacolo per la libertà umana o un'artificiosa costruzione dogmatica, rappresenti il tratto essenziale di quel piano originario (trascendentale) entro i limiti del quale, soltanto, il pensiero può costituirsi come dotato di senso.

La difesa elenchica del principio di non contraddizione e, più in generale, dei primi principi, non rappresenta dunque una limitazione della nostra libertà o un freno al dialogo, bensì una garanzia di sensatezza del nostro dire, una condizione necessaria (trascendentale, appunto) senza la quale non solo non potrebbe darsi confronto reciproco e polemica intersoggettiva, ma non potrebbe costituirsi neppure lo stesso linguaggio. Esso infatti, per quanto mutevole e storicamente segnato, non può sorgere se non nella permanenza (quantomeno precaria) dei suoi termini significanti. Negare l'evidenza (perché di questo tratta la tradizione neoclassica, quando affronta il tema dei primi principi), negare ciò che non può essere oggetto di dubbio perché autoevidente o necessario al costituirsi stesso del dubbio, non significa esercitare una maggior libertà o affrancarsi da un'autorità arbitraria, bensì esercitare una reale violenza verso quegli stessi principi. Se violenza significa volontà che vuole l'inoltrpassabile, ossia l'infrazione della norma inviolabile, appare allora indubitabile che di tale peccato si macchia tanto colui che sotto il segno della verità pone anche ciò che verità non è (Carmelo Vigna ha parlato giustamente della violenza del cielo contro la terra), sia colui che nega l'evidenza stessa nella sua forma logica (violenza della terra contro il cielo). Cos'altro significa, infatti, negare il principio di non contraddizione, garante prima di tutto della stabilità dei significati e della coerenza dell'argomentazione, se non negare ciò senza il quale il linguaggio stesso non avrebbe significato né senso alcuno.

Il sopraccitato riferimento a norme stabili non vuol certo negare le ragioni di quanti individuano nella norma (comunemente intesa) una mera convenzione legata alla cultura ed al contesto nel quale l'uomo si trova a vivere. Quello di cui qui si prende le difese è quella normatività trascendentale sulla quale si struttura la stessa possibilità che la coscienza si apra al mondo ed, in particolare, di quei principi (detti primi in forza della loro evidenza ed innegabilità) senza i quali non potrebbe darsi né esperienza del mondo, né linguaggio umano. Detto ciò, lo spazio dell'infondato e dell'incerto è vastissimo, e proprio in riferimento a tale territorio, ampio quanto complesso, è doveroso sviluppare quella riflessione sulla precarietà del sapere e della fede che il pensiero post-moderno ha posto al centro della propria speculazione filosofica.

5. Dal metodo alla verosimiglianza

Questo nostro tentativo di far emergere quell' "inconscio violento" sotteso alla condanna di Vattimo nei confronti della riflessione metafisica, non significa certo che il negare i risultati ai quali questa ritiene d'essere approdata implichi, di per se stesso, il rischio di incorrere nell'accusa di

violenza. A patto però che tale negazione venga operata sulla base di una critica circostanziata del percorso e delle argomentazioni che a tali risultati hanno condotto. Non si individua, in altre parole, una contraddizione tra la radice etica e “caritatevole” della filosofia di Vattimo ed il suo porsi quale assertore della non verità di determinate tesi metafisiche. Ciò che colpisce è la dissonanza tra l’apertura al diverso, con le sue peculiarità e le sue verità, e la negazione a priori di quella specifica forma di “diversità esistenziale”, oltre che filosofica, incarnata nella ricerca di un sapere stabile (epistemico). Come dire che ogni interpretazione del reale, ogni visione del mondo, ha diritto ad esprimersi e rappresenta un valore, tranne quella metafisica.

Vattimo, infatti, non dice semplicemente che la proposta post-moderna o “debolista” appare come la più adatta, la più intonata (anche se non la più vera) rispetto allo spirito dei tempi, mentre l’aspirazione ad un sapere stabile si dimostra incapace a conciliarsi con l’epoca che siamo chiamati a vivere. Egli afferma che pur non essendovi alcun fondamento capace di giustificare affermazioni o giudizi “forti” (ossia risultato della “cogenza deduttiva”²¹), nonostante questa premessa egli afferma con *forza* la non-verità del sapere metafisico e la sua evidente anima violenta. Così facendo, però, si condanna ogni forma di sapere che guardi all’*episteme* come ideale conoscitivo, ma senza essere in grado di mostrare la ragione di tale condanna. Si chiede conto della colpa, ma senza indicare quell’infrazione della norma inviolabile che sola potrebbe giustificare l’accusa di violenza. Non sembra dunque conciliabile il relativismo etico e la natura profondamente scettica della riflessione del nostro autore, con una negazione così radicale e dura della ricerca metafisica. A maggior ragione se si pensa alle sue espressioni più recenti, nelle quali si riconosce apertamente la povertà contenutistica dei propri risultati e nel contempo si è abbandonata ogni pretesa di una conoscenza assoluta della totalità alla maniera hegeliana. Ciò non toglie la fiducia nelle possibilità del *logos* di conoscere alcuni, poverissimi aspetti della totalità, sempre però alla luce di un procedere e di un metodo aperto alla confutazione e che anzi si fonda sul dialogo e sul rapporto dialettico con le proprie contraddittorie. Il sapere dimostrativo procede cioè nell’ostensione del proprio metodo e nell’offerirsi alla critica, vivendo questo scontro come momento dialettico essenziale allo scaturire della verità. Donde, dunque, la violenza di un pensiero che non si impone, ma che anzi, potenzialmente, porge all’avversario gli strumenti coi quali muover battaglia?

Ma a ben guardare, dalla lettura di testi di Vattimo emerge una seconda contraddizione. A più riprese viene affermata la verosimiglianza della posizione post-moderna, di contro, evidentemente, alla non credibilità della proposta metafisica. Abbiamo già mostrato come questa non credibilità esprima di fatto una non-verità del sapere epistemico; se così non fosse, quest’ultimo non potrebbe infatti essere detto violento, cioè violatore di una norma evidentemente riconosciuta come valida, stabile ed, in ultima istanza, vera. Appare tuttavia singolare come si continui a parlare di verosimiglianza una volta negato ogni significato, nonché ogni valore, al termine verità, quasi che fosse possibile mantenere il valore d’uso del primo anche dopo aver privato di senso il secondo.

Si badi bene: con questo non si vuol certo giungere ad affermare che, di contro allo scetticismo del nostro autore circa la possibilità di poter sviluppare un discorso etico forte, qui si voglia sostenere la possibilità di affrontare tanto le problematiche etiche quanto il dialogo interculturale sempre in termini di verità e falsità. L’opacità con la quale molti problemi si offrono alla nostra attenzione, la molteplicità di letture e di esperienze, la complessità della realtà sfugge alla presa di un sapere incontraddittorio, e vi sfugge non solo di fatto, bensì di diritto. La verità, infatti, è predicata del necessario, mentre l’etico, per sua natura, si dipana nel regno del possibile. Ciò nonostante, quello che più ci sta a cuore è mostrare come la riflessione etica non possa prescindere dalla verità; e di ciò ne è prova l’umana tensione al verosimile, ossia a quelle regole che, sole, sono capaci di placare (anche se non di saturare) il suo desiderio di giustizia. Si aspira cioè all’individuazione di norme potenzialmente condivise proprio in virtù del loro apparire formalmente conformi alla verità. Vero-simili, appunto.

Il problema, ora, è resta quello di determinare la natura di tale conformità.

²¹ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, ne *Il pensiero debole*, cit., p. 12.

Del termine “verità” si è spesso abusato, nascondendo sotto la forza evocativa di questo termine tanto pie aspirazioni quanto mal celate “volontà di potenza”. In questo la critica nietzschiana all’uso autoritario del concetto di verità è, a tutt’oggi, attualissima e portatrice di un sano e disincantato scetticismo.

Ciò nonostante non si può non riconoscere un significato minimale a tale termine e una sua ben precisa funzione. Esso esprime, infatti, la conformità (*l’adaequatio*) del pensiero/parola al mondo. E ciò a prescindere da ogni dualismo gnoseologico. Pensiamo alla lezione husserliana: ben consci della destrutturazione del soggetto e della complessità della coscienza (mettiamoci pure dentro tutti i dubbi che i “padri del sospetto” sono stati in grado di portare alla luce), ben consci di tutto ciò noi possiamo comunque individuare nell’attualità del pensiero, nell’automanifestazione del dato fenomenologico una verità innegabile. Si pensi, ad esempio, alla semplice esperienza del darsi di un oggetto alla nostra coscienza, sia esso, poniamo, questo libro che ho di fronte. Posso certamente dubitare, con cartesiano scetticismo, della sua realtà extramentale e così via... e pur tuttavia non posso certo negare la verità di questo suo apparire, ossia di questo suo essere un dato immediato di coscienza. Allo stesso modo non posso certo negare il crisma della verità a quel mio esprimere ciò che appare, nei modi e nei limiti secondo cui esso appare. Si badi bene: questa verità, detta fenomenologica in virtù del suo riferirsi all’immediatezza del dato d’esperienza, ossia del suo costituirsi quale principio d’evidenza, esprime certamente una forma di verità poverissima e sterile, quanto al nostro vivere quotidiano, ma rappresenta l’archetipo fondamentale di una ben precisa forma di conoscenza indubitabile: essa esprime infatti l’indubitabilità dell’apparire originario (ossia dell’apparire purificato da ogni presupposto indimostrato).

Dall’altro lato, la così detta verità logica, di aristotelica memoria, altro non rivendica che l’automanifestazione dell’incontraddittorio. Siamo qui di fronte ad una seconda forma di verità stabile, ossia quella verità che nasce dall’immediatezza formale. In questo caso il principio di non contraddizione, lungi dall’apparire un presupposto indimostrato od il frutto di un semplice abito mentale, rappresenta quella formalità trascendentale senza la quale non potrebbe darsi significanza alcuna. Esso, infatti, non va confuso, in prima battuta, con la valenza ontologica spesso attribuitagli; di conseguenza la rivendicazione della sua innegabilità non viene inficiata dal darsi concreto della situazione contraddittoria. Nella sua valenza originaria esso esprime infatti l’opposizione assoluta tra positivo e negativo, ossia l’impossibilità tanto che il primo si identifichi al secondo, quanto che la significanza semantica si identifichi alla non significanza; cosa che, negando la validità del primo principio, avverrebbe ogni qual volta noi cercassimo di esprimerci. Se non si tenessero fermi quanto meno i termini di questo nostro esprimerci, risulterebbe negata la possibilità stessa di comunicare un concetto, così come una sensazione. E non valga qui l’obiezione circa l’ambivalenza del linguaggio, della sua paradossalità e dei suoi giochi (si pensi alla poesia). Anche in questi casi i margini del gioco interpretativo e dell’evocatività, se possono essere indefiniti, non sono certo illimitati, pena la totale insignificanza del stesso nostro dire.

Un’ulteriore forma di verità è data poi dalla sinergia di queste due verità originarie, ossia viene a costituirsi da quel superamento dialettico dell’immediato operato mediante la dimostrazione di un medio capace di far uscire da una situazione aporetica. Verità dialettica, appunto, ossia frutto di un processo inferenziale che mostra la propria verità per mezzo della negazione della propria contraddittoria.

Come si vede, questi brevi accenni²² tracciano le coordinate metodologiche di un approccio non dogmatico al sapere, capace di conciliare l’aspirazione metafisica alla consapevolezza dei limiti

²² Per un maggior approfondimento della problematica si rimanda a G. Bontadini, *Saggio per una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938 e *La funzione metodologica dell’Unità dell’esperienza*, in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1971; C. Vigna, *Dio e il Silenzio*, in *Chi è Dio?*, a cura di A. Molinaro, Herder-Università Lateranense, Roma 1988 e *Sulla verità dell’essere*, in *Il frammento e l’intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000;

dell'umano conoscere. Appare infatti evidente la difficoltà di parlare in termini di verità, quando si esuli dal piano dell'immediatezza (ossia per la quasi totalità dell'esperienza umana). Ciò nonostante, si rivendica la legittimità e la fondatezza di un ricerca che si volga con fiducia alla scoperta di un sapere stabile, ossia vero in senso forte. Si riconosce cioè la necessità ed il valore di un uso "forte" dei termini di verità e falsità, pur nella consapevolezza dei rischi e delle difficoltà connesse ad una simile riflessione.

Proprio su questa possibilità di parlare ancora in termini di verità e falsità (ossia di coerenza o contraddittorietà rispetto al fondamento originario), proprio su questa sensatezza del riferimento al vero, si radica però la ragione profonda di quel richiamarsi alla verosimiglianza delle norme etiche. Esse infatti, al fine di essere condivise, aspirano proprio alla formalità (universale e necessaria) della verità. Quest'ultima rappresenta cioè un ideale regolativo al quale la riflessione etica si ispira, sia per quanto concerne il metodo, sia per il risultato. La riflessione pratica deve cioè cercare di affrontare le aporie del vivere aspirando all'individuazione di quei comportamenti e di quelle risposte capaci di sanare, almeno parzialmente, tali situazioni contraddittorie. E lo deve fare cercando soluzioni che, se non capaci di porsi completamente nell'alveo dell'incontrovertibilità, cerchino di tendervi e trovino in tale anelito la forza e lo stimolo per dialogare in modo produttivo, anche tra posizioni rispettivamente molto diverse. L'obiettivo non può limitarsi infatti all'affermazione dell'equivalenza (nella non verità) di ogni differenza. Ciò che va ricercata è la reale vero-somiglianza del nostro sapere pratico. Fermi restando limiti, dubbi ed incertezze...

6. Conclusione

L'unica cosa che possiamo augurarci è che la *caritas*, lodata ed inneggiata anche da Vattimo, venga realmente posta alla base del dialogo intersoggettivo. Non per rinunciare a quell'esigenza, tutt'altro che arbitraria, di verità, ma per contenerla entro i suoi limiti naturali, ossia entro quegli aspetti, pochi e poverissimi, entro i quali un discorso veritativo (basato sull'*elencos* aristotelico, ovvero sull'evidenza della verità tramite la dimostrazione della contraddittorietà della sua contraddittoria) è possibile. Fuori da tale ambito, tutti i dubbi e le istanze avanzate da Vattimo non solo sono legittimi, ma risultano necessari, perché è molto più ampio, ed umanamente (eticamente) più rilevante, il terreno sul quale non è possibile avanzare pretese di ultimatività, ma solo interpretazioni e letture parziali della nostra condizione. Anche qui, tuttavia, parlare di verità ha senso: essa rappresenta infatti un ideale regolativo di grande importanza, poiché traccia proprio quella linea discriminante che divide la tolleranza dalla violenza; l'arbitrio dalla diversità di letture.

Luca Grion