

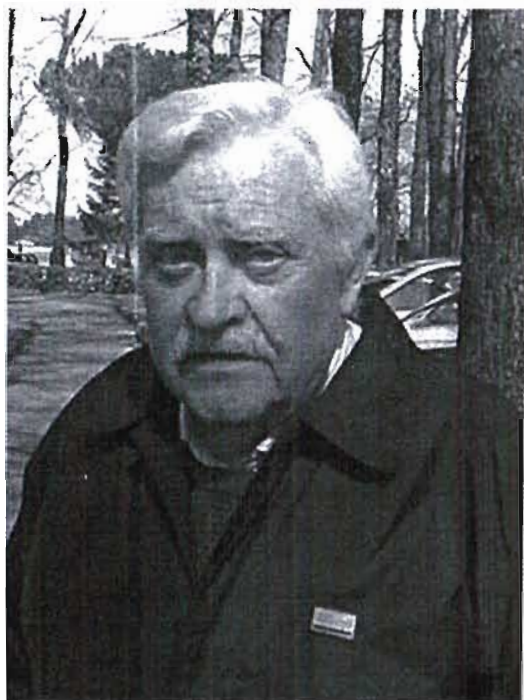
8

*Quaderni di
Studi Ecumenici*



FEDE E CULTURA

I.S.E. - VENEZIA
2004



Prof. Pastore Renzo Bertalot

FEDE E CULTURA

*Omaggio
al Prof. Pastore Renzo Bertalot*

I.S.E. - VENEZIA 2004

a cura del gruppo Mons. Piva

1. <i>Quale spiritualità per il terzo millennio?</i>		
2. <i>San Francesco e la cultura russa</i>		
3. <i>La vocazione ecumenica del francescano</i>		
4. <i>Dialogo con la secolarizzazione?</i>		
5. <i>La vita come dialogo sulla scia di S. Francesco</i>		
6. <i>L'impegno ecumenico dell'ordine dei frati minori nell'opera di evangelizzazione dei territori dell'ex Unione Sovietica</i>		
7. <i>Fasi della cultura europea d'Oltralpe</i>		
8. <i>Fede e cultura. Omaggio a Renzo Bertalot</i>		
	Tecle Vetrari, <i>Fede e cultura: un ineludibile campo di dialogo</i>	7
	Renzo Bertalot, <i>Teologie a confronto: Paul Tillich e Karl Barth</i>	11
	Luigi Sartori, <i>I termini attuali del dialogo fede – cultura</i>	15
	Giorgio Bouchard, <i>L'era protestante 40 anni dopo</i>	29
	Pompeo Piva, <i>Diversità culturali e universalità dell'etica</i>	41
	Simone Morandini, <i>Una cultura per la pace e il creato</i>	75
	Zeno Popescu, <i>Fede e cultura: una visione ortodossa</i>	89
	Placido Sgroi, <i>Il problema ermeneutico: una sfida per la rilevanza delle chiese e della teologia nella cultura</i>	101
	Fulvio Ferrario, <i>Per una ermeneutica del Credo oggi</i>	133
	Roberto Giraldo, <i>Renzo Bertalot e l'ecumenismo a Venezia</i>	149
	Renzo Bertalot, <i>Salve Venezia</i>	155
	Rino Sgarbossa, <i>Curriculum e pubblicazioni di Renzo Bertalot</i>	167

POMPEO PIVA

DIVERSITÀ CULTURALI E UNIVERSALITÀ DELL'ETICA

1. Introduzione

La questione etica come si palesa in numerosi ambiti culturali, soprattutto filosofici, si solidifica nella difficoltà a conciliare il punto di vista personale con quello oggettivo universale. A mio avviso la questione consiste nella priorità di due modi di guardare al mondo. Questo è un fatto culturale. C'è chi sostiene che le decisioni umane devono essere verificate da un punto di vista esterno: il dato oggettivo. C'è anche chi afferma che le conoscenze oggettive devono entrare a far parte di un punto di vista personale, prima che possano influire sulla decisione e l'azione del singolo. L'opposizione non sembra, a prima vista, condurre ad una conclusione accettabile, perché ciascuno dei due punti di vista pretende il dominio sull'altro. Quello impersonale considera il mondo nella sua oggettività, che include l'individuo e i modi personali di vedere e di agire. Il punto di vista personale, invece, evidenzia i risultati della riflessione oggettiva soltanto come una parte della visione totale che un individuo ha del mondo. Occorre allora trovare, se è possibile, una sintesi tra questi due aspetti. In questo contesto si innesta il problema delle diversità culturali e dell'universalità dell'etica. Voglio tentare un approccio al problema soprattutto da un punto di vista metodologico.

2. La valutazione

L'uomo conosce qualcosa e valuta il qualcosa conosciuto; afferma che una realtà c'è e che tuttavia dovrebbe non esserci; oppure che c'è ed è bene che sia. Una volta affermato che una cosa c'è e che cosa è, non è detto tutto? Sembrerebbe di sì. In realtà il nuovo discorso non è un prolungamento lineare del precedente. Vi è un momento di ripresa totale, un ritorno sul già capito che non lo cancella dalla scena del mondo, ma lo conserva per potergli dire un no o un sì in faccia. Si potrà mutare il giudizio certamente, ma non andare oltre. Soltanto con la valutazione, il discorso è concluso. Riflettiamo, dunque, sulla valutazione. Con cautela si può dire: riflettiamo sul valore.

2.1 Giudicare e valutare

Mi sembra importante partire da un'analisi dei termini usati e che presentano una forte valenza di carattere etico. In un ripostiglio trovo un insieme di assi: pezzi di legno di forma diversa, gettati qua e là in disordine. Osservo meglio e mi rendo conto che quei pezzi di legno erano, un tempo, una cassapanca. Ovvio è il mio commento: com'è mal ridotta! Ecco una valutazione. Quale capire è espresso in quelle due parole: male ridotta? Un momento condizionante è stato l'aver conosciuto che quelle assi un tempo erano una cassapanca. È scattata la qualifica, che ha per oggetto la cassapanca non le assi disperse. Nella proposizione, vi sono contenuti due giudizi: a) le assi erano una cassapanca; b) la cassapanca è male ridotta. Il secondo è un giudizio valutativo; il primo no. Qual è dunque la differenza?

Con il primo giudizio, lo sappiamo dall'epistemologia, ho superato la distanza che separa il non logico dal logico, il puro dato dal capito. Nel giudizio valutativo m'in-

terrogo piuttosto sul come (bene o male) esistono le cose già conosciute. Qui interviene la novità del dover essere. Per affermare che la cassapanca è mal ridotta, devo percepire quei pezzi di legno e sapere cos'è una cassapanca (diciamo: averne l'idea). Non basta. Devo intuire che quegli elementi erano qualcosa che ora non è più, che forse non saranno mai. Devo capire una tensione verso, un in-tendere determinato. Ad un rapporto d'identità si sostituisce una tensione, un essere che è per intero un essere verso. In questo mutamento di registro consiste, mi pare, il presupposto della valutazione.

Nel giudizio: la cassapanca è male ridotta, il soggetto non è più questa cosa, che il predicato fa apparire tale e tale. Il soggetto è la cassapanca ormai conosciuta per quello che è. Significa che si è oltre l'alternativa informale, dato-dato organizzato, non intelligibile-intelligibile. Il passaggio dal primo al secondo di questi termini non è più in questione: si è certi di avere a che fare con una realtà riconosciuta, nominabile. Ma ecco la novità: quella realtà si percepisce come un dover essere determinato. Vi è un'avventura diversa: non l'avventura della mia intelligenza ma l'avventura della cassapanca, la sua vicenda complessa e irripetibile. L'avventura ha un senso: può fallire, può riuscire, può riuscire solo in parte. Un'avventura determinata, una delle tante che solcano l'universo. Lo dicono quelle tavole sconnesse, la cui esistenza si confonde con una destinazione perché interamente segnate da un per: esse esistono l'una per l'altra e insieme per un uso umano. In questo caso ciò che prima era idea ora è ideale: l'essere cassapanca è colto come ciò verso cui quei frammenti esistono, una meta nei confronti di un esistere-per. La meta ha certo i propri definiti lineamenti; ma questi non possono diventare criterio di valutazione a motivo soltanto di ciò che sono in se stessi. Occorre che siano

investiti dalla forza del per, e siano colti all'interno di essa a partire dall'attualità di quella forza.

2.2 Oltre l'idea

È proprio necessario passare da un linguaggio regolato dal verbo è, esprimente l'identità senza spessore, ad un altro regolato dal per, in definitiva dal da-essere? Molte diffidenze circa la valutazione nascono da un sospetto nei confronti di questo secondo tipo di linguaggio: pare offrire minore presa alla volontà di comprendere, in modo neutrale e spassionato, l'oggetto in chiarezza di confini, secondo l'ideale cartesiano dell'idea chiara e distinta. Il per dice un'assenza e una presenza, un non ancora misteriosamente unito a quanto è già. Siamo entro l'orizzonte di un'avventura. L'anticipazione del non ancora è il suo essere dato nella modalità del dovere essere. Il vincolo è il collegamento, il ligamen proprio della normatività. Una dissolvenza di forme che trapassano l'una nell'altra, non è normatività; è dissolvenza e trapasso.

Sto dipanando lentamente i fili del nostro linguaggio e come prima indicazione, situo il dover-essere accanto a termini quali tensione, appello, tendenza, per, verso, destinazione-a. Questi termini suggeriscono l'apparire di alcuni lineamenti, di una fisionomia riconoscibile: l'essere casapanca è ciò verso cui si esiste. Questa fisionomia è la medesima che in altro contesto si chiama idea, concetto. Suggestiscono anche che l'apparire avviene sotto il segno di una necessità particolare: il dover-essere. L'essere è del soggetto in questione. Come capire l'espressione: del soggetto? Essa esprime un vincolo tra l'esistente e qualche cosa che chiamo sua meta. Di quale tessuto è composto questa meta e di quale vincolo si tratta? Il termine sua non esprime una pacifica appartenenza, ma una esigenza. Il

vincolo è la normatività. Alla parola attribuisco un senso molto ampio che richiama ogni situazione in cui l'esistente è toccato in carne ed ossa, strappato a una forma d'identità con se stesso. Potremmo parlare di smuovere, toccare, urgere. Evidentemente lo smuovere non è quello della spinta, del colpo che si riceve passivamente, ma esattamente l'opposto: la forza di una meta verso cui si esiste. In molte ipotesi la fisionomia qualificata dal da, è quella stessa che chiamiamo l'essere. In altre ipotesi, invece, parleremo di un da-volere, scegliere, fare, riferendoci a comportamenti umani posti deliberatamente. In questi casi la figura che appare nella modalità della normatività è una determinata forma di comportamento, il profilo di un agire volontario e libero. Sono, cioè, un fatto di ordine intenzionale. Vale a dire sono un vero e proprio modo di accesso alla realtà. Non solo pensandola, ma praticandola. Questo è il fatto nuovo. Diciamo così: sono un trattare la realtà-come, tenerla per bella, orribile, noiosa, comica, spaventosa (...). Un commercio vissuto con la realtà. In questo commercio sorgono indefinite tonalità assiologiche, corrispondenti agli infiniti modi con cui la vita umana si espande nel mondo. Questi modi li chiamo valori. Ognuno di essi costituisce una normatività.

2.3. Valutare implica assumere un punto di vista particolare

I pezzi di legno gettati là li capisco come l'uno per l'altro perché, in modo più radicale, capisco l'atto del volerli in questo modo, di progettarli così. Solo questo progetto rende possibile comprendere la forza del per che investe i pezzi di legno, e li trasforma in un'organizzazione di parti ordinate l'una all'altra. È il punto di vista dell'artefice. Se poi esclamo: peccato, non serve più!, sposo il punto di vista di colui che vorrebbe possederla e disporne di fatto¹. Forse è spontaneo pensare che il valutare sia

un'attività in se stessa univoca, qualitativamente identica a se stessa, in ogni caso; e che essa si differenzi solo perché di volta in volta si applica a oggetti diversi, i valori. Vorrei mostrare che così non è, che le cose sono più semplici e più complesse. Il valutare è un'attività multiforme e dai molteplici nomi. Il valutare è quel capire che è valutare. Il valore non è dato come oggetto. È opportuno introdurre l'argomento mediante un'esemplificazione.

Com'è orrendo!, esclamo alla vista di un cadavere o di un albero che richiama un cadavere: un albero scheletrito. Oppure di fronte a un paesaggio che ha una deformità non appartenente più al mondo fisico: la deformità di una vita distrutta, della morte che lo ha reso desolato, allusivo di morte. Qualcosa accade anche nell'atteggiamento esterno; distolgo lo sguardo, mi scuoto e passo oltre. Un amico è noioso, sbadiglio, l'attenzione alle sue parole viene meno. Nel caso precedente l'attenzione era anche troppo accesa; in questo muore da sé. Si presenta una duplice possibilità: piantarlo in asso oppure compiere un gesto di cortesia e continuare ad ascoltarlo. La scelta della seconda si può formulare in questi termini: per

¹ La parola *inservibile* può significare semplicemente *che non serve*; nello stesso senso in cui si può dire, in forma più esplicita: queste assi corrose lasciano penetrare l'aria e la polvere. È impossibile quindi che gli oggetti da esse racchiusi ne risultino protetti. Parlare in questo modo implica situarsi entro un punto di vista: quello di chi ha pensato o inventato la cassapanca e l'ha capita come un mobile atto a proteggere dall'ambiente esterno. Il tutto fa parte dell'idea unica o della definizione della cassapanca. L'aggettivo *inservibile* non esprime una valutazione, ma enuncia soltanto una incompatibilità oggettiva tra alcune realtà. Come chi dicesse: questa automobile è senza benzina; non può partire. Tale *non-potere* non significa un fallimento, ma solo una connessione oggettivamente necessaria tra la benzina e il movimento. La proposizione ha lo stesso statuto di un'altra che enunciasse un rapporto tra nuvole e pioggia: ci sono le nuvole è probabile la pioggia. Nel linguaggio corrente, *inservibile* sta per: *non serve*. Solo allora si ha un fallimento.

cortesia voglio ascoltare l'amico con attenzione. Vi è una determinata forma di condotta (ascoltare con attenzione) e uno speciale atto di volontà (voglio), che porta sulla condotta riflessamente data come un fare possibile. Vi è un agire, dunque, che è dato come termine riflesso di un volere (proporsi di agire), come dipendente nel suo esistere o non esistere da questo medesimo volere. Una doppia caratteristica dunque: termine e oggetto di un proporsi della volontà; dipendenza quanto all'esistere². Quando, nel linguaggio corrente, si parla di agire, s'intende per lo più questo secondo tipo. In esso vi è la rappresentazione di un possibile termine da porre e qualcosa di irriducibile all'ordine della rappresentazione, del figurabile: l'intenzionalità volitiva che si porta su quel termine come al proprio fine. Allora l'agire è votato all'esistenza in forza dell'intenzionalità. Ciò che la distingue da altre forme di intenzionalità volitiva (dal semplice ed inefficace desiderio che assume la forma del come sarebbe bello se), consiste nella realizzazione dell'oggetto intenzionalmente inteso visée³ come dipendente da questo medesimo visée. "Il volere intenziona l'oggetto come dipendente quanto alla sua realizzazione e alla sua acquisizione da questa stessa intenzione"⁴. Si delinea la peculiarità di questo progetto volitivo: non dice la presenza oggettiva dell'esistenza e tuttavia in esso è già presente tutta la certezza, la forza categorica dell'esistenza. Perciò il progetto volitivo esclude da se stesso la possibilità del suo fallire. Finché il soggetto permane nell'orizzonte del suo volere fare, non può veramente pensare che l'oggetto

² Vedi l'analisi fatta da J. De Finance, *Essai sur l'agire humain*, Rome 1962, pp. 39-44.

³ J. De Finance, *op. cit.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*

voluta prima o poi non sarà; tranne l'ipotesi di ostacoli o impedimenti ab extrinseco⁵.

Come e dove appare il valore? Come va capito? Quale linguaggio è più corretto per esprimere al meglio tutto ciò? Propongo di identificare il valore al motivo dell'agire. Non è una norma che io vedo davanti a me là fuori. Non è un paradigma o esemplare che deve prima essere colto in se stesso e poi tradotto in azione, con un meccanismo spontaneo o riflesso. Il motivo lo diremo sempre vissuto, appunto per esprimere il modo del suo essere dato: come norma che regge dall'interno un'operatività. Nell'istante stesso in cui si pone, sa il proprio perché, in perfetta unità col suo sapersi fondata. Il valore non è mai dato come oggetto o termine di un atto quale che sia. Ho parlato della conoscenza originaria (vissuta) del valore e della conoscenza seconda (riflessa). All'attenzione riflessa il valore si offre soltanto di sbieco, poiché la sua conoscenza originaria è un vissuto. Per quanto riguarda il comportamento, proposto da noi a noi stessi, i rilievi sono analoghi. Solo che il motivo investe il deliberato voler-fare, l'intenzionalità specifica di quel comportamento.

Perché voglio ciò che voglio? Il perché tocca il soggetto proprio là dove esso si manifesta come attivo potere di iniziativa. Questo volere, è un categorico volere che sia e

⁵ De Finance osserva che "se il volere mira all'oggetto come esistenzialmente dipendente dall'atto che ad esso mira", bisogna concludere che la coscienza del volere racchiude una certa comprensione vissuta della relazione causale. E per ribadire ancora una volta che tale relazione causale è una intenzionalità, l'Autore continua: "È importante notare che questa causalità non si presenta come l'attributo di qualche fatto psicologico che il soggetto si limiterebbe a guardare dal di fuori, e che avverrebbe in lui senza di lui. Se l'oggetto appare come votato all'esistenza, è perché il soggetto gli dà intenzionalmente questo carattere: fa della rappresentazione un'idea efficace" (*op. cit.*, p. 42).

si coglie come principio attivo del risultato. Esattamente su questo potere originante cade la motivazione. Il voglio perché voglio, inteso alla lettera, non ha senso. Il volere stesso, infatti, nell'atto del suo porsi, afferma un perché di se stesso, un perché nell'ordine della giustificazione. Può sembrare strano che una ragione sia necessaria al volere, quasi esso non basti più. Ma il volere accanto alla sua sufficienza dichiara anche la sua non sufficienza. Esso si pone come l'intenzionalità che è il fare esistere e che ha in sé tutta la categoricità dell'esistere e tuttavia è, nello stesso tempo, affermazione di un principio: il volere è posizione dell'esistente in forza dell'affermazione del valore. Agire in quel modo, assumere quell'intenzionalità, vale la pena, merita. Senza queste ultime parole, non si capisce perché mai chi è cortese si comporti a quel modo. Diremo che ignorando questo perché non ci si rende conto di ciò che veramente accade nell'animo della persona cortese, il senso profondo della sua scelta. Si resta di qua del suo vissuto. In questo era data la certezza di porre un atto sensato. Ora invece con l'espressione: merita comportarsi così, questa sensatezza si fa luce.

2.4. Verità della valutazione

I valori sorgono in un commercio tra il soggetto e il mondo; e che tale commercio è un effettivo praticare il mondo, trattarlo-come o tenerlo-per . Con tali termini intendo suggerire l'effettività di una vicenda, il suo aspetto compromettente: ne va di ciò che io sono, non solo di ciò che dico e penso di un'altro. Proprio in questo praticare la realtà, si dice qualcosa della stessa, se ne dischiude una dimensione. Si approva o si rifiuta come tale e tale una realtà: capisco in questo modo l'oggettività o verità del giudizio assiologico e del valore. Resta il fatto massiccio: nel praticare in un certo modo la realtà, questa è data

con un suo come. La realtà di cui si parla può essere una cosa in senso stretto, una persona, oppure un'azione; oppure lo stesso soggetto valutante. Non fa differenza per il discorso in genere⁶. Le valutazioni sono indefinite, sono numerose quanti i colori del mondo e della vita, proliferano e si ramificano senza posa. Una pura molteplicità? Pare di no. In tutte le valutazioni è dato scoprire un'intenzionalità: l'approvazione o la disapprovazione, alla quale è correlativo un significato attribuito all'oggetto valutato: meritevole o non meritevole. Tale molteplicità è come l'indefinita e imprevedibile variazione di un unico motivo musicale che permane, riconoscibile non già sotto la variazione ma nella variazione, perfettamente fuso con essa: il semplicissimo sì e no valutativi, approvare e disapprovare⁷. Significa che in tutti i giudizi valutativi, l'oggetto valutato emerge dall'indifferente e si distacca dal suo puro essere là. Ogni aggettivo di valore pare, dunque, animato dal sia. Per questo motivo il giudizio assiologico tende ad esprimersi in forma esclamativa. L'esclamazione esprime la vibrazione di consenso o dissenso che lo anima, non come fatto avventizio ma come perfettamente fusa con il suo significato. L'esclamazione come tale non è una parola che si possa pronunciare; è il modo di pronunciare la parola. Può essere un tono di voce, un gesto;

⁶ Intendo dire che vi sono diversità profonde tra il valutare una cosa e una persona, tra il valutare etico e non etico.

⁷ Perciò i valori si dispongono in modo bipolare: valori e disvalori. Scrive J. De Finance: "Questa bipolarità è una caratteristica che distingue i valori dalla semplice realtà, perché questa non ha un contrario. Il nulla è la negazione dell'essere; non ne è il polo negativo (...). L'opposizione si introduce nell'essere solo mediante il dinamismo, la finalità, il dover essere, i quali introducono il valore. Soltanto allora l'assenza di forma diviene una mancanza. Si trova, è vero, la contrarietà nella categoria della qualità (...), ma occorre notare appunto che questa categoria è in stretto rapporto con il valore" (*Ethique générale*, Rome 1967, p. 52).

oppure semplicemente un certo modo di stare in silenzio. Essa rivela che nella valutazione, almeno radicalmente come orizzonte ultimo, il soggetto si compromette, lui, in persona. Ne va del suo corretto essere, non solo del suo corretto capire.

Vi sono, tuttavia, dei modi che io ritengo errati di intendere l'oggettività dei valori. Il più comune e facile è capirla sulla falsariga della maniera più spontanea (non dico più corretta) di intendere le qualità. Quelle che fanno riferimento all'estensione, per esempio, e la cui oggettività si confonde con la distensione dei corpi. La montagna è veramente estesa; dove il veramente è inteso come in se stessa, da sola, senza riferimento ad altro. Oppure, le qualità cromatiche, che aderiscono alle cose altrimenti incolori. La bellezza sta al fiore come il rosso sta al fiore: vi ineriscono allo stesso modo. E allora, ecco sorgere la tesi: perché gli oggetti sono rossi? perché hanno il rosso. Perché sono buoni i comportamenti buoni? perché posseggono la qualità della bontà. In etica si sostiene da certuni che come l'ottica tratta dei colori sulla base di una facoltà la vista, così si deve ammettere l'esistenza di una facoltà speciale: il senso morale, atta a cogliere il bene e il male⁸.

Altre volte il valore è capito sul modello di un'essenza, di un'idea termine di un atto di intuizione. L'onestà, la sincerità, il pudore, la veracità, il perdono sono altrettante apparizioni di qualità assiologiche pure (ideali), tali da potere essere colte in se stesse, a prescindere dalla cognizione della realtà empirica che funge da loro supporto. Tali essenze si danno in se stesse, indipendentemente da

⁸ L'esempio del rosso è posto da M. Scheler.

un rapporto col soggetto esistente; sono però scoperte progressivamente e non da tutti con la medesima intensità e finezza. Le culture si diversificano per la preferenza data a questa o a quella assiologia. La parola scoperta va intesa nel suo senso corrente e spontaneo, nello stesso senso in cui si dice di scoprire una legge fisica: essa preesisteva alla propria scoperta; lo scienziato si limita a trasportarla dall'ignoto al noto. Lo scoprire così inteso segna la progressiva adeguazione tra un potere cognitivo e un numero di realtà già date: le leggi dei corpi; oppure, in campo assiologico, i valori-essenza. Un dettaglio illustra bene questo modo di pensare il valore: perché, si domanda, non si può pretendere che l'umiltà e il perdono abbiano una validità davvero universale, che abbracci anche gli animali? Perché, si dice, gli animali non hanno il potere di cogliere quei valori⁹. In realtà tutta una terminologia impiegata per descrivere la conoscenza del valore denota una ambiguità nel modo di pensarlo: esperienza del valore, intuizione, percezione, e via dicendo. Fatalmente esso è immaginato come un oggetto, termine di un atto. In un modo o nell'altro è cosificato. Altrettanto deviante è dire che il valore è amato, desiderato, preferito. Non si desidera la bellezza, ma la realtà-bella a causa della bellezza. Non si sceglie un valore piuttosto che un altro; si sceglie un fare piuttosto che un altro a motivo-di. Dire di preferire la virtù al vizio è un parlare sbrigativo e funzionale; ma è deviante se preso alla lettera. E i filosofi che fanno

⁹ Dispiace che a tale posizione sia giunto un interprete assai fine di molti fatti etici come Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Berlin 1913-1916. I valori sono intesi come essenze anche da N. Hartmann, *Ethik*, Stuggard 1925. Ci sembra che il valore sia dato dalla modalità di essenza ideale solo allorché si parla del bello, dell'utile, del giocondo. Vale a dire in un momento secondo, in un atto di riflessione. Ma nell'effettivo fruire si dà la conoscenza del bello come tale? Lasciamo aperta la domanda.

della virtù un'essenza-oggetto di un atto di preferenza o di amore o di intuizione, prendono quel linguaggio troppo alla lettera. Oggetto e termine sono parole capitali.

Talora s'immagina l'uomo come messo a confronto con una serie di entità misteriose ma attive che lo spingono o lo sollecitano dal di fuori. In alcune negazioni esistenzialiste del valore è operante una concezione del genere. Più o meno si dice così: Ammettendo dei valori predati, già posti in Dio o nella natura, non resta altro che accettarli, volentieri ma pur sempre in modo passivo, chinare il capo e consegnarsi: essi infatti sono già là che aspettano. A differenza delle concezioni precedentemente considerate, in questa i valori sono soggetto di un'azione rivolta all'uomo (sollecitare, invitare, chiamare) e non più oggetto di un atto dell'uomo che si porta su di essi. Si tratta di due forme di un'identica cosificazione. Ho insistito per non tradurlo fantasticamente nel troppo facile mistero dell'entità misteriosa. Non vi sono entità poste in spazi e tempi immaginari, siano pure spazi ideali. La difficoltà si esaurisce qui: sei convinto, che il tuo volere-agire racchiude in sé l'affermazione di un proprio perché e che questo perché designa un come dell'oggetto? Se questo è chiaro, non aggiungere altro.

La ragione di quanto si è detto è la seguente: il valore, lungi dall'essere una qualità semplice è un rapporto. Non un in sé, ma un per qualcuno. La tal cosa è bene. Ma per chi è bene? Se cancello questo termine correlativo faccio venir meno la possibilità stessa di pensare al bene. Il per qualcuno non vuol dire semplicemente che affinché il bene sia apprezzato ci deve essere qualcuno capace di apprezzarlo; se tutto si riducesse a ciò cadremmo nel mondo mentale appena rifiutato. Esso vuol dire che il riferimento al qualcuno che apprezza costituisce, fin dall'ini-

zio, il significato del bene. La bontà delle cose è una relazione tra la realtà detta buona e un'altra che in vari modi e in livelli diversi sia capace di apprezzarla, approvarla, lodarla. Una soggettività, dunque. Il *bonum* non è una proprietà assoluta, chiusa in sé, ma tutta interamente *ad alterum*. Ciò significa che tali atti non funzionano come puri organi di trasmissione alla coscienza della bontà già data in se stessa. I valori non sono oggetti di una notifica, non si scoprono nel senso in cui Colombo scoprì l'America. Nell'idea di America, Colombo è assente: una volta esaurito il suo compito notificante, egli può benissimo scomparire. L'aggettivo bello, almeno secondo l'estetica spontanea, rimanda alla gioia degli occhi che ammirano. Posso dire bella una realtà attualmente non ammirata da alcuno: Vi è una bellissima perla in fondo al mare! L'asserzione che una perla è veramente bella, si nutre per intero di una persuasione che porta di colpo su due realtà congiunte, non su una soltanto: la perla e l'esultanza degli occhi. Data nell'orizzonte di questa esultanza, la perla è data come bella. Ecco perché la bellezza di un volto non è come la sua forma o i suoi colori: è un vincolo tra due, non una cosa o una qualità di cosa. Il vincolo collega insieme il volto e lo sguardo motivando ab intus lo sguardo. Come ho detto: non una cosa, ma il vincolo di un incontro¹⁰.

¹⁰ Nel linguaggio di S. Tommaso l'unità di cui parliamo ha vari nomi: *connaturalitas*, *convenientia*, *coaptatio*, ecc. È assai importante rilevare che essa è data come un atto della volontà (un suo *motus*); anzi, più rigorosamente, essa è identificata a un atto radicale del soggetto detto *complacentia* o *amor*. La *complacentia* corrisponde all'approvare, alla vibrazione di consenso che anima tutti gli attributi assiologici, al sì dell'amen. La *complacentia* si realizza secondo diversi livelli della vita umana (sensibile, spirituale) e si modula secondo tonalità molteplici; può essere interessata o disinteressata. Anche per i medioevali dunque l'unità (la *unio affectiva* in cui consiste la *complacentia*) è chiaramente data in un vissuto; e come vissuta non è una unità esprimibile in categorie che oggi diremmo oggettivistiche. In altri ter-

La verità che trova espressione nel giudizio di approvazione o di rifiuto valutativi è simultaneamente la verità del soggetto affermatore che questa è la verità totale dell'atto valutativo. L'oggetto esiste così e io esisto così. Il soggetto non è direttamente affermato nell'atto valutativo, non è ciò a cui si fa attenzione. Si fa attenzione alla foresta, allo spettacolo, al cibo; e l'attenzione è indivisa. Non penso ad altro, meno che mai a me stesso. Non mi osservo, neppure di sbieco. Il soggetto si afferma unicamente nel senso che approvando attivamente la foresta fresca, esso si avverte (coscientemente ma non in modo riflesso) come vitalità totale in atto. Tuttavia il soggetto è attivo perché quest'atto, non diversamente da qualsiasi altro, emana da lui. Mi sembra invece che approvare sia un attivo approvare, perché l'esistere tale e tale del soggetto è necessario all'apparire tale e tale dell'oggetto valutato. Ora, questo spessore d'esistenza del soggetto è presente nel significato stesso della qualifica valutativa. Proprio perché il soggetto si fa presente in un suo spes-

mini: la *unio* che è *complacentia* non può in alcun modo essere ridotta a una specie di cifra o di indizio di ordine psicologico che un osservatore dovrebbe leggere come sintomo di un'unità sottostante, più reale di questa, e che sola sarebbe unità ontologica. No: non vi è nulla di sottostante da decifrare: tutta l'intensità della realtà è già data nell'atto di *complacentia*, nel suo senso interiore. Impossibile quindi ricostruire dal di fuori cosa sia tale unità. Sulla *complacentia* come il movimento profondo della volontà vedi I-II, q. 25, a. 27; q. 26, a.1 e a. 2; q. 27, a. 1. I. Affermare che il valore è colto *per connaturalitatem*, equivale a dire che esso è colto in un atto di approvazione. Più esattamente, nella sicurezza interiore di quest'atto; sicurezza non riflessa ma cosciente. Parlando della conoscenza del valore *per viam inclinationis*, De Finance osserva: "Si può sapere fin che si vuole che un certo atto è conforme (o contrario) alla ragione, alla dignità umana, alla volontà di Dio, ecc. Queste formule resteranno verbali se la ragione, la natura umana, la volontà di Dio sono scelte puramente dal di fuori, se non vi fosse al centro della nostra soggettività, una specie di connivenza con loro" (*Essai sur l'agir humain*, op. cit., p. 7; è utile leggere tutto il paragrafo).

sore d'esistenza, esso attivamente valuta: si pone nel significato come necessario al costituirsi del significato. Taluni direbbero fa sorgere il significato. Lo spessore d'esistenza è un altro termine per indicare l'intenzionalità che approva o rifiuta.

2. *Tentativo di circoscrivere l'atto etico*

Cerchiamo di capire ciò che sempre, nella vita quotidiana, comprendiamo allorché giudichiamo che una forma di comportamento etico è buona oppure cattiva. È fuori dubbio che in questi momenti si coglie, si avverte quasi, qualcosa di forte, di significativo: una realtà che si può raccontare riflessamente.

3.1. *Oggetto dell'indagine*

In un istante del tutto inatteso e inaudito, Abele comprende che il fratello vuole ucciderlo, e che tale uccisione ha in sé l'orrore tutto morale dell'omicidio. Abele aveva certamente già conosciuto l'imminenza della morte violenta, ma in quell'istante egli capisce il male morale nel gesto del fratello. Nel testo sacro si afferma che il sangue sparso sulla terra grida ai superstiti e a Dio. Costoro comprendono ciò che Abele, in quell'istante supremo, aveva compreso: il sangue parla con la parola che Abele ebbe soffocata sul nascere. Caino, l'attore, comprende. Tutti comprendono. Ma cosa comprendono? Pongo la medesima questione in altra forma. I comportamenti etici hanno nomi diversi: sopportazione e aggressione, fedeltà e rottura, pazienza e coraggio, verità e falsità e via dicendo. Nomi che si riferiscono ad atteggiamenti. Altri invece presentano la configurazione di un atto concreto: non ammazzare, non mentire, mantenere le promesse. Ci chiediamo: di là di tale molteplicità, o meglio all'interno di tale molteplicità, quale unità

è possibile comprendere? È facile dire in che cosa tali comportamenti divergono, più difficile dire in che cosa convergono. Il problema è oggi più urgente poiché ci si rende conto che un comportamento etico buono entro un certo contesto culturale non lo è in un altro. In questo caso vi è la comprensione di una diversità e di un'identità. Capire ciò che sempre comprendiamo, ho detto. Si può anche dire così: mi propongo di capire cosa noi stessi diventiamo allorché siamo buoni o cattivi. Perché affermare che diventiamo buoni o cattivi? L'aggettivo buono o cattivo è, in definitiva, detto della persona e non del comportamento oggettivamente inteso. Il comportamento è cattivo, ma più profondamente la persona è cattiva. Questo suo essere non è la semplice conseguenza del comportamento. Non sembra corretto affermare: la tale persona agisce male e per conseguenza è cattiva. Occorre invece dire: in quel comportamento la persona diventa, si fa, si costituisce come cattiva o buona. La realtà significata dall'aggettivo buono o cattivo indica il costituirsi buono o cattivo. C'interrogiamo, dunque, sul bene e sul male in quanto evento, tenendo presente che tale evento è un nostro diventare: quell'evento è ciò che è, solo perché è il diventare di un soggetto. Siamo noi quell'evento.

Certamente nel mondo vi è il male. Non devo, tuttavia, essere tratto in inganno da questa forma linguistica: il male non si dà come si danno gli uccelli, i fiori, i colori. Il darsi del male è il darsi di una soggettività, che si costruisce come malvagia. Già s'intuisce che l'affermazione pone problemi delicati. Si ripresenta il problema della molteplicità e dell'unità, della singolarità e dell'universalità dell'etica. Ognuno di noi vive la bontà o la malizia in forme concrete diverse, sia in senso sincronico sia diacronico. Di là di tale diversità, cosa veramente viviamo? Di là dell'avventura più chiaramente definibile dell'essere, ad

esempio, ubbidiente, ribelle, ecc., ve n'è una più profonda che giochiamo in tutte le forme precise, circoscritte, a volte tra loro escludentesi? Che cosa diventiamo, quando siamo ubbidienti oppure ribelli, da un punto di vista etico? Come esistiamo? In quest'unico, che sempre comprendiamo e che sempre diventiamo, è da situare il diverso e il di più che è l'esistere etico nei confronti dell'esistere non etico. La molteplicità dei comportamenti morali, infatti, rimanda a questo livello di vita e al suo molteplice dispiegarsi; mentre ciò che li unifica è la vicenda etica in ciò che essa ha di peculiare e di irriducibile a ogni altra. Ciò che unifica i diversi comportamenti sotto il segno della moralità, non è una qualifica o una denominazione che li investa dal di fuori, quasi come un'etichetta apposta da altri, ma è l'identità di un evento che in tutti accade. Per comprendere cosa sia l'agire nel male o nel bene non siamo rimandati fuori di questo agire, non dobbiamo guardare e scrutare altrove.

Si tratta di un capire di natura fenomenologica. Occorre intendersi sul termine. Quando si parla di fenomenologia talora si pensa all'apparenza, al dato bruto da collezionare e inventariare, magari con metodi statistici. Una fenomenologia della morale sarebbe insomma il semplice constatare ciò che gli uomini hanno detto, pensato e operato in materia. Un constatare metodico che può forse mettere in luce delle costanti; ma nulla di più. Si tratta di prendere atto; e basta. Ora, il termine fenomenologia io lo uso in una accezione quasi opposta: la fenomenologia vuole oltrepassare le apparenze, oltrepassare l'oggettivamente verificabile e strappare il segreto di ciò che sta dentro. Non descrizione, ma comprensione. Non dato, ma significato. Le apparenze che ci preoccupano sono quelle in cui si rivela un'anima che le rende vive, parlanti. Le apparenze della fenomenologia sono il molteplice appari-

re dell'uomo; le apparenze della fenomenologia morale sono l'apparire del bene e del male¹¹, in tutta la loro forza di realtà. Questa singolare realtà è ciò che è, solo se è il logos di un fenomeno: la bontà è data nel suo attivo esprimersi. Perché la comprensione della bontà domanda un metodo fenomenologico? Una prima ragione l'abbiamo appena data, ed è una ragione che vale a uguale titolo per le diverse situazioni umane. Vi è una seconda ragione che tocca in modo tutto speciale la bontà. Cercare di comprendere la bontà al di fuori di una fenomenologia dell'esistere, significa comprendere la bontà a partire da realtà diverse da essa. Basta sviluppare fino in fondo questo sapere per scoprire il significato del bene e del male. Un movimento progressivo o evolutivo: da...a; qualcuno pensa in questi termini. Mi sembra che sia un movimento riduttivo. Alla fine potremmo parlare anche del bene e del male, ma sarebbero parole: in realtà parleremmo di altro. Il movimento è riduttivo soprattutto per chi accetta la novità dell'esistere etico rispetto ad altre forme di vita. Per questa ragione ritengo necessario un metodo fenomenologico. Nessuna dottrina generale può generare il senso e l'urgenza del bene e del male. Al contrario, la conoscenza del bene e del male è necessaria per sapere chi è l'uomo, lo spirito, la realtà.

È vero: è incapace di ascoltare chi non possiede già un orizzonte di pre-comprensione; ma chi ascolta è anche in grado di imparare, anzi di correggersi. Il nostro imparare e correggerci dovrebbe avere un nome più preciso: puri-

¹¹ Se non si tratta di nozioni generali ma degli analogabili? Allora il discorso muta. Ma va osservato che non sappiamo quale sia l'ambito di analogazione per esempio del termine *bene*, prima di avere conosciuto il bene morale. Non si dà una metafisica generale del *bonum* prima di un'analisi propriamente etica.

ficare. Evidentemente purificare non equivale a togliere delle scorie avventizie. Purificare non significa ridurre allo stato puro. L'impresa è impossibile e ignora la pienezza di questo significato che si offre sempre in altra e mediante altra realtà. Purificare significa piuttosto orientare il capire. Ciò comporta nutrire la comprensione di simboli e di analogazioni meno inadatti, prendere coscienza dell'ambivalenza di ciascuno e del progresso, che consiste appunto nel passaggio da uno all'altro¹². Dobbiamo dunque intraprendere una fenomenologia dell'esistenza morale sufficientemente ampia e strutturata nei suoi diversi temi¹³.

3.2. *L'intenzionalità nuova e il suo attivo dare senso*

Posso riproporre il discorso prendendo in esame un'obiezione assai nota. L'esaltazione dell'intenzionalità non conduce ad una morale della pura interiorità? Non vi è il pericolo di sottovalutare le forme dell'operare e, ancor più, i suoi risultati oggettivi? Si potrebbe porre un dilemma. Un Tizio potrebbe dire: poco importa che il ferito, soccorso sulla strada di Gerico dal passante, effettivamente guarisca, purché chi lo soccorre ponga l'atto in un certo modo. Un altro invece: poco importa il modo con cui l'atto è posto, purché derivi, in una maniera o nell'altra, l'effettiva guarigione. Morale della pura intenzione e morale delle conseguenze oggettive. Sovente la prima è

¹² Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Paris 1960. L'Autore studia i simboli della colpa nella loro progressione semantica e rivelatrice dell'esperienza vissuta che in essi si consegna. Si ha davvero la sensazione di appropriarsi di una storia arcaica e lontana ma simultaneamente a lui profondamente personale.

¹³ Penso in particolare alle opere già citate di Max Scheler e di Paul Ricoeur.

identificata alla morale cristiana, la seconda a quella marxista; la prima si preoccupa del senso interiore, la seconda rammenta che il mondo va modificato.

Va accettato il dilemma? Esso non riflette né l'esperienza del soccorritore né l'esperienza di colui che è soccorso. Il soccorritore voleva con tutta l'anima che il ferito guarisse. Egli non disse: guarda un poco come sono fortunato; mi si offre la possibilità di compiere una buona azione. Fuori metafora: una cosa è portarsi benevolmente verso l'altro e tutt'altra cosa è fare di quest'atteggiamento il termine di un distinto e superiore atto di volontà. Voglio essere benevole; ma da questo volere, supposto anche sincero, non segue che io lo sia. Designa un termine, non ne assicura l'esistenza. Tanto meno va accettata l'espressione imprestata al soccorritore, che va a caccia di buone azioni. È una sottile perverzione. L'atteggiamento morale è semplice: va diritto alle cose. Contro tale semplicità sta la coscienza sdoppiata di colui che si osserva. È sempre una coscienza calcolatrice, nella modalità del timore o della bramosia. L'esaltazione dell'interiorità va dunque mantenuta. Ma essa vale come premessa per capire quanto intensa sia l'esteriorizzazione di sé nell'atto morale. L'artista e il parlatore lanciano nel mondo un loro ideatum; l'uomo etico lancia direttamente se stesso. Egli non conserva più una zona segreta di sé nella quale potersi rifugiare, viene a mancare la possibilità di prendere distanza da sé, di fare un passo indietro per contemplarsi dal di fuori. L'artista può forse contemplare la sua opera, ammirarla come un qualunque altro spettatore. L'uomo etico è colui al quale non è mai concesso d'essere spettatore; egli è sempre attore, protagonista in prima persona. La semplicità non sdoppiata dell'intenzione morale dice proprio questo: nell'operare etico, l'uomo si espone nella sua ultima nudità, si offre senza ritorno su se stesso. Egli deve ignorare la nostalgia.

3.3. *Il motivo dell'operare e il vincolo morale*

È necessario rendersi conto che l'agire è integrato, nella sua unica realtà, dalla consapevolezza di un perché che lo fonda, lo esige e lo giustifica. Una consapevolezza che è data come vissuta o esercitata in quel medesimo agire. Non si trova fuori di là. Questo singolare motivo, è tale perché è dato come vincolo. Lo situo, gli assegno il posto e la rilevanza. Ne dispongo. Mi costituisco in bontà e mi rivolgo all'altro così. Se manca la parola: tutto questo è vero perché è giusto, l'ultima parola del gesto sarebbe in realtà potere e dispotismo. Questa si affermerebbe in ogni istante e in ogni possibile atto come la più vera ed essenziale parola, sempre emergente e sempre ultima: l'autonoma libertà. Il potere è giudicato e la libertà è vincolata. Essa può suonare troppo dura alle orecchie di parecchi, ma se manca non abbiamo la bontà o la libertà che è bontà. Abbiamo solo la povera e vuota autonomia che teorizzano tutti coloro che sono presi unicamente dal timore di perderla.

Se l'analisi dell'atto libero si arrestasse qui, l'agire umano sarebbe l'espressione di una soggettiva opzionalità. Quella persona ha posto un comportamento auto-motivandosi secondo la cortesia; quell'altra invece secondo il valore che diciamo piacere. È un fatto: Tizio ha scelto un certo comportamento e Caio un altro. La domanda sorge spontanea: hanno scelto così, e va bene; ma dovevano scegliere proprio così? La domanda non porta più sulla fondatezza immanente in ogni atto di scelta. L'esteta della vita, l'avventuriero, il vile che fugge non meno del coraggioso che affronta il pericolo, hanno un perché della loro scelta (un motivo), sufficiente a renderla evento comprensibile. La scelta rivela un suo senso. Molto concretamente è un fatto umano di cui si può istituire un processo ermeneutico: fu atto di coraggio o di viltà? Cerchiamo di capire.

Tale sensatezza si rivela insufficiente quando appare la domanda nuova: lo hai voluto a occhi aperti e me ne hai detto il perché; ma dovevi volerlo? Questo dovere è morale. Ogni altro è incapace di esigere la scelta come scelta. Cerco di spiegarmi. Finché alla domanda: perché ti sei comportato così? si risponde adducendo motivazioni infra-morali, la risposta si ridurrà sempre ad una del seguente tipo: avevo delle ragioni e ne ero consapevole; ma che esse diventassero motivo del mio agire effettivo questo l'ho deciso io e basta. L'ultima parola è sempre: ho deciso io. Questo rimane vero anche dell'atto moralmente qualificato; però il discorso continua: Dovevo volerlo. Vi è come un momento di ripresa, di ritorno su quanto era già stato detto. Il già detto era tutto ed era niente¹⁴. In altri termini: il valore morale diviene motivo del mio effettivo volere solo perché lo voglio; ma che io così voglia è precisamente ciò che esso esige, indipendentemente da questo medesimo volere. I valori non morali sono solo dei possibili, cioè indicazione di spazi aperti che si possono percorrere. Sono indicazioni non vincolanti. Il valore morale invece non è un possibile, non è raffigurabile come uno spazio disponibile. I primi, appunto perché solo dei possibili, li esprimiamo al condizionale: sarebbe bello, sarebbe buono; il secondo invece lo espi-

¹⁴ Cito un testo di L. Wittgenstein. "Supponiamo che io giochi a tennis e che uno di voi mi veda giocare e dica: In realtà lei gioca abbastanza male. Supponiamo che io replichi: Lo so, gioco male ma non voglio giocare meglio. Quell'uno di voi potrebbe solo dire: Ah, se è così va tutto bene. Ma supponiamo invece che io abbia detto a uno di voi una bugia assurda e che costui venga da me e mi dica: Lei si comporta come un disgraziato, e io gli risponda: Lo so di comportarmi male, ma non voglio comportarmi meglio. Potrebbe forse dire costui: Ah, se è così va tutto bene? Certamente no. Direbbe piuttosto: Ma lei dovrebbe desiderare di comportarsi meglio. Qui abbiamo un giudizio assoluto di valore, mentre il primo era un caso di giudizio relativo" (*Lezioni e conversazioni*, Milano 1967, pp. 8-9).

miamo all'imperativo. È questo il modo verbale che porta direttamente sull'evento e lo domanda in tutta la sua realtà. Sappiamo che in etica l'evento è in primo luogo la volontà buona. Da qui nasce l'idea che l'uomo, in quanto capacità di tutto disporre e proporre a sé¹⁵, si scontra con un limite ed è chiamato in giudizio. L'uomo forte ha il potere di prendere le distanze da ogni situazione oggettiva e anche da se stesso, egli è un' indefinita capacità di arretrare e sottrarsi. È capacità di ironico interrogare, di distacco. Può mettere in questione. Tale potere è, a sua volta, posto in questione. L'uomo può oltrepassare e negare; vi è però un non oltrepassabile, non perché egli non sia in grado di, ma perché non gli è lecito. La potenza di libertà è contestata fino in fondo e lasciata intatta. L'uomo può darsi e può rifiutarsi, ma tale sua potenza di libero arbitrio non è senza appello: proprio essa è giudicata. L'ultima parola non è io posso, ma io devo. Perché l'ultima parola emerge sempre vittoriosa e si trasforma in parola di giudizio¹⁶. Ecco l'uomo: libero sul piano fisico ma vincolato eticamente.

L'uomo è responsabile perché nel proprio agire è impegnato come libertà: l'agire allora è suo, in un senso forte. Tale significato di responsabilità è esatto, ma non è l'unico. L'uomo è responsabile perché chiamato a rispondere in giudizio. Questo giudizio non è affatto il giudizio della storia, se a questa parola si dà il senso a lei attribuito¹⁷. La sto-

¹⁵ Intendi: in quanto libertà fisica.

¹⁶ È male cercare di convincersi che non vi sia né bene né male; è male porre un'epochè sul bene e sul male. Non perché tu *non sia in grado di*, ma perché *non ti è lecito*.

¹⁷ Taluno si meraviglierà che io chiami oggettiva questa concezione della storia e quel modo di pensare. Tuttavia penso che sia giusto, perché non ogni presenza di umanità dice ancora l'intensità di soggettività propria dell'atto morale.

ria richiama l'idea di una trama universale d'eventi, distesi e dispiegati all' indefinito di fronte allo sguardo umano. Sono eventi umani, ma pur sempre oggettivi proprio perché dati così. Il giudizio della storia si accontenta di assai poco, davvero poco. Il giudizio morale non s'interroga su ciò che è derivato dalla prestazione d'opera, bensì sulla libertà: per questo insegue fino in fondo e penetra nel profondo. La libertà è vincolata. Devo osservare che il vincolo etico non è solo limite e chiamata in giudizio. È giustificazione e riscatto dell'altrimenti assurdo perché l'ho voluto. È sintomatico del resto che accanto alla parola libertà si ponga, quasi senza avvedersene quella di dovere. Quando una persona si avverte libera di fare o di non fare, subito si chiede: lo devo fare? Il dovere rappresenta per un atto libero l'unico possibile, perché è capace di placare ogni interrogare e di porre fine ad ulteriori domande. Come spesso ho detto: non vi è più nessun ulteriore¹⁸.

Siamo, dunque, alla presenza di un dovere che non solo coesiste, in qualche modo, con la libertà e neppure la presuppone soltanto, così come una parola detta all'altro

¹⁸ Forse si possono suggerire alcune indicazioni per un'ulteriore riflessione. 1) Solo il dovere etico riscatta il libero agire umano dalla contingenza del puro perché l'ho voluto. Si può quindi dire che la motivazione morale è senz'altro la motivazione per eccellenza. Si comprende così perché più o meno ogni uomo vive su uno sfondo di eticità di cui non gli è tanto facile fare a meno. Prima o poi, il dovere si fa luce e non già in un senso qualunque, ma in quello che ho illustrato: perché dovevo. 2) Eviterei con cura ogni tipo di discorso teoretico che, appunto fondandosi sul rilievo che la motivazione etica è radicale, in un modo o nell'altro riconduca la necessità del bene e del male a quella di una logica o di una struttura del comportamento come tale, della motivazione come tale, alla logica della condotta come tale. 3) La motivazione morale è quella che è proprio perché non riducibile a una necessità di questo genere. 4) La comprensione dell'agire umano è tale solo diventando una valutazione etica. 5) In assenza della motivazione morale la libertà umana si ridurrebbe ad arbitraria opzionalità. E dunque presto o tardi sarebbe negata.

presuppone la capacità di intenderla. Sarebbe anche inesatto affermare che il valore morale vincola e che tuttavia lascia liberi. Questo linguaggio oppositivo tradisce un'imperfetta comprensione del bene e del male. Se mai, il valore morale vincola alla nostra libertà: all'unico e indivisibile liberamente volere. Ma questo vincolo non ha più nome destino; non è il neutro: devo scegliere. Il suo nome è nuovo, poiché è così ed è giusto che sia così: l'aggettivo giusto è parte integrante del così.

4. La norma morale

La descrizione della norma morale prende le mosse dal discorrere quotidiano, quello con gli altri e con noi stessi. Dove corre il nostro pensiero quando usiamo l'espressione norma morale? Direi che la norma risulta dall'unità di tre elementi: 1) la rappresentazione astratta, tipizzata di un comportamento, 2) dato come buono o cattivo, obbligatorio o vietato, sul piano etico, 3) per tutti. Per esempio: non uccidere, può scomporsi così: uccidere, no, per tutti. La norma etica include quindi in sé un momento di intelligenza, che astrae e coglie una *species* o un *eidos* (l'uccidere come tale); ma per altro verso l'astrazione è rimessa nella storicità più concreta (per tutti, in ogni circostanza). L'astrazione non è fine a se stessa; essa si capovolge alla fine in una universalità che è storia e socialità. Il momento prescrittivo opera questo mutamento di registro, ed è naturale: il buono o cattivo sono nozioni che includono un per qualcuno. Tale momento fa sì che la rappresentazione astratta divenga indicazione di indefiniti soggetti etici, in un'universalità spaziale (tutti, perché dappertutto) e temporale (tutti perché per sempre). È una corretta e forte affermazione di concretezza. Tale concreto è costituito anzitutto dalla soggettività morale e poi dalla forma di comportamento di cui parla la norma.

O meglio: esso è la congiunzione dei due. La norma parla dell'unità, la propone e la raffigura; e la raffigura solo perché la propone con l'urgenza del dovere morale. Per questo motivo la norma parla dell'unità non solubile tra la coscienza morale e le forme storicamente determinate dell'operare.

Ma la descrizione della norma sarebbe di ordine solo strutturale se non si specificasse che il sì e il no sono propriamente etici. Questi sì e no trasformano la generica norma in norma propriamente morale. Per comprendere il senso della prescrittività etica non sarebbe di nessun aiuto l'analisi della norma come tale. Sappiamo che questo è il punto di partenza di talune analisi del linguaggio morale; penso in particolare a R. M. Hare. Ma va osservato che esse tendono a prendere in considerazione solo l'aspetto strutturale delle norme, parificandole tutte in un unico genere e ignorando che il sì e il no morali sono portatori di un significato loro proprio e che sono il fattore costitutivo più specifico della norma. La norma descritta suscita dei problemi. Ne cito due: il ruolo epistemologico e normativo della norma, e la questione della sua immutabilità o meno. Prima di affrontarli dobbiamo chiarire il senso della norma, la sua funzione nella vita umana. Solo dopo saremo in grado di comprendere la portata esatta di quei problemi e indicare una soluzione.

4.1. La funzione della norma etica

Cercare il significato della norma etica significa interrogarsi sulla teleologia di questo fatto: a quale esigenza profonda esso corrisponde? Di che cosa si arricchisce l'uomo quando giunge a rappresentarsi dei modelli di comportamento in astratto? E perché non può vivere senza confrontarsi con una pluralità di *eidos* che raffigurano questo

suo stesso vivere? Direi così: nel processo di tipicizzazione si realizza la presa di coscienza che si può condensare nella metafora dell'orizzontarsi. Che cosa significa orizzontarsi? Significa: 1) rendersi conto del punto in cui si è in un atto, 2) del momento in cui si emerge dal medesimo atto puntuale, 3) e dal puro hic et nunc. Ci si guarda intorno e si dispongono diverse realtà entro un'unità totale che le raccoglie in sé e le organizza tra loro. Ognuna di tali realtà, prima slegate e disperate, ha ormai dei connotati precisi che la rapportano ad altre e simultaneamente la distinguono. Orizzontarsi è situare in rapporto a tale totalità. Ciò implica un'attività cognitiva nel riconoscere i casi simili, raggrupparli tra loro e confrontarli con altri, situarli in rapporto a questi ultimi che sono riconosciuti per quello che sono e come altri. Ognuno ha un posto preciso. Questa è un'attività di comprensione e di sistematizzazione. Nasce un mondo mentale, una pluralità organizzata.

Si costruisce una persuasione complessiva e tuttavia interamente articolata e differenziata su ciò che è bene e ciò che è male. Persuasione che accompagna in modo abituale la vita morale dell'adulto. Ad essa ci riferiamo quando parliamo di uomo greco o di uomo moderno, di nordico o di meridionale. Ovviamente l'uomo greco ignora l'uomo moderno e all'uomo moderno non è necessario, per essere tale, avere notizie dell'uomo greco. Ma e il greco e il moderno, ognuno dentro il proprio mondo, sanno dove situare ciascuna delle più rilevanti scelte d'azione che costituiscono i momenti forti del loro vivere: questa è una possibilità di coraggio, quella una possibilità di menzogna, quest'altra di tradimento della polis, o d'empietà. Già si conosceva questa possibilità; ora essa si è fatta presente: posso decidermi in conoscenza di causa e dare ragione della mia decisione. Nel cosmo normativo, intravedo e l'intelligenza e la coscienza etiche che un indi-

viduo o un'epoca hanno del proprio vivere. In particolare quale molteplicità si organizza in totalità strutturata? Annoto tre elementi.

Primo: una molteplicità di situazioni oggettive (intendi: situazioni poste le quali può sorgere la cortesia o il suo contrario, il coraggio o la viltà, il tradimento o la fedeltà, ecc.). Esse corrispondono ad altrettanti modi con cui l'altro, la società o me stesso sono oggettivamente dati alla mia capacità di agire su di loro. Secondo: una molteplicità di situazioni soggettive (intendi: di vissuto) correlative alle prime. Dire che nella battaglia ci vuole coraggio, significa affermare che nella battaglia si danno delle situazioni di timore, di panico le quali devono essere superate facendo forza su una vigoria di spirito tutta speciale, quale è possibile soltanto nella situazione della battaglia o in altre simili. Dire che non bisogna mentire significa affermare che in certe situazioni di dialogo si dà la possibilità e la voglia della simulazione. Voglia singolarissima, la quale va superata in un vissuto diverso da quello del coraggio e da quello della castità: si deve fare sincerità. Terzo: tale immagine ha una dimensione temporale: in essa il futuro è anticipato e il passato è organizzato e compreso. Voglio insistere soprattutto sulla dimensione d'anticipazione perché strettamente connessa al tema della scelta morale. Diciamo così: quell'immagine normativa totale e articolata rappresenta il campo in cui dovrà operare la libertà e ne figura le alternative, già fin d'ora le consegna al soggetto come ciò che egli un giorno dovrà o non dovrà volere. In ciascuna norma egli intravede una propria situazione possibile e con l'aderire alla norma egli già anticipa la scelta futura. Proprio per questo, una volta giunta l'ora della decisione, il soggetto potrà esprimere la propria scelta in termini di fedeltà, richiamarsi a un principio cui non si può venir meno. Le scelte morali non

sono mai una sorpresa totale, non sono il sopraggiungere di un totalmente ignoto. O meglio la sorpresa c'è, ma insieme anche a una non sorpresa. Al limite, a motivo della intransigenza del dovere etico, si può affermare che nella norma è anticipata la situazione, quando ci si rende conto che la norma etica esprime in figura concreta, e quindi storicamente possibile nella mia vita, un atto di preferenza totale.

È una vera e propria grande impresa di interpretazione del vivere: questa si consegna tutta intera nel linguaggio astratto delle norme e nella loro sistemazione più o meno unitaria, più o meno esaustiva. È un primo significato, positivo e denso, di tale medesima astrattezza. Non è l'unico. Si intravede il significato propriamente etico di questo aspetto della norma, quando ci si rende conto che esso è congiunto ad una modalità dell'esistere morale come tale. Abbiamo parlato di fedeltà. Ma giunti a questo punto, bisogna affermare che il significato morale della fedeltà è ciò che ci permette di comprendere e dare senso al fatto che le norme etiche raffigurano soltanto un tipo di comportamento. Diremo che sta a noi applicarle al caso singolare? Sì, con tutta l'intelligenza della norma e del singolare che l'impresa comporta. Con l'espressione è venuto il momento, io voglio dire qualcosa di più. Se questo di più non ci fosse, allora la definizione stessa dell'impersonale o, peggio ancora, di una personalità che si annega nell'impersonale? Non è l'affogare nell'anonimato del si dice, si fa, e in definitiva il decadere nel tutti fanno così?. Il dovere personale di fare risulterebbe dal tutti fanno. L'impersonale è chiaro. Vorrei comprendere cosa esiste sotto l'esigenza spontanea che una norma è veramente norma morale se è valida per tutti. Ho già affermato che la certezza etica, più intensamente d'ogni altra certezza, è un evento personale. Adesso aggiungo che il per tutti è

momento integrante di questo personale essere certo. Per meglio comprendere la presenza del per tutti nell'atto personale di dirsi certi, è utile partire da un'analisi della certezza puramente teoretica. Diciamo che nell'essere certi di una cosa, è data anche l'esigenza che tale verità debba essere riconosciuta da altri e che da altri debba essere detta a me, restituita a me. Altri con me e da altri a me. In questo senso la parola altrui mi conferma e conforta nella certezza. Fatto avventizio sarebbe se il per tutti fosse capito così: ho scoperto un tesoro, adesso lo passo ad altri; non posso nascondere e tenerlo solo per me. La frase famosa *contemplata aliis tradere*, sarebbe male capita se fosse intesa come un movimento di pura efferenza, come un troppo pieno che trabocca e si espande su altri, come un gratuito dare. No: gli *alii* sono già presenti nel *contemplata*. Perché? La verità è data come essenzialmente conoscibile. Da chi? Che cosa si nasconde sotto questo modo verbale impersonale? Mi pare che esso valga anzitutto come una precisa negazione e poi come generica indicazione. Vi è la precisa negazione che la verità sia data come tale solo in rapporto alla privata intelligenza: nel conoscibile si oltrepassa di colpo il conoscibile soltanto da me. Vi è un'indicazione, ancora vuota, di possibili altri. Essa apre alla socialità, all'attesa della parola altrui che restituisca la verità affermata. Si dà un fatto caratteristico: l'atto di affermazione è l'istante in cui con più forza emerge come irriducibile il momento più personale. Gli altri potranno dire molte e disparate cose; tu invece che cosa dici? A tale domanda non si può rispondere che in prima persona. Sembra difficile tuttavia che tutto possa esaurirsi qui. Se così fosse, vi sarebbe un vuoto non estraneo al senso stesso dell'affermazione. Per motivi analoghi a questi, mi sembra che nel giudizio personale su questo è bene o male, sia presente l'esigenza del per tutti. Domandare chi sono questi tutti aiuta a precisare la nostra analisi.

Sono coloro che partecipano con me della medesima natura umana, di cui è parola nella norma. Ogni norma, infatti, fa riferimento ad una situazione, a un bisogno preciso, a una determinata attesa costitutiva dell'uomo: di questo si tratta. Tutti coloro che noi conosciamo come uomini sono compresi nell'universalità di cui è esigenza ogni singola norma? Questo è un discorso totalmente diverso. La norma morale, mi sembra, dice come sono fatti quei tutti, che essa stessa descrive. Quale sia l'ambito concreto di tale universalità, essa per sé non lo dice. Ogni norma è internamente condizionata dal là dove e dal modo. Per di più, tutte le norme nascono dopo avere compreso, non prima. E se uno afferma che l'uccidere per puro passatempo è un comportamento che si sa, già a priori, come vietato, cosa intende dire? Forse che egli si situa fuori e prima rispetto all'accolto e compreso voler vivere dell'uomo? Mi sembra di no. Afferma soltanto che questo orizzonte è più ampio e fondamentale di altri, che lo ritrovi sempre e dappertutto, senza bisogno di fare lunghe analisi e verifiche: lo trovi dappertutto ove si dà vita umana che abbia raggiunto il livello minimo di vita umana. Talora la menzionata condizionatezza della norma è rilevabile a prima vista, poiché già sappiamo, senza bisogno di indagine, che vi è un diverso, talora no. Diciamo dunque che l'universalità della norma non fa altro che situarti accanto a coloro che, in diversi livelli di profondità, sono i tuoi simili. In questo senso l'universalità della norma ricalca e ripete quella più o meno intensa della natura dell'uomo.

Tuttavia mi pare esservi spazio per una seconda considerazione. Mi domando se non sia iscritto nel dinamismo stesso dell'esistere etico l'idea di una positiva apertura a un tutti. Le nozioni di reciprocità e di uguaglianza, per esempio, hanno solo il senso più ovvio

incluso nell'idea di giustizia distributiva, oppure non figurano anche il *telos* di ogni bontà, ossia la costituzione di un regno non più solo di pensanti, bensì di libertà-buone? Non vi sarebbe una necessità etica di non ritenersi unico e solo che penetra nel tessuto stesso della certezza etica personale? Nell'esistere etico vi è l'esigenza di poter riconoscere l'altro come soggetto etico e d'essere riconosciuto da lui. L'universalità della norma rimanda dunque a una coesistenza propriamente morale. Per questa ragione essa non è la pura e semplice copia e trascrizione dell'universalità della coesistenza naturale. Ritrovarsi con l'altro in somiglianza di natura diventa, da ultimo, doverlo concretamente riconoscere come soggetto etico alla pari; concretamente ritrovandosi nella medesima valutazione di uno stesso comportamento. Il cui nome propriamente morale (menzogna, sincerità...) diviene quello che ambedue pronunciano. Ormai questo nome dice chi sei, fin nella massima profondità: la coscienza.

Direi dunque che l'esigenza di universalità della norma morale è, da ultimo, quella di uno scambio della parola morale. È l'attesa di questa parola. Fin dove giunge questa possibilità di scambio? L'ambito di un ideale dialogo etico fin dove può retrocedere nel tempo? Su quali temi esso è possibile? In quanto tale, la norma morale non lo dice ancora; non lo dice a motivo del suo essere genericamente norma morale. Bisogna decidere caso per caso, a posteriori e interrogando i fatti. Il per tutti su cui indagiamo è dunque concreto. Esso non designa un'ipotetica e astratta universalità, cui sarebbe correlativo un altrettanto ipotetico sistema morale; non designa neppure una comunità di soli esseri pensanti o di persone dabbene, bensì quella in cui è dato vivere. Di questo vivere, infatti, si tratta.

Allora scendiamo una volta per sempre al massimo del concreto: il tutti sono il primo venuto che incroci lungo la tua via e poi il secondo e poi il terzo. E l'impersonale si che faceva difficoltà? Proporrei di capirlo come l'indicazione di un incontro con un altro, il quale non ha un nome determinato solo perché deve essere il primo venuto. Accettiamo pure che sia un impersonale: il qualsiasi e il qualunque. Il qualunque che incontri sulla tua via, non il qualunque abitante del pianeta terra. Vorrei aggiungere che l'universalità della norma esprime una certezza su un già avvenuto, non solo un'attesa. La norma si situa entro una storia che è stata, in una continuità i cui limiti obbiettivi non sono delineati, ma che tuttavia è affermata.