

# L'etica tra filosofia, storia e sociologia. Una panoramica dei classici

Roberto Segatori

L'etica è un dispositivo composto da almeno quattro elementi: a) un insieme di principi che consentono di distinguere il buono dal cattivo, il bene dal male, e quindi il giusto dall'ingiusto; b) la credenza della necessità (o almeno dell'utilità) di seguire quei principi colta nell'interiorizzazione individuale e nell'adesione sostanziale agli stessi; c) i motivi pratici e ideali che fondano quella credenza e l'adesione a quei principi; d) un meccanismo sanzionatorio di tipo sociale e, in genere, anche di tipo giuridico. Per le sue caratteristiche, l'etica ha sempre una rilevanza pubblica, anche se tale rilevanza va intesa in due modi diversi.

In senso lato, tutte le società sottopongono i comportamenti individuali a un controllo pubblico più o meno stringente, nonché ai possibili e correlati interventi sanzionatori. È soprattutto il funzionalismo sociologico – da Émile Durkheim a Talcott Parsons – ad aver posto l'accento sul modo in cui, attraverso il processo di socializzazione, gli individui siano indotti a introiettare i valori e le regole dell'etica dominante. In questo modo l'etica viene assunta come un vero e proprio ordinatore pubblico, in quanto garanzia primaria dei legami sociali e (spesso) dei rapporti di forza esistenti tra individui e gruppi. Nella versione del funzionalismo critico, c'è stato infatti chi, come Robert Merton e Howard Saul Becker, ha mostrato come le istituzioni del controllo sociale siano in qualche modo responsabili della creazione degli outsider e dei cosiddetti devianti. A loro volta le teorie del conflitto (vedremo più avanti la versione di Karl Marx) hanno accentuato – per criticarlo radicalmente – il ruolo della classe dominante nella produzione delle stesse regole etiche. Quello che qui si vuole sottolineare è che, già di per sé, l'etica pervade e costruisce i binari della vita individuale e collettiva, definendo i criteri delle condotte ammesse e non ammesse pubblicamente.

C'è poi un significato molto più stretto di «etica pubblica», ed è quello che fa riferimento alle norme morali il cui rispetto è richiesto specifi-

camente ai protagonisti della sfera istituzionale ed a quanti svolgono ruoli di rilevante influenza sociale. Avendo a che fare con gli interessi e le decisioni «sensibili» che riguardano intere comunità, da costoro si pretende espressamente (anche col ricorso a norme di legge o a codici deontologici) un surplus di correttezza, se non di onore, affinché non tradiscano nel modo più assoluto (almeno così ci si aspetta) le regole che valgono per i comuni cittadini.

78

È bene chiarire subito che questo contributo si sofferma sull'impatto pubblico dell'etica in senso lato (cioè come presupposto regolativo che ispira le condotte individuali e il controllo sociale), chiamando in causa il *milieu* culturale tendenzialmente cogente di ogni comunità, e che non tratta dell'etica pubblica in senso stretto. Vediamo dunque ora le principali piste classiche della costruzione dell'etica a valenza individuale e collettiva.

## 1. La filosofia e l'etica

Per lungo tempo, il pensiero religioso e la filosofia hanno trattato l'etica partendo dai principi e dalle ragioni ideali. La sociologia, l'antropologia e alcune scuole filosofiche contemporanee hanno invece ritenuto opportuno occuparsi dei principi muovendo dai motivi pratici che hanno generato la loro affermazione, nonché dello stato delle credenze collettive e del funzionamento dei meccanismi sanzionatori. Peraltro, la sociologia e l'antropologia hanno dovuto tenere presenti i quadri ideali della stessa prospettiva religiosa e filosofica in quanto fattori culturali concorrenti al rafforzamento e alla stabilizzazione dei riferimenti morali, secondo una relazione di circolarità tra interessi e valori da intendere più alla maniera aperta di Weber che a quella monodirezionale di Marx.

Cominciamo dunque col riproporre inizialmente l'eredità del pensiero religioso e filosofico, in quanto in essa si trovano i tentativi di più lunga durata di fornire un discorso fondativo dell'etica che si collochi al di là del mero piano degli interessi. Nella categorizzazione dell'etica si è soliti ricorrere a varie formulazioni. Si parla così di etica teleologica (con l'accento sulle conseguenze delle azioni), deontologica (con l'accento sul «dover essere») e della virtù. In questa sede ci limitiamo a prendere in considerazione il tema del fondamento. Ovvero proviamo a distinguere diverse «famiglie di pensiero» in base al criterio posto a giustificazione delle relative teorie dell'etica. Si tratta di famiglie «tendenziali» perché i tipi spuri o di contaminazione sono forse più numerosi dei tipi puri. Purtroppo possiamo accennare – pur con qualche forzatura – ad almeno

quattro famiglie sviluppatasi nel corso dei secoli, per le quali il fondamento dell'etica ha assunto un carattere definibile di volta in volta come ideale/idealistico, naturale/speculativo, razionale/categorico, storico/psicologico.

Siamo consapevoli che tale classificazione comporti il tenere «dentro» e il lasciare «fuori» autori che hanno indubbiamente fornito contributi importanti sul tema dell'etica (ad esempio, dai classici Hobbes, Locke, Rousseau, ai contemporanei MacIntyre, Nozick e Nussbaum), ma ci sembra che il criterio ideal-tipico che stiamo seguendo nulla tolga, ma anzi consenta di porre le premesse per successivi e più analitici approfondimenti.

Il filone che privilegia il fondamento ideale/idealistico dell'etica procede storicamente sul duplice piano del pensiero religioso (inteso in senso sacrale prima ancora che teologico, e preceduto dal pensiero mitico) e di quello filosofico. Tutte le religioni, e specialmente le religioni del libro (ebraismo, cristianesimo e islamismo), uniscono alla visione del sacro e del divino una precettistica di tipo morale. Si pensi ai «dieci comandamenti» dell'*Antico Testamento*, decalogo morale per eccellenza. Nella decodifica sociologica essi appaiono chiaramente correlati ad un'idea di ordine sociale (e al relativo mantenimento) del periodo in cui sono stati formulati. Infatti, accanto ai primi tre dedicati ad onorare Dio e all'affermazione di un valore assoluto (5. Non uccidere), la finalità che emerge dal resto del decalogo è chiaramente quella di tutelare una società caratterizzata da aspetti che oggi definiremmo gerontocratici (4. Onora il padre e la madre), fondati sulla proprietà privata (6. Non rubare, 10. Non desiderare la roba d'altri) e maschilisti (9. Non desiderare la donna d'altri). Tra l'altro, il nono comandamento, che precede direttamente il decimo, sembra associare la donna alla roba, in un'idea di «oggettivazione» della donna stessa. Si aggiunga poi che i due comandamenti che si occupano di morale sessuale (lo stesso 9 e il 6. Non commettere atti impuri) fanno pensare ad un orientamento che – pur motivato dalla volontà di sacralizzare la vita e la procreazione – finisce con l'alimentare – giusta la lezione foucaultiana – un'ossessione sessuale, come mix sequenziale di proibizione, desiderio reattivo e peccato<sup>1</sup>. Questa, dicevamo, è la lettura delle scienze storico-sociali. Ma il fattore che regge tutta l'impalcatura etica è il suo fondamento sacro. Nella narrazione biblica, infatti, le tavole della legge vengono date da Yahweh a Mosè sul Monte Sinai al culmine di una scena carica di inquietanti e misteriosi segni divini come il fumo, i tuoni, i lampi e intensi suoni di corno. La sacralità della manifestazione del «radicalmente Altro» induce «il popolo, preso da timore, a tenersi lontano, mentre Mosè avanza verso la nube oscura, nella quale è Dio»<sup>2</sup>. Il

doppio meccanismo basato sulle tavole della legge (ovvero su un insieme di regole deontologiche) e sulla loro «caduta dall'alto» (date da Dio o da qualche autorità superiore con modalità che attribuiscono ad esse un carattere sacro) sembra riprodursi nella visione e nella pratica religiose di ogni tempo.

80

Con la filosofia greca, il fondamento più propriamente idealistico dell'etica trova un diverso sostegno argomentativo. È Platone (428-347 a.C.) che, seguendo il metodo dialogico del suo maestro Socrate, lo iscrive in un quadro che ha nei concetti di mondo delle idee, di educazione/illuminazione e di bene i suoi riferimenti principali. È noto come – a partire dal *Fedone* e con successivi sviluppi nella *Repubblica* e in *Parmenide*<sup>3</sup> – Platone distingue tra la mera apparenza della realtà e le idee come pure forme unitarie di una molteplicità di cose naturali, erroneamente scambiate per vere. Le idee sono valori, nonché cause e criteri di giudizio delle cose naturali. Nei dialoghi della *Repubblica*<sup>4</sup>, il filosofo ricorre all'immagine della caverna per descrivere il percorso che conduce all'illuminazione grazie alla quale è possibile cogliere la luce delle idee (il sole) rispetto alle ombre della percezione sensibile. L'idea del bene, infine, è quella che ispira il retto e il bello. Il bene è causa della scienza e della verità, ma non coincide con esse, perché non è «essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza»<sup>5</sup>. Nel *Filebo*, che caratterizza l'ultima stagione del suo pensiero, Platone torna a definire in senso pratico e gerarchico l'idea del bene supremo: al livello più alto ci sono l'ordine e la misura (il giusto mezzo), poi – e conseguentemente – tutto ciò che è proporzionato, bello e compiuto, quindi l'intelligenza come causa della proporzione e della bellezza, infine la scienza, l'opinione e i piaceri puri.

In ambito cristiano, l'approccio di Platone e del neo-platonismo (specie di Plotino) è ripreso da Sant'Agostino (354-430). Come racconta nelle *Confessioni*, egli adotta un metodo di ricerca di chiara ispirazione platonica, ovvero un moto verso la verità che è luce che promana dall'alto e che per lui diventa una tensione verso Dio come supremo Essere e supremo Bene. Nel *De civitate Dei*, Agostino ripropone il dualismo dei due mondi distinguendo tra città terrena (o città del diavolo e società degli empi) e città celeste (o città di Dio e comunità dei giusti)<sup>6</sup>. La vita di ogni singolo uomo è perciò soggetta all'alternativa del «vivere secondo la carne» (come lui stesso aveva fatto nella prima parte della sua esistenza) o del «vivere secondo lo spirito». In questo senso, il male (il peccato) corrisponde ad una deficienza, alla rinuncia a ritrovarsi nell'Essere supremo ovvero in Dio. Da un punto di vista pratico, «i cittadini della città terrena sono dominati da una stolta cupidigia di predominio che li

induce a soggiogare gli altri; i cittadini della città celeste si offrono l'uno all'altro in servizio con spirito di carità e rispettano docilmente i doveri della disciplina sociale»<sup>7</sup>.

In epoca moderna, la filiera del fondamento idealistico dell'etica ha il suo più alto rappresentante in Hegel (1770-1831). Se per Platone la distinzione è tra l'apparenza e l'idea e per Agostino tra la città terrena e la città celeste, per Hegel è tra il finito e l'infinito. In maniera ancora più accentuata che in Platone, la dialettica hegeliana mostra come la ragione, muovendo da uno stato di alienazione, si debba ritrovare in una Ragione superiore che è insieme autocoscienza e idea. Nel dispiegamento dello Spirito assoluto si perviene a due coincidenze finali: tra ciò che è razionale (inteso in senso molto diverso da Kant) e ciò che è reale e tra essere e dover essere<sup>8</sup>. In questo quadro, Hegel cerca la sostanza dell'etica nella famiglia, nella società civile e nello Stato. Ma mentre la famiglia è caratterizzata da interessi particolari e la società civile è il luogo prepolitico in cui si manifestano ancora conflitti e contrasti, solo lo Stato è «la realtà etica consapevole di sé»<sup>9</sup>. Nella società civile, infatti, gli individui possono al massimo accordarsi tra loro con contratti fondati sul diritto privato, ma lo Stato prescinde dalle esigenze individuali e si impone di necessità come unità organica, giuridica e, appunto, etica. Con il che si chiude il cerchio (che si riproduce anche in autori successivi) del fondamento idealistico dell'eticità (non della moralità, che in Hegel viene considerata come una disposizione interiore del soggetto e non come l'insieme dei valori effettivamente realizzati nella storia): etico è ciò che cala dall'alto e a cui bisogna uniformarsi.

Il filone filosofico che privilegia il fondamento naturale/speculativo dell'etica si dispiega a sua volta lungo un asse che inizia con Aristotele, transita in parte per San Tommaso, ritorna nel Giusnaturalismo. Pur adottando, come Platone, un approccio organicistico, Aristotele (384-322 a.C.) si distacca presto dal suo maestro per preferire una filosofia intesa come scienza – e quindi con un oggetto pragmaticamente concreto e unitario – piuttosto che una filosofia tesa a distinguere tra mondo delle apparenze e mondo delle idee. La lezione aristotelica sull'etica va colta a un doppio livello, uno implicito (ma d'importanza decisiva) ed uno esplicito. Il livello implicito si ricava da ciò che l'autore considera lo studio del necessario per distinguerlo dallo studio del possibile, e consiste nel sopra richiamato «organicismo aristotelico». Nel libro primo della *Politica*, in cui si descrive l'origine della polis, si legge: «Prima di tutto è necessario unire i termini che non possono sussistere separatamente, per esempio la femmina e il maschio in quanto strumenti di generazione, e

chi è *naturalmente* disposto al comando e chi è *naturalmente* disposto ad essere comandato, in quanto la loro unione è ciò per cui entrambi possono sopravvivere, perché chi per le sue qualità intellettuali è in grado di prevedere *per natura* comanda ed è padrone, mentre chi ha doti inerenti al corpo *per natura* deve essere comandato ad esercitarle ed è *naturalmente* schiavo, sicché le stessa cosa è vantaggiosa al padrone e allo schiavo. *La natura*, dunque, distingue la femmina e il servo perché [...] destina ogni cosa ad una sola funzione»<sup>10</sup>. Tali concetti sono ulteriormente rinforzati più avanti: «Il comandare e l'obbedire non sono solo relazioni necessarie, ma anche utili, e fin dalla nascita alcuni sono destinati ad obbedire, altri a comandare [...]. Il maschio è *per natura* migliore, la femmina peggiore, l'uno atto al comando, l'altra ad obbedire. È dunque necessario che questo sistema di rapporti regni tra tutti gli uomini»<sup>11</sup>.

Torneremo più avanti sulle conseguenze dell'inscrivere nel presunto ordine naturale quella gerarchizzazione sociale che implica come naturali la schiavitù e la subordinazione della donna. Si tratta, a ben guardare, della base sostanziale di un'etica forte, che poi Aristotele sembra moderare in un trattato più esplicito. Nell'*Etica Nicomachea*, egli associa infatti il perseguimento del sommo bene, rappresentato dalla felicità, alla virtù morale (appunto etica) e alla virtù intellettuale (dianoetica). La connotazione fondamentale della virtù morale consiste nella disposizione (*habitus*) a scegliere il giusto mezzo, suggerito dalla ragione nel suo adattamento alla natura. La principale virtù etica è individuata nella giustizia, su cui si fonda il diritto. Ma sono virtù etiche, in linea con il criterio del giusto mezzo, anche il coraggio (giusto mezzo tra viltà e temerarietà), la temperanza (tra intemperanza e insensibilità), la liberalità (tra avarizia e prodigalità), la magnanimità (tra vanità e umiltà) e la mansuetudine (tra irascibilità e indolenza). Il filosofo stagirita attribuisce infine alla virtù teoretica (intellettuale) della sapienza la capacità del raggiungimento del grado più elevato di felicità<sup>12</sup>. Nel considerare complessivamente il discorso sull'etica di Aristotele, è opportuno in ogni caso non dimenticare che le parole dell'*Etica Nicomachea* vanno lette nel contesto delle convinzioni – ipostatizzate come scientifiche – della *Politica*.

Come Sant'Agostino e la Patristica si ispirano a Platone, così San Tommaso e la Scolastica si rifanno al pensiero di Aristotele e lo utilizzano in chiave teologica ed etica. Nella seconda parte della *Summa Theologiae*, occupandosi dei criteri di condotta nella società umana, Tommaso d'Aquino si richiama di nuovo ad Aristotele per riaffermare l'importanza della legge naturale in politica, privilegiando nel suo caso la monarchia per simmetria con l'ordine divino del mondo. Tale ordinamento, che

è finalistico, non toglie però all'uomo il libero arbitrio, con il quale si spiega la presenza del male nel mondo: un male che può corrispondere alla pena, intesa come deficienza della forma (non attribuibile cioè alla responsabilità soggettiva), o alla colpa, che è deficienza dell'azione<sup>13</sup>. Ed è proprio sulla colpa che si innesta il discorso sull'etica di San Tommaso. Grazie alla coscienza, l'essere umano è dotato dell'*habitus* naturale pratico detto *sinderesi*, ossia la facoltà di conoscere immediatamente i principi universali del bene e del male<sup>14</sup>. Ma possedendo appunto il libero arbitrio, per vivere in modo retto e rifuggire dal male, egli deve adottare quelle disposizioni pratiche che sono le virtù. Anche su questo tema, San Tommaso riprende e riadatta le categorie aristoteliche. Enuncia così le virtù morali cardinali (giustizia, temperanza, prudenza e forza) e le virtù teologiche, infuse cioè direttamente da Dio nell'uomo: fede, speranza e carità. Ciò che si conserva in modo evidente nel pensiero tomistico – che mette al centro del sistema cosmologico Dio – è la perfezione dell'ordine naturale, che solo l'essere umano può violare se non pratica le virtù suddette e non è assistito dalla Provvidenza divina.

83

Se il magistero di Sant'Agostino e San Tommaso è destinato a segnare per molti secoli la dottrina cristiana (specie nella versione cattolica), il fondamento naturale – speculativo dell'etica si riafferma esplicitamente – sulla scia della tradizione giuridica della Scolastica – con il giusnaturalismo, di cui ci limitiamo a richiamare, in quanto abbastanza emblematiche di tutto il filone, le idee di Ugo Grozio (1583-1645), calvinista di corrente arminiana. Gli anni in cui Grozio vive sono caratterizzati da violente lotte religiose e guerre tra Stati, che fanno emergere la questione della stessa sopravvivenza del diritto. La soluzione proposta da Grozio<sup>15</sup> è che, tra le tre forme di diritto (quella umana o *jus gentium*, quella divina e quella naturale) solo la terza – il diritto naturale, appunto – ha una validità costante e immutabile perché è colta direttamente e con immediatezza dalla ragione umana. Il diritto delle genti trova il suo limite nel fatto che esso ha bisogno di un consenso pluralistico, che è a sua volta condizionato dall'utilità cui ogni parte in causa punta per sé. Il diritto divino reclama obbedienza a fronte di prescrizioni che, pur corrispondendo al dettato naturale, sono calate volontariamente dall'alto. Solo il diritto naturale in sé fornisce immediatamente il criterio di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto, di ciò che per la natura razionale e sociale è moralmente apprezzabile e di ciò che ripugna. In questo senso, esso ha valore «*etsi deus non daretur*»: una tesi di grande coraggio in un periodo in cui il clima (l'ordine) culturale religioso impregnava di sé tutte le strutture civili e politiche.

Come vedremo subito, i secoli XVII e XVIII producono grandi rimescolamenti (laici balzi in avanti, ritorni forzati alle tradizioni religiose, contaminazioni tra diversi approcci,) in tema di etica. Semmai, oggi, del richiamo al diritto naturale sono rinvenibili tracce nell'emersione dei cosiddetti diritti di quarta generazione (dopo l'affermazione dei diritti di cittadinanza civili, politici e sociali), ossia dei diritti relativi agli animali, alle piante e all'ambiente in genere. Nel frattempo, a metà del '500, si consuma con Machiavelli il divorzio tra la morale comune e la politica, che nei suoi protagonisti deve piuttosto rispondere dell'efficacia delle sue azioni rispetto agli obiettivi che si pone. Da qui scaturisce un rinnovato impegno per i coloro che si occupano dell'etica pubblica in senso stretto, che, come abbiamo premesso, esula da questo contributo.

Riprendendo il *mainstream* fin qui seguito, la terza famiglia filosofica di cui ci occupiamo è quella che sostiene il fondamento razionale/categorico dell'etica. Il suo primo e più importante esponente è senza dubbio Immanuel Kant (1724-1804). Il filosofo di Königsberg dapprima opera una rivoluzione copernicana nella teoria della conoscenza, destinata a segnare (idealismo hegeliano a parte) la moderna epistemologia, e successivamente disegna i nuovi capisaldi di una dottrina etica. Il primo aspetto è propedeutico al discorso morale, in quanto, grazie a una griglia di categorie *a priori* in capo al soggetto, Kant sottolinea come la conoscenza, come sintesi di sensibilità e intelletto, risulti universale e necessaria<sup>16</sup>. Questa concettualizzazione comporta due conseguenze solo apparentemente contraddittorie. La prima è che la conoscenza umana si rivela sostanzialmente limitata, ma, proprio in ragione dei suoi limiti, essa mantiene tutta la sua validità. La seconda è che la ragione umana – che può esercitarsi in quanto libertà e volontà – si dimostra capace di cogliere gli universali. Sulla scia di quest'ultimo assunto – e passando ad un approccio «pratico» diverso da quello epistemologico – Kant sviluppa il suo discorso morale. Il dovere etico si può compiere aderendo ad un imperativo (comando) ipotetico o ad un imperativo categorico. L'imperativo ipotetico corrisponde alla formula «se, allora» ed è facilmente adattabile agli interessi particolari dell'individuo (e quindi non ha un valore morale universale). Solo l'imperativo categorico ha un carattere universale e si traduce nel comando: «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale», cui segue il corollario pratico: «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»<sup>17</sup>.

La lezione di Kant ispira chiaramente in epoca contemporanea la riflessione di John Rawls (1921- 2002). Con un linguaggio assai lineare, non condizionato dal contesto filosofico settecentesco, pure Rawls ricorre all'approccio metodologico dell'«equilibrio riflessivo». Affinché una teoria etica sia ben fondata è opportuno, a suo avviso, che essa sia il frutto della concordanza di ponderati giudizi morali e di principi universali validi razionalmente. Per realizzare questo obiettivo, in vista del fine dell'equità, egli prospetta un procedimento in cui le persone siano collocate in una «posizione originaria» caratterizzata da un «velo d'ignoranza». Ciò significa che esse debbano operare le scelte morali sulla base di un sapere generale (conoscenza in senso lato delle relazioni psicologiche o economiche) e non di un sapere specifico, relativo alla propria condizione quanto all'età, al sesso, alla razza, all'intelligenza e alle risorse a disposizione. In tale ipotetica posizione originaria, non sapendo gli individui se essere ricchi o poveri, forti o deboli, essi deciderebbero le regole della convivenza sulla base di due principi: il «diritto di ogni persona al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali» e l'ammissibilità delle disuguaglianze nella distribuzione socio-economica solo a condizione che il più grande beneficio vada a vantaggio dei meno avvantaggiati e, in ogni caso, che le stesse disuguaglianze siano «collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità»<sup>18</sup>. Rispetto alla teoria normativa di Kant, che rimane come modello di fondo, si tratta di una soluzione che enfatizza, sia pure in via ipotetica, una dimensione implicitamente contrattuale.

85

Allo stesso filone post-kantiano si possono ricondurre, ancorché con propri tratti distintivi, i contributi della stagione più matura di Jürgen Habermas (1929 -). Cresciuto nell'ambito della Scuola di Francoforte, Habermas aveva manifestato da subito un forte interesse per due tematiche: la differenza tra agire strumentale e agire comunicativo – che lo aveva portato a una vivace polemica con Niklas Luhmann, accusato di tecnologia sociale<sup>19</sup> -, e la nascita in età moderna di una sfera pubblica (e di una connessa opinione pubblica)<sup>20</sup>. Dopo il 1981, specie nelle opere *Teorie dell'agire comunicativo*, *Etica del discorso* e *Fatti e norme*, egli amplia il discorso dell'agire comunicativo alla possibilità di una situazione discorsiva ideale e la sfera pubblica a una vita sociale tout court a fondamento etico, specie a partire dai mondi vitali. Il passaggio avviene quando Habermas avverte che l'interazione umana è il luogo privilegiato dell'intesa reciproca tra le persone per il tramite del *linguaggio* (svolta linguistica). Se non ci sono distorsioni, il linguaggio può produrre normatività attraverso il realizzarsi delle sue pretese: di verità, di sincerità, di correttezza. Così,

ricalcando in parte Rawls, egli mostra come l'uso razionale e condiviso del linguaggio possa condurre ad un processo di universalizzazione della norma, laddove tutti i partecipanti all'intesa accettino le sue conseguenze<sup>21</sup>. A differenza di Rawls, però, che perviene ad una «teoria della giustizia» grazie alla «posizione originaria» di un individuo che opera da esperto, il discorso etico ideale che persegue Habermas presuppone uno «sforzo cooperativo» di una pluralità di persone diverse<sup>22</sup>.

## 2. I fondamenti storici e psicologici dell'etica

86

L'ultima famiglia filosofica qui considerata volge le spalle ai fondamenti idealistici, naturalistici e razionalistici dell'etica, per virare direttamente sulle cause storiche e psicologiche. E lo fa in parallelo al procedere degli altri tre filoni in una lunga traiettoria temporale. Il primo ad aprire una crepa nel fronte idealistico è a suo modo Spinoza (1632-1677). Dopo aver ridimensionato la tensione della Scolastica circa il rapporto tra Dio e la natura, con la sua celebre sintesi «*Deus sive natura*», Spinoza pronuncia sulla morale un discorso decisamente schietto per i suoi tempi: «noi non siamo spinti verso qualcosa, non lo vogliamo, non l'appetiamo né desideriamo perché giudichiamo che sia buono; ma giudichiamo buono qualcosa perché siamo spinti verso di esso, lo vogliamo, lo appetiamo e lo desideriamo»<sup>23</sup>. Ancorché apparentemente iscrivibile nel filone naturalistico, egli lascia chiaramente intendere che l'etica non preceda le dinamiche della vita materiale, ma che piuttosto le segua uniformandosi ad esse, lasciando nel dubbio se la spinta causale sia da rintracciarsi nella natura o nelle vicende strettamente umane.

Saranno però soprattutto Hume, Marx, Freud e Nietzsche a portare avanti in modo decisivo la tesi storicistica dell'origine della morale. David Hume (1711-1776) si colloca in una posizione antimetafisica ed empirista, ed è qui richiamato perché è decisamente più radicale e pessimista degli altri empiristi inglesi nel relativizzare il ruolo della ragione. Nel libro I «Of the Understanding» di *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (London, 1739-1740)<sup>24</sup>, Hume chiarisce i termini della sua epistemologia. La conoscenza umana è a suo avviso frutto di *impressioni* che producono *idee* da intendere solo come concetti fondati sulle stesse impressioni. Quanto alla vita delle persone, ciò che la ispira sono per lui essenzialmente gli affetti o le passioni (nel Libro II «Of the Passions» dello stesso *Trattato* vengono indicate come amore, odio, orgoglio, vergogna), e l'affetto che ha

una funzione fondamentale nel facilitare le relazioni tra gli esseri umani è la *sympatia*. Nel Libro III del *Trattato* («Of Morals», i cui contenuti sono riproposti nel saggio *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, London, 1751), Hume distingue tra «virtù personali» (l'astuzia, il coraggio) e «virtù sociali» (la benevolenza, la giustizia), attribuendo a queste ultime il valore maggiore perché fondate sulla *sympatia* e produttrici di felicità. Peraltro, il *moral sense* che ne deriva non ha lo stesso fondamento: alcune virtù sono *natural* (esempio: la gratitudine verso i genitori, la solidarietà tra amici), altre *artificial*, ovvero sono il risultato di processi di apprendimento e basate su criteri di necessità e di utilità. La giustizia – intesa come rispetto dell'ordinamento giuridico e della proprietà – risulta essere la più elevata delle «virtù artificiali». Complessivamente Hume associa a un sostanziale scetticismo in tema di conoscenza, un pragmatico esercizio di buona volontà per quanto riguarda l'etica pubblica.

87

Ma è tra Otto e Novecento che emergono le teorie più disincantate in tema di morale. La linea argomentativa di Marx, Freud e Nietzsche riproduce tendenzialmente la medesima tesi: la morale dominante o prevalente in ogni società (e nello specifico nella società del loro tempo) è il prodotto di una dinamica che occulta i veri motivi (interessati e inconfessati) della sua origine, e di conseguenza non resta che svelare la dinamica di tale occultamento e – come programma d'azione (specie in Marx e Nietzsche) – prospettare una via di condotta alternativa in quanto più autentica.

Capovolgendo l'idealismo hegeliano, Karl Marx (1818-1883) fa derivare la coscienza umana dalle condizioni determinate della vita materiale. Scrive infatti con Engels: «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciano a distinguersi dagli animali allorché cominciano a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica»<sup>25</sup>. E, più di un decennio dopo, aggiungerà: «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si fonda una struttura giuridica e politica alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo politico e spirituale della vita»<sup>26</sup>. Il problema per Marx è allora quello di denunciare le credenze veicolate come valori universali da parte della classe dominante e

fatte penetrare per effetto della «falsa coscienza» tra le classi assoggettate. Il superamento dello stato di alienazione e di sfruttamento di queste ultime viene previsto concretamente con la crescita del proletariato da «classe in sé» a «classe per sé», e soprattutto come «classe universale». È a questo punto che si dovrebbe consumare – sempre secondo Marx – lo smascheramento completo del carattere storico delle credenze imposte dalle classi aristocratica prima e borghese poi che hanno preceduto la classe operaia. «Quando lo sviluppo successivo ebbe rovesciato la nobiltà e fatto entrare la borghesia in conflitto col suo antagonista, il proletariato, la nobiltà diventò devota e religiosa e la borghesia austeramente moralista e rigida nelle sue teorie»<sup>27</sup>. Nel giovanile progetto marxiano sarà in particolare l'avvento di una società di «liberi produttori associati» a segnare il capovolgimento atteso da una morale fondata ideologicamente e sovrastrutturalmente a un'etica pubblica autentica perché su base egualitaria e valida universalmente.

Il secondo «maestro del sospetto» – giusta la definizione di Paul Ricoeur<sup>28</sup> – che opera a suo modo lo smascheramento dell'origine della morale è Friedrich Nietzsche (1844-1900). La sua posizione filosofico-antropologica individua la possibilità autentica della vita e della libertà umane nel dispiegamento della «volontà di potenza» che lo spinge a teorizzare la figura dell'Oltreuomo (*Übermensch*). In tale prospettiva egli perviene a delineare – in sostanziale contrapposizione con la tesi di Marx – lo scontro tra due morali: quella aristocratica, dei signori e dei forti, e quella degli schiavi e dei deboli destinata a prefigurare il declino dell'umanità. In particolare egli rovescia l'uso degli aggettivi «buono» e «cattivo». Per lui, «sono stati gli spiriti più vigorosi e più malvagi ad aver fino a oggi portato innanzi l'umanità: essi riaccessero sempre le passioni»<sup>29</sup>, mentre ciò che assopisce e depotenzia la società è la morale della rinuncia, interpretata soprattutto dalle religioni e dal cristianesimo in particolare<sup>30</sup>.

C'è infine il contributo in chiave psicoanalitica di Sigmund Freud (1856-1939). Il grimaldello da lui usato per spiegare la natura compromissoria della morale è quello di «civiltà» (*Kultur*). Anticipato dalla critica alla religione in *L'avvenire di un'illusione*<sup>31</sup>, il processo di incivilimento descritto in *Il disagio della civiltà*<sup>32</sup> corrisponde per Freud alla sublimazione delle pulsioni. Gli uomini «tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici. Questo desiderio ha due facce, una meta positiva e una negativa: mira da un lato all'assenza del dolore e del dispiacere, dall'altro all'accoglimento di sentimenti intensi di piacere»<sup>33</sup>. Ma le minacce del mondo esterno e le sofferenze nelle relazioni con gli altri esseri umani inducono a canalizzare il principio del piacere (*Eros*) e a cercare di

neutralizzare l'aggressività della pulsione di morte (*Thanatos*) tramite il principio di realtà. Da tale compromesso nasce appunto la civiltà con i suoi codici etico-sociali. A livello individuale, il desiderio di trasgressione dell'Io viene controllato e neutralizzato dal Super-io, che funge da «coscienza morale» (*Gewissen* e non semplicemente *Bewusstsein*, che sta ad indicare la coscienza come consapevolezza). «La civiltà domina dunque il pericoloso desiderio di aggressione dell'individuo in fiaccandolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da un'istanza nel suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata»<sup>34</sup>.

### 3. L'etica in continua discussione

Si può convenire che l'approccio storicistico sui fondamenti dell'etica pubblica abbia una capacità esplicativa più convincente degli altri tre approcci. Il che non significa che le altre tre famiglie filosofiche non contino. La lettura weberiana, meglio ancora di quella marxiana, mostra come i piani religioso, ideologico, naturalistico o razionalistico incidano fortemente sulle dinamiche dei rapporti di forza di tipo materiale. Filologicamente i termini etica e morale hanno una radice e un significato comuni: con buona pace di Hegel, *l'ethos* dei greci e *i mores* dei latini rinviano entrambi ai comportamenti conformi ai costumi da rispettare. E i costumi sono appunto il frutto dell'impasto che si realizza tra l'esito duraturo dei rapporti di forza tra soggetti sociali (classi, ceti, gruppi) e la mediazione narrativa di ciò che è buono e giusto fatta dal pensiero religioso e filosofico, fino al recepimento nelle Costituzioni da parte del legislatore.

In ottica sociologica, l'evoluzione dell'etica può essere analizzata alla luce delle condizioni socio-economiche che caratterizzano una società e di due criteri: il tipo di valutazione della diversità che si ripercuote sull'asse politico uguaglianza/disuguaglianza e le scelte conseguenti in termini di inclusione/esclusione. In questo senso il paradigma delle gerarchie sociali quasi naturalizzate (schiavitù, servitù della gleba, caste, subordinazione della donna) e delle lotte per il loro superamento offre i migliori esempi della storicità del concetto di etica. Quando il cristianesimo – nonostante la spietata condanna di Nietzsche della morale dei deboli – rovescia la logica veterotestamentaria nel comandamento dell'«amore universale», esso sta mostrando una delle possibili modalità di apertura all'inclusione generalizzata. Saranno poi le svolte della storia (dalla rivolta di Spartaco, alle grandi rivoluzioni inglese, francese, bolscevica, alle mobilitazioni

femministe e oggi anti-omofobe) a spostare progressivamente in avanti i margini dell'inclusione e della conseguente ammissione di nuovi soggetti alla relativa tutela nei *mores*. Anche l'etica vigente nell'odierna Europa occidentale, che sembra aver massimizzato rispetto al passato le idee liberali, democratiche e sociali (alle quali in tanti aderiamo convinti e per la difesa delle quali siamo disposti a batterci strenuamente), è un prodotto storico. Siccome poi la storia non si interrompe mai, l'etica è destinata a restare sempre oggetto di discussione sia per far fronte alle trasgressioni delle regole in atto, sia per riformulare nuove regole, che oggi immaginiamo (almeno come auspicio, ma senza escludere rischi regressivi) in senso sempre più inclusivo.

90

Di pari passo con il percorso panoramico che abbiamo presentato in queste pagine sulla categoria generale dell'etica, è andato avanti e va tuttora avanti un analogo iter sull'etica «in senso stretto», che ha avuto ed ha lo scopo di configurare una specifica disciplina morale per i detentori del potere istituzionale (ambito politico e giudiziario) e per i soggetti aventi un rilevante impatto sociale (si pensi, in prima battuta, agli ambiti religioso, educativo, professionale, dello spettacolo e dei mass media). Poiché i due discorsi procedono di pari passo, è auspicabile – stante la natura di questa rivista – che al presente contributo ne segua presto un altro dedicato proprio all'etica pubblica nel senso stretto sopra inteso.

## Note

<sup>1</sup> R. SEGATORI, *Religione e santi in Umbria. Esercizi di sociologia*, Morlacchi, Perugia 2020, pp. 130-131.

<sup>2</sup> *Esodo*, 19 e 20.

<sup>3</sup> Per i riferimenti ai lavori di Platone, ci siamo avvalsi di G. GIANNANTONI (a cura di), *Platone. Opere complete*, 9 voll., Laterza, Roma-Bari 1993.

<sup>4</sup> *La Repubblica*, VII, 514-515, vedi nota precedente.

<sup>5</sup> *Ivi*, VI, 508.

<sup>6</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, Subiaco 1467 [Or. tra il 413 e il 416]. Trad. it. L. ALICI (a cura di), *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821. Trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, traduzione di Giuliano Marini con le Aggiunte di Eduard Gans, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 14.

<sup>9</sup> ID., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1817. Trad. it. v. CICERO (a cura di) *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2007 (prima edizione 1996), § 535.

<sup>10</sup> ARISTOTELE, *La Politica*, con introduzione di C. A. VIANO, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 31-32 (*corsivi nostri*).

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 36-37 (*corsivi nostri*).

<sup>12</sup> Cfr. ID., *Etica Nicomachea*, trad. it. C. NATALI, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>13</sup> *S. Th.*, I, q. 48, a. 5-6. Al fine di consentire un più agevole riscontro del grande trattato tomistico, riportiamo le citazioni come da partizione classica. Il nostro riferimento sono stati i 4 volumi di TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, trad. it. a cura dei Frati Domenicani, introduzioni di G. BARZAGHI, Edizioni Studi Domenicani, Bologna 2014.

<sup>14</sup> *S. Th.*, II, 1, q. 55, a. 1.

<sup>15</sup> Facciamo qui riferimento all'opera principale di U. GROZIO (Hugonis Grotii), *De iure belli ac pacis libri tres. In quibus ius naturae et gentium: item iuris publici praecipua explicantur*, Parisiis, Apud Nicolaum Buon, in via Jacobæa, sub signis S. Claudii, et Hominis Silvestris, 1625 (MDCXXV). Trad. it. parziale F. ARICI, F. TODESCAN (a cura di) *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e libro primo*, introduzione di G. FASSÒ, Cedam, Padova 2010.

<sup>16</sup> Kant ritorna sulle forme *a priori* della conoscenza in più lavori, ma il testo più completo resta I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1° ed. Riga, 1781; 2° ed. rielaborata 1787. Trad. it. *Critica della ragion pura*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1969<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1° ed. Riga, 1785; 2° ed. 1786. Trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 49 e 61. Gli stessi concetti sono ribaditi in I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1° ed. Riga, 1788. Trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1971, pp. 39, 107. La conclusione della *Critica della ragion pratica* chiarisce ancora meglio il fondamento dell'etica kantiana: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione [...]. Il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza» (*ivi*, p. 197).

<sup>18</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1971. Trad. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

<sup>19</sup> J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971. Trad. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Libri, Milano 1973.

<sup>20</sup> J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied/Berlin 1962, trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1971.

<sup>21</sup> ID., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, trad. it., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>23</sup> La frase si trova in *Ethica ordine geometrico demonstrata, et in quinques partes distincta, in quibus agitur. [...] III. De origine, & natura affectum [...]*, in *Opera posthuma*, s.l., Amsterdam 1677. Trad. it. di F. MIGNINI, *Etica. III.*

*Dell'origine e della natura degli affetti*, in B. SPINOZA, *Opere*, Mondadori, Milano 2015, p. 907.

<sup>24</sup> In questa sede si è fatto riferimento a D. HUME, (a cura di E. LECALDANO, E. MISTRETTA), *Opere filosofiche*, vol. 2, Laterza, Bari 1971.

<sup>25</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Die Deutsche Ideologie* [1846], in ID., *Werke*, III, Dietz, Berlin 1969, trad. it. e cura di F. CODINO. *L'ideologia tedesca*, in ID., *Opere complete*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 17.

<sup>26</sup> K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [1859], Dietz, Berlin 1947, trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 10.

<sup>27</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*, cit., p. 434.

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 46.

92

<sup>29</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1° ed. Chemnitz, 1882, 2° ed. Leipzig 1887, trad. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1986<sup>4</sup>, p. 39.

<sup>30</sup> F. Nietzsche torna ripetutamente sul tema della morale dei deboli in almeno altre tre opere: *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, *Zur Genealogie der Moral*, 1887, e *Der Antichrist*, 1889, tradotti rispettivamente con i titoli *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale* e *L'anticristo*, nella collana dedicata a Nietzsche da Adelphi a cura di G. Colli e M. Montanari (vedi nota precedente).

<sup>31</sup> S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, trad. it. *L'avvenire di un'illusione*, in ID. *Opere*, Vol. X, Boringhieri, Torino 1978.

<sup>32</sup> ID., *Das Unbehagen in der Kultur*, trad. it. *Il disagio della civiltà*, in ID. *Opere*, Vol. X, Boringhieri, Torino 1978.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 568.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 610-611.