

Angela Ales Bello

RAGIONE PRATICA, LIBERTÀ, NORMATIVITÀ

I problemi che riguardano l'etica, e il suo stesso significato, sono oggetto di discussione ai nostri giorni non solo perché il tema dell'agire umano è sempre di per sé attuale, ma anche per l'urgenza con la quale esso si presenta in un clima di rinnovata Sofistica¹.

I due momenti che caratterizzano la civiltà occidentale, e più in particolare la speculazione filosofica come massima espressione di essa, sono rappresentati dall'atteggiamento critico, che si esercita contro ogni tradizione consolidata, e da quello costruttivo che vuole dare soluzioni, magari nuove e originali. Essi si sono delineati in effetti proprio in quel momento della cultura greca che ha visto consolidarsi la criticità della speculazione sofistica e la risposta costruttiva del pensiero socratico-platonico, ma si ripresentano sotto forme diverse nel corso della filosofia occidentale. Se tali atteggiamenti riguardano la questione: «che cosa si può conoscere validamente?», essi, forse più a fondo, concernono l'altra: «che cosa si deve fare che sia bene, che sia giusto?»

La risposta di Aristotele a questa domanda è meno precisa, netta e riconducibile ad una visione unitaria di quanto la elaborazione successiva della sua posizione abbia sostenuto; la separazione fra momento teoretico e momento pratico è stata sottolineata e sostenuta recentemente, soprattutto nell'ambiente filosofico tedesco, proprio per indicare che già per il pensatore greco, il quale, vivendo nell'età della Sofistica indubbiamente doveva fare i conti con il dibattito a lui contemporaneo, le questioni etiche erano affidate non a rigide norme, ma alla prudenza, alla *fronesis*. Se questo è vero per un verso, è anche vero, però, che quella che ora indichiamo con l'espressione 'ragione pratica' deve essere intesa in due modi della speculazione di Aristotele: come riflessio-

¹ Nelle pagine che seguono ci si riferisce al Colloquio Internazionale di Etica che si è svolto dal 10 al 12 gennaio 1990 presso l'Università Lateranense di Roma, organizzato dalla Facoltà di Filosofia. «Il Colloquio si colloca — scrive il Decano, M. Sanchez Sorondo, nella Presentazione — oltre la crisi della modernità e vuole collegarsi alle voci di Aristotele, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Kant, Hegel, Kierkegaard, Scheler, Peirce, Ortega, Lévinas, sollecitate dalla radicalità delle attese del momento presente e rese attuali da illustri studiosi italiani e stranieri. Affinché nella post-modernità non si affievolisca la loro energia né l'incalzare degli eventi diminuisca l'impegno verso una nuova qualità etica della vita umana». Nelle note seguenti, se non si dà indicazione contraria si riportano i titoli delle relazioni tenute durante il Congresso.

ne teoretica sul significato del bene dell'individuo, della città, della famiglia, quindi come filosofia pratica o scienza politica, e come la razionalità che si esercita nella prassi e mostra di volta in volta i mezzi per raggiungere un fine buono. Tale distinzione, evidenziata da E. Berti², è fondamentale non solo da un punto di vista interpretativo, per rendere giustizia all'intenzione di Aristotele, ma sotto il profilo teoretico per togliere il riferimento della sua autorità a quanti riducono la filosofia pratica a *fronesis*, ricavando dalla impostazione aristotelica una sorta di 'debolezza' teoretica che bene si accorda con la crisi di punti di riferimento saldi nella nostra epoca.

Certamente Aristotele è impegnato non solo a stabilire che cosa sia il bene in sé, ma ciò che è bene per l'uomo in quanto possa renderlo felice; il piacere, allora, non solo non è disprezzato, ma identificato con l'attività perfetta, con la completezza delle operazioni umane e anche divine, Dio ha *edone* di se stesso, si compiace di sé; tale ideale di equilibrio, di saggezza guida tutta la riflessione aristotelica, secondo A. Laurenti³. In questo atteggiamento non c'è ascetismo, se esso si intende come mortificazione, ma indubbiamente c'è superamento della passionalità, come dimostra ad esempio la funzione positiva della catarsi.

Che cosa ci tramanda l'età medioevale? E in particolare che cosa ci dice Tommaso d'Aquino, che può essere scelto come esponente di spicco, anche se non come l'unico suo rappresentante? Da un punto di vista filosofico, Tommaso rielabora e riapprofondisce la duplice funzione dell'intelletto che, speculativo in se stesso, diventa pratico per estensione; in verità fra l'uno e l'altro c'è una serie di gradi che consentono di emettere un giudizio di coscienza e un giudizio di prudenza: la conoscenza dei principi morali è un abito natura che deve essere applicato al caso singolo attraverso un atto di prudenza. Nella concretezza dell'agire morale, rivolto a ciò che è singolare, esso quindi implica la conoscenza sensibile, la memoria, l'immaginazione; l'astrattezza della coscienza che mostra i principi viene così superata in una concretezza esistenziale avente come fine la costruzione della persona umana, così G. Cottier legge Tommaso d'Aquino⁴.

Tommaso, però, non ha detto solo questo, ha parlato anche della libertà in senso ontologico che si fonda sulla libertà in senso teologico; la libertà, infatti, è frutto dell'onnipotenza divina che produce anche la libertà dell'uomo. Tuttavia il pensatore medioevale, pur avendo sottolineato ciò, non ha esplicitato il senso esistenziale della libertà; pur avendo prolungato l'etica di Aristotele sviluppando la *teia orme* nel *divinus instinctus*, non ha centrato la sua attenzione sull'io; la filosofia di Kierkegaard, secondo C. Fabro⁵, ha colto questa

² E. Berti, *Ragione pratica e normatività in Aristotele*.

³ R. Laurenti, *Questioni sul piacere in Aristotele*.

⁴ G. Cottier, *Raison pratique chez Thomas d'Aquin*.

⁵ C. Fabro, *Libertà teologica, metafisica ed esistenziale*.

situazione umana: l'atto di libertà è una trascendenza che parte dall'io, deriva dal profondo dall'io e indica la presenza in noi dello Spirito Santo.

Se il pensiero medioevale si muove su uno sfondo onto-teologico, la speculazione moderna se ne distacca proprio in riferimento all'etica. Ciò è vero per Kant, come sostiene H. Seidl⁶, ma lo è senz'altro maggiormente per Cartesio. Se il punto di contatto fra i due può essere determinato dall'eliminazione della giustificazione ontologica nell'etica, la differenza consiste nella teorizzazione di una morale laica, rivolta al benessere terreno, con venature epicuree, da parte di Cartesio, come dimostra S. Nicolosi⁷; si può parlare, infatti, di una 'morale laica', in quanto il nuovo fine dell'etica è il benessere terreno, la saggezza deriva dall'equilibrio psico-fisico, e la scienza che dà la saggezza è la medicina, non la teologia.

Confrontata con la posizione cartesiana quella kantiana appare più legata alla tradizione, se non altro per quanto riguarda l'ambito problematico. Tale legame è da rintracciarsi addirittura con Aristotele. F. Chierighin⁸ si pone la domanda: se la libertà pratica consiste nella spontaneità, cioè nella indipendenza della legge morale, come questa può diventare movente dell'arbitrio? Il paragone con Aristotele può servire da aiuto, egli aveva ritenuto l'atto puro sciolto da ogni relazione, facendone un oggetto del desiderio, allo stesso modo Kant sostiene che la causalità della libertà sollecita il sentimento del rispetto; così non è eliminata la sfera della sensibilità, ma essa contiene la possibilità di corrispondere alle caratteristiche della legge morale, anzi nel sentimento del rispetto, che ha un'affinità con il sublime, l'uomo trascende se stesso. In tal modo Chierighin ritiene che si possa costatare la scintilla del divino in noi.

Ma non è la libertà teorizzata da Kant una vuota possibilità, alla quale Hegel, invece, più costruttivamente ha sostituito un'etica?

A questa domanda è stato risposto in modo affermativo da Molinaro e da Negri. Per A. Molinaro⁹ l'etica è il sapere dell'uomo in quanto si pone nel tutto, è quindi scienza della prassi e l'essenza dell'etica è la libertà etica, come sintesi fra valore e attuazione del valore; l'attuazione del valore è necessaria, categorica, si impone, cioè, senza essere fattuale o ipotetica; la sua categoricità è data dal fatto che bene e male sono contraddittori, c'è solo il bene e la sua negazione, il male, che è il non dover essere del bene. L'unico vincolo che ha il valore è la libertà, anzi essi si vincolano reciprocamente. La separazione fra libertà e valore genera da un lato l'eclissi dei valori, dall'altro irrealizzabilità

⁶ H. Seidl, *Il problema della normatività oggettiva riguardo all'etica di I. Kant e all'etica di M. Scheler*.

⁷ S. Nicolosi, *La morale di Cartesio fra metafisica e scienza*.

⁸ F. Chierighin, *La libertà in Kant*.

⁹ A. Molinaro, *Libertà morale e libertà etica*.

del dover essere; quindi la libertà etica è sintesi di libertà, valore e attuazione e il concetto della libertà etica è completo quando la libertà di decisione diventa responsabilità, cioè, universalità e concretezza delle libertà e dei valori.

Se dietro la posizione di Molinaro c'è la riflessione metafisica di Hegel, la relazione di A. Negri indaga il rapporto etica-politica¹⁰: Hegel teorizza uno stato moderno in cui la libertà realizzata è la libertà di tutti, in cui il singolo è membro di una società e i rapporti fra i soggetti sono rapporti stabiliti dalla legge; tutto ciò contro la morale del buon cuore e delle buone intenzioni. La teorizzazione di uno stretto connubio fra etica e politica fa sorgere il sospetto che questo sia uno stato totalitario e il sospetto è avanzato dallo stesso Negri il quale cerca, però, di distinguere tale totalitarismo da quelli costituiti storicamente, così come distingue da essi il particolare socialismo proposto dal pensatore tedesco.

Il rapporto fra etica e morale, avanzato proprio da Hegel, si pone come tema centrale nella riflessione contemporanea e, accanto a Hegel, Aristotele e Kant rappresentano di nuovo i punti di riferimento essenziali; secondo P. Ricoeur¹¹, la questione concerne il modo di ottenere una vita felice e insieme istituzioni giuste, cioè vivere bene con e per gli altri. L'esigenza di universalità, garantita dalla ragione, è in effetti, come sottolineava Kant, un'esigenza formale. In realtà la seconda regola dell'imperativo categorico riequilibra il formalismo del primo imperativo, introducendo sul piano etico, cioè sul piano della convivenza la questione della 'sollecitudine'. Ecco perché il secondo imperativo può essere considerato una 'regola d'oro' in quanto introduce la dimensione dell'umanità, facendoci passare dal piano privato di un'intersoggettività ristretta, che riguarda soltanto la familiarità o l'amicizia, al piano della convivenza civile. Ciò riporta ad una concezione deontologica dell'etica e allontana da certe forme teleologiche di tipo utilitaristico che intendono la giustizia attraverso un criterio puramente quantitativo come massimalizzazione del bene per il più grande numero di soggetti.

Si può notare che le letture dei pensatori ormai considerati 'classici' sono state tese ad evidenziare il valore della concretezza, della singolarità, del sentimento, accanto al necessario riferimento all'universalità della ragione o delle norme; e la singolarità porta con sé la scintilla del divino.

In che modo può concretamente il pensiero contemporaneo tener conto delle esigenze indicate, senza perdersi nel relativismo e nello scetticismo? In che modo può superare la crisi senza arroccarsi dietro una speculazione rigida, ma neppure ignorando punti di riferimenti saldi? In che modo, pur non parlando esplicitamente di una fondazione ontologica, può mantenere il legame profondo con la divinità, come ultima giustificazione dell'etica?

¹⁰ A. Negri, *Il mondo etico come regno della libertà realizzata*.

¹¹ P. Ricoeur, *Etique et morale: visée téléologique et perspective déontologique*.

La risposta viene da parte di alcuni pensatori che sensibili alle istanze del nostro tempo non cedono, però, alle mode passeggere, come si può costatare nella posizione di Ricoeur.

Una reazione alla crisi avvertita già nella prima metà del nostro secolo era venuta dalla proposta entusiastica ed armonica di Ortega y Gasset. La sua non è una morale della situazione, come qualche volta è stato sottolineato, ma piuttosto, secondo A. Savignano¹², un'etica della 'circostanza', che, sotto l'influenza del neokantismo di Marburgo, non ritiene la legge morale una fantasia o un sogno ma non accetta neppure il rigorismo di Kant. L'etica di Ortega è legata ad una visione prospettica, a suo modo fenomenologica, della realtà come multilaterale; la morale, allora, è la 'vita buona' — come sostiene anche Ricoeur — e non soltanto l'affermazione dei principi. La realizzazione del progetto vitale consiste in un difficile equilibrio fra responsabilità e atteggiamento ludico-sportivo, che è posto al servizio dell'autoperfezionamento dell'uomo, il cui destino è quello di adattare a sé questo mondo.

Il motivo della vita, già messo in risalto da Ortega, continua ad essere al centro dell'attenzione nella posizione di A.T. Tymieniecka¹³. Ella considera l'essere umano come un sistema di funzionamenti non interrotto, di cui l'anima è una parte importantissima in quanto sede del funzionamento organico, vitale e psichico, quindi degli impulsi, delle energie, delle forze e delle propulsioni che si incontrano e si scontrano in modo dinamico. Il passaggio dall'anima empirica alla condizione umana avviene in una particolare fase dello sviluppo della vita in cui entra l'immaginazione creatrice, allora tutto si organizza in modo diverso; si distingue così la dimensione morale, quella estetica e quella intellettuale. La dimensione morale si fonda su alcune passioni elementari; la prima è la benevolenza che indica la generosità dell'anima, la seconda è la fedeltà a se stessi, cioè il rispetto di sé, la terza è la passione dell'infinito, cioè il desiderio di superare i propri confini. Ma lo stato principale dell'anima dal punto di vista etico è la 'rectitudo' di cui aveva già parlato S. Tommaso, essa si fonda sull'esigenza di dare a ciascuno il suo e dovrebbe essere alla base delle norme giuridiche e politiche — si potrebbe qui fare un confronto con la regola d'oro di cui parla Ricoeur. Le norme possono cambiare secondo le circostanze, in tal modo si giustifica la pluralità di soluzioni nel campo etico e politico, ma non si può dire che siano arbitrarie perché si rapportano alla coscienza umana che è animata dalle passioni che sono state indicate. In realtà si costata che, anche se in modi diversi, l'umanità ritorna a queste norme fondamentali perché risiedono nel fondo della persona.

Superato il rischio del relativismo ci imbattiamo, allora, in quello dell'individualismo? Le virtualità creatrici nelle quali consiste in ultima analisi la libertà dell'individuo sono potenzialità che ogni uomo ha ricevuto da Dio. In

¹² A. Savignano, *Ortega e l'etica della situazione*.

¹³ A.T. Tymieniecka, *Virtues and Passions of the Soul. Contribution to the Theory of the 'Moral Sense'*.

ogni caso la realizzazione di queste potenzialità che costituiscono l'idealità della vita umana nell'ambito di una condotta coerente richiede una riflessione e un lungo cammino, cioè la virtù, come passaggio da un sé che può coltivare grandi ideali in astratto, ad un agire che concretamente mostra la generosità, la benevolenza nei confronti dell'altro. Sulla rettitudine si fonda la democrazia in senso politico; dalla passione dell'infinito ha origine la religione.

Le passioni di cui qui si parla, rappresentano movimenti positivi dell'anima, che debbono poi concretizzarsi in norme e regole; non si tratta, perciò, di una morale che si fonda su un'esigenza sentimentale, come quella di Scheler, criticata giustamente anche da Seidl, ma dal fatto che la riflessione razionale affonda le sue radici nella dimensione largamente passionale dell'essere umano, pur non rimanendo confinata in essa. Quest'analisi fenomenologica mostra l'inscindibilità dal problema della costituzione dell'essere umano e del suo agire e la sua apertura alla trascendenza. In termini tradizionali si potrebbe parlare di un nesso fra le questioni metafisiche e quelle etiche, anche se affrontate con un metodo descrittivo del tutto diverso e in una prospettiva originale.

Etica e metafisica, immanenza e trascendenza: come porre i rapporti fra questi termini dopo Heidegger, cioè dopo la critica radicale alla metafisica occidentale e non solo ad essa ma anche ad una posizione quale quella fenomenologica di Husserl che insiste sulla centralità gnoseologica, ma soprattutto etica del soggetto? La via d'uscita non è rappresentata soltanto dall'etica anche essa 'debole' del pensiero 'debole'¹⁴, ma, come dimostra Lévinas, da un plesso inscindibile fra metafisica e etica che, pur rifiutando il primato della ragione, non rinuncia ad una filosofia prima.

A. Rigobello interpreta il primato dell'etica, proposto da Lévinas¹⁵, non come declino della metafisica, ma come tentativo di battere nuove vie nel campo metafisico. Alcuni punti di riferimento tradizionali sono sovvertiti: Dio non è un'idea o un concetto, ma un'assenza, un cercare ancora, che si manifesta come nostalgia di infinito; la libertà non si autopone come in Kant, ma è suscitata dal volto dell'altro; né ontologia né cosmologia, ma solitudine etica; non un io cosciente del dovere e delle norme etiche, ma consapevole solo di un fatto originario di estraneità che lo coinvolge. La trascendenza del pensiero ebraico e l'insistenza di Husserl sull'alterità, che qui diventa, però, estraneità, si lega alla critica heideggeriana della soggettività, trasformantesi in negazione dell'interiorità, a favore di un appello del volto dell'altro che non può lasciare insensibili.

Si tratta di nuove vie, legate in modo particolare alla tradizione, che dalla tradizione in ogni caso traggono linfe vitali; sono proposte contemporanee di lettura dell'agire umano.

¹⁴ Si confronti ad es. Dal Lago-Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1989.

¹⁵ A. Rigobello, *L'etica come 'filosofia prima' in E. Lévinas*.