

Francesco Aqueci

PER UNA FILOSOFIA MORALE DI IMPIANTO STORICO-GENETICO

ABSTRACT. Uscita dalla metaetica, la filosofia morale del nuovo secolo è stata attinta da molteplici cambiamenti, il più imponente dei quali è stato l'esplosione delle etiche applicate, che però l'hanno resa una sorta di organismo dalle sparse membra, in cui manca un livello generale di discussione in cui mettere in rapporto le nuove acquisizioni con i problemi etici generali. In vista dell'edificazione di un tale centro critico unificatore, in questo lavoro si propone una filosofia morale basata sulla combinazione di due approcci, quello *ontologico-categoriale* con quello *storico-genetico*. Tali direttrici, perseguite riferendosi ad autori che ne hanno anticipato temi e contenuti, hanno lo scopo di delineare una filosofia morale ancorata nella storia e interessata alla libertà, nella convinzione che l'attore della morale non è l'individuo astrattamente considerato, erogatore di giudizi e facitore di azioni morali già tutto costituito, ma il soggetto che si forma nel divenire degli scambi sociali, i quali non sono semplici relazioni, ma rapporti di potere che vanno superati per pervenire allo sviluppo onnilaterle dell'essenza umana.

Parole chiave: etica, ontologia critica, stratificazione ontologica, novità categoriale, genesi, particolarità etica, cognizione sociale

ABSTRACT. After the long period of the meta-ethics, in the new century, among the many changes that took place in moral philosophy, the most important was the explosion of applied ethics. In this way, moral philosophy has fragmented into many parts disconnected from each other. In view of the construction of a level in which to link the new acquisitions to the general ethical discussion, this article proposes a moral philosophy based on the combination of two approaches, the ontological-categorical one with the historical-genetic one. These guidelines, pursued with reference to authors who anticipated themes and contents of these approaches, serve to outline a moral philosophy anchored in the history and interested in freedom, whose protagonist is not the individual considered abstractly, but the subject of social exchanges, which are not mere relationships, but relationships of power that must be overcome to achieve the omnilateral development of the human essence.

Keywords: ethics, critical ontology, ontological stratification, categorical novelty, genesis, ethical particularity, social cognition

In filosofia morale, dopo la lunga interrogazione metaetica circa il linguaggio morale, protrattasi sino agli ultimi decenni del Novecento, sono sopravvenuti più di recente altri ed eterogenei approcci che, rispetto all'insistenza sulle proprietà logico-linguistiche degli enunciati morali, hanno posto al loro centro una rivalutazione dei

contenuti morali e dei loro risvolti pratici. Basti pensare alla ripresa della filosofia morale di impostazione kantiana da parte di John Rawls (1921-2002), che ammette l'esistenza di una competenza morale, analoga a quella linguistica, la cui esecuzione da parte di individui razionali dà luogo alla costruzione di istituzioni giuste. O basti pensare, ancora, alla ripresa della teoria della virtù di stampo aristotelico, che mette al suo centro non tanto l'azione morale o il dovere, quanto la virtù e il carattere del soggetto che la incarna. Ma il cambiamento più forte è consistito nella fioritura delle cosiddette etiche applicate, dalla bioetica del nascere e del morire, all'etica dei codici di impresa, all'etica ecologica, alla neuroetica, all'etica per le macchine e i dispositivi costruiti grazie all'apporto dell'Intelligenza artificiale e della biologia sintetica. Tutte queste specializzazioni hanno allargato e reso più concreto il campo di riflessione, ma hanno trasformato la filosofia morale in una sorta di organismo dalle sparse membra, privo di un centro unificante in grado di incorporare in una visione d'insieme i risultati man mano raggiunti nei singoli ambiti. Il che si configura come una carenza non solo epistemologica, ma morale. Infatti, a dispetto delle rinnovate ambizioni pratiche, l'indagine in auge nelle singole applicazioni si svolge all'interno di “quadri”, “casi” o situazioni “sperimentali” date, i cui presupposti non è possibile discutere senza con ciò dissolvere l'indagine stessa. Questa circolarità risponde ad esigenze e ha conseguenze diverse a seconda dei differenti ambiti. Per fare qualche esempio, nell'etica degli affari, dove stenta ad annodarsi il legame con la critica della realtà economica in atto, si ha una proliferazione deontologica con scarse possibilità di

presa sulla effettiva realtà sociale. E nella bioetica del nascere e del morire, specie in Italia, si determina una “guerra di posizione” tra schieramenti incomponibili, che rende inevitabile un ritorno della casuistica. Ma le conseguenze più preoccupanti si registrano in ambiti come la neuroetica e l'etica per le macchine. In neuroetica, la ricerca di correlati neuronali di concetti morali come responsabilità, libero arbitrio, motivazione, irrigidisce tali concetti poiché li “testa” tramite dilemmi astratti che deformano la concreta realtà morale. E nell'etica per le macchine tale rigidità rende impossibile mettere in discussione i presupposti delle tecnologie, le quali ne escono così rafforzate quali realtà “neutre” e incontestabili. La “vita buona” che ciascuna etica può proporre nel proprio recinto di applicazione, si trova così predeterminata da “forme di vita” che la filosofia morale in generale non può mettere in discussione, o per risalenti assetti storici e culturali, o per prevalenti rapporti economici e sociali in atto, o per costrizioni scientifiche e tecnologiche connessi a tali rapporti. La linea che qui si vuole seguire, mira a rianimare la possibilità di critica combinando tra loro due direttrici, l'approccio *ontologico-categoriale* e quello *storico-genetico*. Il primo, ispirandosi alla psicogenesi e all'ontologia critica che ne costituisce un autonomo complemento, evidenzia la stratificazione dei livelli morali e le novità categoriali che ne segnano il processo di equilibratura. Il secondo, rifacendosi alla sociogenesi e al pensiero etico-politico critico che ne costituisce un autonomo arricchimento, sottolinea la continuità tra essere e dover essere, tra teoria e prassi. Tali direttrici, perseguite riferendosi ad autori che ne hanno anticipato temi e contenuti, hanno lo

scopo di delineare una filosofia morale ancorata alla realtà e interessata alla libertà, nella convinzione che l'attore della morale non è l'individuo astrattamente considerato, erogatore di giudizi e facitore di azioni morali già tutto costituito, ma il soggetto che si forma nel divenire degli scambi sociali, i quali non sono semplici relazioni, ma rapporti di potere che vanno superati per pervenire allo sviluppo onnilaterle dell'essenza umana.

1. L'approccio critico al principio della moralità in Kant

Il più esteso sviluppo dell'approccio ontologico-categoriale si trova nell'ontologia realista di Nicolai Hartmann (1882-1950), cui si rifà criticamente György Lukács (1885-1971), del quale ci occuperemo nella parte conclusiva di questo lavoro. In tale approccio, la realtà è descritta come una *stratificazione di novità categoriali*. La stratificazione evidenzia la continuità dei processi di sviluppo; la novità indica un livello superiore in cui dagli strati precedenti emerge qualcosa di totalmente irriducibile a ciò che precede. Un esempio di tale descrizione è autonomamente offerto dalla teoria psicogenetica di Jean Piaget (1896-1980), dove categorie di pensiero come lo spazio, il movimento, il tempo, il numero, risultano dalla sintesi operatoria di precedenti strutture. Così, nel caso del numero, la serie dei numeri naturali rappresenta la sintesi operatoria della classificazione e della seriazione,

ovvero la *novità categoriale* rispetto alla disgiunzione in cui quelle strutture giacevano negli stadi anteriori dello sviluppo cognitivo, che limitavano la competenza numerica alla semplice individuazione di ciò che è “grande”¹. Per ovvi motivi, qui ci limiteremo all'ambito morale, e mostreremo come la deduzione del principio della moralità in Kant (1724-1804) avvenga secondo un procedimento ontologico-categoriale. Oltre che per uno scopo interpretativo, ciò mira a evidenziare le conseguenze che tale deduzione comporta sia per l'ontologia critica, che per la concezione della morale in generale.

Nell'argomentazione di Kant, possiamo individuare tre grandi blocchi. Il primo blocco, svolto soprattutto nella *Critica Ragion Pura*, è quello in cui Kant constata che la possibilità della libertà umana non può essere dimostrata empiricamente, ricercando catene di cause naturali, ma deve essere fondata su una causalità specifica di quella forma nuova dell'essere che è la libertà stessa. Di qui, la contrapposizione tra la *causalità secondo natura*, propria della ragione speculativa o scientifica, e la *causalità per libertà*, propria del dominio morale. La causalità per libertà, afferma Kant, è sufficiente poterla pensare, anche senza riuscire a penetrarla più a fondo².

Il secondo blocco dell'argomentazione di Kant consiste nel riempire di contenuto il «posto vuoto», come egli si esprime nella successiva *Critica della Ragion pratica*,

¹ J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. 1 / La pensée mathématique*, (1949), Paris, Puf, 1973, p. 103.

² I. Kant, *Critica della Ragion pura*, (1781), trad. it. Gentile-Lombardo Radice-Mathieu, Bari, Laterza, 1975, p. 28.

che la congettura circa l'incondizionatezza della libertà umana ha illuminato, mostrandocene appunto la mera pensabilità. Questo posto vuoto, questa mera pensabilità è riempita mediante la legge morale, in forza di due argomenti. Con il primo argomento, Kant sostiene che il principio della moralità «non richiede alcuna ricerca e alcuna scoperta; esso è sempre esistito, in ogni ragione umana, come incorporato nella sua essenza»³. Con il secondo argomento, Kant sostiene che nel principio della moralità «compare qualcosa di tutto diverso e di totalmente paradossale: e cioè che tale principio serve di deduzione di una facoltà imperscrutabile, che nessuna esperienza può mostrare, e che tuttavia la ragione speculativa dovette quanto meno ammettere come possibile»⁴. Questa apparizione di una facoltà completamente diversa e nuova, caratterizzata da «una spontaneità assoluta»⁵, ci permette, dice Kant, di non uscire da noi medesimi: «solo il concetto della libertà ci permette di non uscire da noi medesimi per trovare l'incondizionato e l'intelligibile, rispetto al condizionato e al sensibile»⁶.

Il terzo blocco, infine, consiste nell'ancorare il principio della moralità nel *pratico*. Qui, Kant 1) parte dal presupposto che l'utilità di ogni filosofia della ragione conoscitiva è quella, soltanto negativa, di delimitare i poteri del nostro intelletto,

³ I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, (1788), trad. it. Mathieu, Milano, Rusconi, 1993, p. 219.

⁴ Ivi, p. 117.

⁵ Ivi, p. 118.

⁶ Ivi, p. 221.

mirando non tanto a scoprire la verità, quanto a impedire gli errori⁷; 2) constata che la nostra ragione, per sua naturale tendenza, andando oltre il puro uso empirico, si avventura irresistibilmente in un uso speculativo, intorno ai tre oggetti del dominio morale: la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio⁸; 3) sostiene che tutto ciò che riguarda la legge morale non è scientificamente dimostrabile, e qualora fosse scientificamente dimostrabile non aggiungerebbe niente alla sua cogenza pragmatica⁹; 4) conclude affermando che, benché queste tre proposizioni cardinali non ci sono necessarie per il sapere, esse però ci sono raccomandate vivamente dalla nostra ragione naturale, poiché «la loro importanza non dovrà propriamente riguardare se non il pratico», ovvero «tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà»¹⁰. Da dove consegue che lo scopo ultimo che la natura si prefigge nella costituzione della nostra ragione, consiste non nel conoscitivo, ma soltanto nel morale.

Ecco, quindi, davanti a noi, l'argomentazione di Kant intorno al principio della morale, nei suoi vari passaggi: pensabilità dell'oggetto (causalità per libertà); individuazione dell'oggetto (la legge morale); delimitazione del suo dominio (il pratico). Laddove la pensabilità e l'individuazione dell'oggetto avviene, da un lato,

⁷ I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 606.

⁸ Ivi, p. 607.

⁹ Ivi, p. 608.

¹⁰ Ivi, p. 609.

presupponendo la *continuità* tra il sensibile e l'intellegibile, testimoniata dal fatto che l'Io non esce mai da sé stesso; dall'altro, sottolineando la *novità* della libertà morale, testimoniata dalla sua spontaneità assoluta rispetto al sostrato del sensibile e del condizionato. Dunque, un modo *ontologico-categoriale* di pensare l'oggetto morale, individuandolo non nel punto di equilibrio finale, la legge morale, ma nel suo processo costruttivo.

1.1. Conseguenze ontologiche e pratiche

Questa deduzione *ontologico-categoriale* del principio morale ricostruibile in Kant, comporta due conseguenze. La prima è che dobbiamo andare oltre il pur importante concetto di novità categoriale. L'oggetto che con essa viene prodotto, la legge morale, resta, infatti, per così dire, impenetrabile nella sua struttura empirica, nel senso che se ne può solo constatare l'apparizione. La novità categoriale, allora, è come una porta dietro la quale ce n'è ancora un'altra da aprire. E questa ulteriore porta altro non è che la *genesì*. La genesì è come sviluppare il negativo di una fotografia. La novità categoriale è il negativo, la genesì è il positivo. Ma la genesì non è l'accumulo dei fatti lungo l'asse temporale. La genesì, si potrebbe dire con un paradosso, è la ricostruzione causale di ciò che non è causale. E un esempio di tale paradossale ricostruzione è offerto proprio dalla psicogenesi. È evidente, però, che

ricostruire la genesi del numero è differente dal ricostruire la genesi della nozione di giustizia. Quest'ultima comporta un lato pratico, nel senso di Kant, che il numero non ha.

Di qui, allora, la seconda conseguenza: la genesi non è solo uno strumento conoscitivo, ma essa stessa una categoria dell'essere. Se si considera la morale come la legge già tutta costituita, essa appare come un insieme di norme cui l'individuo si conforma. Ma se si ricostruisce il processo da cui la legge scaturisce, balza in primo piano il soggetto che opera delle scelte in funzione dei suoi scopi, i quali, quando sono finalizzati allo sviluppo onnilaterale dell'essenza umana, certamente presuppongono la legge morale, ma non in modo conformistico. La genesi, allora, è la lotta storica e attuale contro le limitazioni che ostacolano lo sviluppo dell'essenza umana. In tale lotta, proprio perché lo scopo ultimo è collettivo, il soggetto non è l'unico in conflitto con la società, ma un individuo che coopera per il vantaggio reciproco. Qui vale la pena di sottolineare che questo aspetto cooperatorio non è colto da quei teorici contemporanei della cognizione quando, osservando il comportamento umano ed animale, affermano che la cognizione è il trattamento dell'informazione per il proprio vantaggio¹¹. Una concezione ricca della cognizione, quale ci è attestata dalla psicogenesi e dalla sociogenesi, non può non evidenziare il suo aspetto sociale,

¹¹ F. De Waal, *Uomini e animali: stessa mente*, intervista a cura di L. Caffo, "Corriere della sera/La lettura", 25 settembre 2016, p. 11.

cioè cooperatorio¹². La cognizione, dunque, la cognizione sociale, quale base per lo sviluppo onnilaterale dell'essenza umana, è il trattamento dell'informazione non per il proprio vantaggio, ma per il vantaggio reciproco. Laddove, ancora una volta, non il conoscitivo, ma il morale, qui nel suo aspetto cooperatorio, appare come lo scopo finale della natura.

2. L'approccio storico-genetico in Gramsci

Abbiamo visto che la genesi consente di mettere in evidenza il lato ontologico-processuale della morale, cioè la lotta contro le limitazioni che ostacolano l'affermazione della libertà, da cui dipende il pieno sviluppo della cognizione sociale. È un fatto, però, attestato sia dalla psicogenesi che dalla sociogenesi, che la morale esordisce come un insieme di norme eteronome cui l'individuo deve conformarsi¹³. Come avviene, allora, il passaggio dal comando morale accettato in modo conformistico, alla legge morale che l'individuo si assegna autonomamente? E questo

¹² Sulla scia di Piaget, anche se con un taglio evoluzionistico, l'aspetto cooperatorio della cognizione è valorizzato nei lavori di Michael Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, (1999), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2005; *Altruisti nati. Perché cooperiamo sin da piccoli*, (2009), trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2010; *Storia naturale della morale umana*, (2016), trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2016; *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2019.

¹³ J. Piaget, *Il giudizio morale nel bambino*, (1932), trad. it. Firenze, Giunti, 2009²; Id., *Studi sociologici*, (1977²), trad. it. Milano, F. Angeli, 1989.

passaggio riguarda la dimensione morale individuale, oppure ha una dimensione più largamente etica? Cercheremo di rispondere a queste domande, riferendoci alla riflessione etico-politica di Antonio Gramsci (1891-1937), nella quale sono centrali tanto il punto di vista ontologico-categoriale o storico-genetico, secondo la sua terminologia che d'ora in poi adotteremo, quanto la dimensione etica della cognizione sociale. Nelle analisi che Gramsci sviluppa nei *Quaderni del carcere*¹⁴, la stratificazione ontologica e la novità categoriale, in cui si articola l'approccio storico-genetico, si manifestano nel corso storico secondo due principi di sviluppo, il principio di processualità e il principio di continuità. Esaminiamoli partitamente.

Il principio di processualità stabilisce che la cognizione sociale si sviluppa attraverso stadi che rappresentano altrettante forme di coscienza. Gramsci adopera tale principio per delineare il modo in cui si è sviluppata la coscienza della moderna società borghese, in contrapposizione dialettica con la coscienza delle classi subalterne. In questo modello storico-genetico, la cognizione sociale non è concepita come un insieme astratto di abilità (credenza, volontà, capacità di perseguire scopi,

¹⁴ Com'è noto, i *Quaderni del carcere*, elaborati tra il 1929 e il 1935, sono stati pubblicati, presso Einaudi, una prima volta, in edizione tematica, su iniziativa di Palmiro Togliatti tra il 1948 e il 1951, e poi, sempre presso la stessa casa editrice, in edizione critica, su iniziativa dell'Istituto Gramsci, nel 1975, a cura di Valentino Gerratana. L'intera opera di Gramsci, lettere, scritti precarcerari e carcerari, è ora oggetto di una edizione nazionale a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana (Treccani), di cui sinora sono usciti solo alcuni volumi comprendenti gli scritti precarcerari più risalenti, parte della corrispondenza, i quaderni di traduzioni e i quaderni miscellanei. In ragione di tale incompletezza, oltre al fatto che i criteri dell'edizione critica del 1975 vengono sostanzialmente mantenuti, faremo riferimento all'edizione curata da Valentino Gerratana, indicando il Quaderno, il paragrafo e la pagina.

ecc.), ma come il concreto succedersi di “figure” storico-culturali: la teoria trascendente della grazia, con cui esordisce il mondo capitalistico-borghese, la libertà come coscienza della necessità, con cui esso perviene alla sua fase classica, il determinismo fatalistico, concezione rozza ma già immanente rispetto alla trascendenza della teoria della grazia, con cui le classi subalterne lottano contro il mondo capitalistico-borghese, l'umanesimo integrale, infine, come prefigurazione “formale” della libertà che si universalizza oltre il suo originario limite di classe¹⁵. Il succedersi di tali “figure” non è casuale ed arbitrario, ma ordinato ed orientato: dalla trascendenza all'immanenza, dall'eteronomia all'autonomia. La “presa di coscienza”, infine, non è lineare e immediata. Essa esordisce come “coscienza ideologica” dei dominanti, si universalizza come “coscienza interiore”, la cui parzialità è evidenziata dalle lotte dei dominati che si esprimono però ancora in forme di coscienza rozze e incondite, le quali richiedono perciò una nuova equilibratura, in cui coscienza e comportamento finalmente coincidono.

Venendo al principio di continuità, esso è adoperato da Gramsci per evidenziare le articolazioni che connettono il pensiero spontaneo con la filosofia più elaborata. La continuità è data dal duplice fatto che tutti gli uomini sono dotati di linguaggio, e che ogni linguaggio è una filosofia. Gli infiniti idioletti filosofici che così potenzialmente si determinano, trovano una loro prima uniformazione nella filosofia spontanea della religione e del senso comune. Tali costrutti che, quali prodotti del divenire storico,

¹⁵ Q. 11, § 12, pp. 1388-89; Q. 11, § 12, p. 1395.

sono molteplici, si impongono però al soggetto come concezioni del mondo imposte dal di fuori. Il soggetto deve allora superarli criticamente, se vuole contribuire attivamente allo svolgimento della storia universale. Nel pensiero spontaneo, al senso comune si opporrà allora il “buon senso”, mentre nel pensiero sistematico alla molteplicità storica delle religioni e del senso comune si opporrà non la filosofia in generale, ma le molte filosofie anch'esse prodotte del divenire storico. In vista della determinazione della propria concezione del mondo e della vita, bisognerà allora scegliere tra queste molteplici filosofie, in base a criteri interni ed esterni alla filosofia stessa. Questioni concernenti la nascita, la diffusione e la convivenza dei molteplici sistemi filosofici, il significato stesso dei sistemi filosofici, l'opposizione di trascendenza ed immanenza, il rapporto tra la filosofia, la politica e l'ideologia, il senso ultimo della sistemazione della propria concezione del mondo e della vita, diventano allora non più dominio esclusivo dei filosofi di professione, ma un più generale terreno di indagine e di lotta etico-politica, che concernerà anche i non filosofi¹⁶.

¹⁶ Q, 8, § 204, p. 1063.

2.1. Conseguenze etico-politiche

Le “figure” del modello storico-genetico di Gramsci mostrano che il passaggio dal comando morale conformistico alla legge morale autonoma avvengono in forza del rapporto dialettico tra coscienza e comportamento. Quando quest'ultimo si decentra dalla propria parzialità, la coscienza enuclea e riformula su un piano nuovo e più largo gli elementi dell'universalizzazione successiva. Anche qui, dunque, la morale si presenta come una stratificazione continuamente attraversata da novità categoriali, ma non in modo meccanico, bensì grazie all'intervento attivo del soggetto che con le sue scelte contesta ed allarga l'assetto precedente. Il conflitto è dunque il motore della morale che, nella sua dimensione compiutamente etica, concerne non l'individuo astrattamente preso, ma il soggetto nei suoi infiniti rapporti sociali che, grazie all'identità di linguaggio e filosofia, vengono progressivamente unificati in direzione di una universalità, cui potenzialmente possono accedere tutte le menti. Sorge però una legittima domanda: nell'assetto della legge morale autonoma, in cui l'immanenza ha preso il posto della trascendenza, la reciprocità quello del comando unilaterale, come sono generate le norme, come e da chi sono trasmesse, qual è il loro contenuto? Come abbiamo visto, Gramsci si interroga sulla compresenza in ogni tempo di molteplici sistemi e correnti filosofiche. Questo è il motivo per cui la filosofia, come già notava Kant, si presenta come un “campo di battaglia” in cui, analogamente a quanto avviene tra le specie naturali, sistemi e correnti filosofiche lottano tra loro per

la sopravvivenza. Ma la critica filosofica del senso comune e la ricerca di una propria concezione del mondo e della vita costituiscono un distacco da tale fase “naturalistica”, e segnano l'entrata in uno stadio storico in cui la ricerca della verità avviene non all'interno di sistemi filosofici chiusi e incommensurabili, ma nella traduzione reciproca delle lingue-filosofie. E ciò, come nota Gramsci, avviene perché, a differenza dell'idioletto, «una grande cultura può [...] tradurre qualsiasi altra grande cultura, cioè essere una espressione mondiale»¹⁷. Perciò, il solo dovere che una morale adeguata a tale stadio storico deve trasmettere è quello di sostenere la cooperazione sociale quale condizione della reciproca traducibilità. E non c'è bisogno di una fonte d'autorità per imporre questa norma, poiché è la società stessa nel suo insieme ad auto-imporsela, né tale norma ha bisogno di un contenuto, poiché il suo contenuto è la possibilità di ogni contenuto. Ma sorge un'altra legittima domanda: in un simile assetto etico-politico, non c'è il rischio che gli individui si uniformino in una vuota purezza che li rende tutti uguali? Gramsci in un certo modo previene questa domanda, quando assegna, come si è visto, una importanza essenziale alla determinazione della propria concezione del mondo e della vita. Dunque, gli individui non si uniformano al punto da essere intercambiabili, ma cooperando la loro unicità addirittura si approfondisce e si specifica. Il dovere della cooperazione non ha bisogno, dunque, di prove scientifiche (“coopero perché l'altruismo esiste in natura”), ma si impone come premessa della libertà del soggetto (“se non coopero, non posso

¹⁷ Q. 11, § 12, p. 1377.

approfondire la mia unicità”). Ma, e qui sorge un'ulteriore legittima domanda, nell'universalità dell'umanesimo integrale quali sono gli stimoli per la produzione di nuovi contenuti culturali? In altri termini, se come già notava Aristotele la verità può essere raggiunta tutti insieme¹⁸, avranno ancora ragion d'essere i conflitti, e su cosa verteranno? Non c'è il rischio che la cultura, nel suo infinito divenire, si cristallizzi nella grandezza di un eterno passato? E nell'impegno di determinare la propria concezione del mondo e della vita, non c'è il rischio che la morale si rarefaccia nelle altezze intellettuali dei dialoghi, e che si perda quella vaghezza che consente all'individuo di esperire le infinite tonalità della vita?

3. Universalità e particolarità in etica: la filosofia morale come romanzo morale?

Compito della morale è di assicurare all'individuo non la felicità, ma lo sviluppo della sua essenza umana. L'uno è la premessa, necessaria ma non sufficiente, dell'altra. Questa può essere la risposta ai molti, forse troppi, interrogativi che precedono. Per questo è sufficiente mostrare il dovere della cooperazione sociale, quale condizione di quella reciproca traducibilità in cui è possibile sviluppare la propria unicità. Ma avendo ciò mostrato, può la filosofia morale, la cui ambizione

¹⁸ Aristotele, *Metafisica*, II, I, 993a 30-b 5.

pratica la spinge a distinguersi da una “scienza dei costumi” o da una descrizione “scientifica” della “grammatica” morale, considerare concluso il suo compito? Esiste una così netta cesura tra il processo “reale”, in cui l'individuo è impegnato nella sua lotta quotidiana, e il “dover essere” della possibile autoregolazione sociale? In questa separazione, la morale della cooperazione sociale non rischia di diventare un momento di edificazione domenicale di fronte all'urgenza delle cure quotidiane? L'esperienza insegna che la morale resta lettera morta se non è presa a carico dal soggetto, in quanto i suoi dettami, potremmo dire parafrasando Jacques Lacan, sono una vera e propria “barra” che il soggetto pone su se stesso. Nella sua concezione linguistica dell'inconscio, lo stesso Lacan sottolinea che non esistono solo le leggi della *langue* o sistema linguistico, ma anche quelle della *parole*, ovvero del discorso che il soggetto tiene nella sua singolarità. Il problema di una filosofia morale che non voglia rinunciare alle sue ambizioni pratiche è analogo. Si tratta, infatti, di ricostruire i principi universali del comportamento etico, ad un livello di generalità tale da non ridursi alla biografia di Franco, Anna o Mary, ma senza tuttavia perdere di vista la singolarità del soggetto morale. Per impostare questo problema, anche qui, come abbiamo fatto in precedenza con Gramsci, non con un intendimento interpretativo, ma come riferimento teorico, ci ispiriamo ad un'altra grande figura filosofica, György Lukács (1885-1971), la cui filosofia nasce da un continuo colloquio con Hegel (1770-1831), a cui per altro noi stessi risaliremo.

Lukács, a parte un canovaccio finale che non ebbe il tempo di elaborare¹⁹, non ha scritto un'etica sistematica. Ma osservazioni etiche che concernono il nostro problema sono contenute nella sua grande *Estetica*. Qui Lukács nota tra l'altro che la ricostruzione dei principi universali del comportamento etico deve avvenire in modo tale che «l'individuazione di ciò che è filosoficamente universale conservi in sé, non falsificata, la particolarità dell'atto originariamente etico»²⁰. Ecco dunque una prima indicazione circa il nostro problema: la ricostruzione del comportamento etico («individuazione di ciò che è filosoficamente universale») deve avvenire tenendo conto del suo carattere al tempo stesso di conoscenza universale e di individuazione concreta. Partiamo dalla conoscenza universale.

3.1. Conoscenza universale

Nelle sue osservazioni, Lukács sottolinea l'omologia di etica ed estetica, poiché entrambi i domini sono fondati sulla stessa categoria, la particolarità. Ma cos'è una categoria? E cos'è la particolarità? Una risposta a queste domande implica, anche sulla scorta di Hegel, da cui, come abbiamo detto, Lukács prende le mosse, la preliminare distinzione tra principi logico-formali con cui interveniamo nella realtà, e

¹⁹ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.

²⁰ G. Lukács, *Estetica*, (1963), trad. it. Torino, Einaudi, 1970, 2 voll., vol. II, p. 1011.

natura dialettica della realtà stessa. I principi logico-formali attengono al dominio pratico-conoscitivo, la considerazione della natura dialettica della realtà al dominio ontologico. L'intervento pratico-conoscitivo nella realtà è governato dal principio di non contraddizione; la natura dialettica della realtà impone il riconoscimento del principio di reversibilità, ovvero della conversione reciproca delle forme. L'intervento pratico-conoscitivo ha a che fare con opposizioni reali; la considerazione della natura dialettica della realtà evidenzia la presenza di contraddizioni dialettiche, ovvero di opposizioni che restano, pur se separati, logicamente connessi. Questo non vuol dire che questi due mondi, il mondo delle “oggettivazioni” e quello delle “alienazioni”, come li denomina lo stesso Lukács nella sua grande *Ontologia postuma*²¹, scorrono paralleli l'uno all'altro. Il mondo delle “oggettivazioni”, in cui una penna è una penna, la carta è la carta, e Catullo è Catullo, è il supporto organico su cui può elevarsi in ogni momento il mondo delle “alienazioni”, che non è un mondo di fantasticherie, ma un mondo in cui Catullo realmente *odia e ama* la bella e capricciosa Lesbia. In altri termini, la logica formale, con il suo principio di non contraddizione (*O odio, o amo*), è l'espressione della nostra volontà di dominare le contraddizioni reali. Attraverso di essa, costruiamo un mondo di oggetti stabili: la penna, la carta, l'individuo Catullo. Pretendere però che la realtà si esaurisca in tale principio, porta a misconoscere la

²¹ L'*Ontologia dell'essere sociale*, pubblicata dopo la morte dell'autore tra il 1971 e il 1984 (trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1976-1981), è l'ultima grande opera di Lukács, in cui viene delineata un'ontologia storico-genetica che, da un punto di vista metodologico, si può considerare un autonomo sviluppo di molte delle vedute di Gramsci.

natura intrinsecamente contraddittoria della realtà, che è il rapporto di amore e odio che Catullo esperisce nel suo rapporto con Lesbia (*Odi et amo*). Perciò, la riflessione morale non può prendere le mosse dalla logica formale, perché cadrebbe in un moralismo (*Devi odiare o amare*) che occulterebbe la effettiva natura contraddittoria della realtà. La riflessione morale, insomma, non può ridursi ad una teoria dell'atto di volontà morale che elimina le contraddizioni reali (*devo risolvermi tra l'amare e l'odiare*), ma deve prendere atto della realtà effettiva, che può restare tale a dispetto di qualsiasi dovere (*la contraddizione ineliminabile tra il mio amare e il mio odiare*). La descrizione ontologica di una tale realtà comporta, allora, la presa in conto di una dialettica delle categorie, in cui la particolarità costituisce il “medio organizzatore” tra l'individualità e l'universalità. Questa dialettica delle categorie esordisce infatti sin da subito con la determinazione individualizzante, poiché la riflessione universalizzante su cui si basa (*l'uomo → gli uomini che amano e odiano → Catullo*) è immediatamente determinata dall'individualità singolare (*Catullo che ama e odia*). La particolarità, quindi, ovvero l'unità di soggetto, contenuto di pensiero e situazione data, se presuppone una riflessione universalizzante rispetto alla immediata determinazione individualizzante (*gli uomini che amano e odiano e non un singolo uomo che ama e odia*), è anche un momento autonomo (*Catullo*) che non si dissolve nell'universalità generalizzante (*la categoria morale degli uomini che amano e odiano*). Quando diciamo allora che la particolarità è un “medio organizzatore”, intendiamo dire che essa non sta linearmente nel “mezzo geometrico”

tra l'universalità e l'individualità in senso assoluto, ma, come in uno spazio vettoriale, attira a sé, ogni volta specificandole, l'individualità e l'universalità (*Catullo che ama e odia Lesbia; Catullo che oggettiva liricamente il suo odio e amore per Lesbia; la poesia di Catullo come specchio della condizione universale di chi ama e odia*). Dove si vede che questo movimento dialettico crea ogni volta un microcosmo il cui centro può fissarsi infinitamente in qualsiasi punto dello spazio categoriale.

3.2. Individuazione concreta

La particolarità, con il suo carattere infinitamente mobile, resterebbe però ancora una categoria vuota se non prendessimo sul serio quella «singolarità privata della passione» di cui ci parla Lukács, ovvero quella cognizione immediata, percettivo-sensibile, della sfera dei fatti singoli. L'operazione fondamentale, allora, di una concretezza così intesa, dovrà essere non un'operazione puramente logico-linguistica, ma un'operazione che apre un “campo d'azione”, in cui il soggetto è sin da subito “intessuto” nell'oggetto. Un'operazione oggettuale, dunque, che aderisce al carattere intrinsecamente contraddittorio della realtà, e quindi al suo movimento vitale. Ora, Hegel, con cui, come abbiamo detto, Lukács intrattiene un continuo colloquio, ci dice che la vita «è essenzialmente *individuo* che si riferisce all'oggettività come a un altro,

come a una natura priva di vita»²². Quindi, in quest'operazione, non abbiamo ancora il soggetto, ma abbiamo l'individuo. Un individuo «che si riferisce», che pone quindi egli stesso l'esteriorità dell'oggetto, in quanto non-vita. Hegel dice ancora: «L'originario *giudizio* della vita consiste quindi in ciò ch'essa si separa come soggetto individuale dall'oggettivo, e in quanto si costituisce come l'unità negativa del concetto, fa la presupposizione di una oggettività immediata»²³. Abbiamo, dunque, la vita che è un individuo, e l'individuo che, in quanto vita, giudica, formula concetti. Potremmo dire, quindi, che la vita è cognizione. Ma che giudizi, che concetti formula l'individuo in quanto vita? Hegel dice: in quanto unità negativa del concetto, fa la presupposizione di una oggettività immediata. Quindi, l'individuo in quanto vita, formula il giudizio il cui contenuto è la presupposizione di una oggettività immediata. In altri termini, l'oggettività è presupposta dal soggetto mediante una separazione concettuale, il giudizio, che non è una forma logica morta, libesca, ma, potremmo dire con un'immagine tratta dalla biologia contemporanea, è una sorta di “forbice molecolare” che genera la relazione soggetto-oggetto. Ora, questi giudizi “viventi”, cioè propri di una cognizione intesa come “logica del vivente”, vengono posti tramite la relazione mezzi-scopo, che dà luogo a comportamenti il cui sviluppo richiede la collaborazione altrui per estrinsecarsi. Questa collaborazione, però, salvo la fugace fusione iniziale che la psicogenesi ci

²² G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. Moni-Cesa, Bari, Laterza, 1974, Tomo III, p. 264.

²³ *Ibidem*.

attesta, è subito presa in un rapporto di costrizione, in cui una fonte dotata di autorità può imporre norme e doveri. La riflessione filosofica, sebbene in maniera mitologica, aveva già colto questo fatto con Rousseau, quando nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* (1755), si denuncia l'impostura che sta dietro l'autorità di qualcuno che si arroga la facoltà di imporre una norma. E successivamente lo stesso Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), ha trattato del rapporto dialettico tra servo e padrone, in cui l'autocoscienza sorge dalla mediazione tra il cieco operare del servo e la vuota coscienza del padrone. Possiamo allora porre che la vita, o cognizione, si dispiega costruendo relazioni oggettuali mediate da istanze dotate di autorità, che però resterebbero estranee ed inerti se chi comanda non fosse "internalizzato" e riprodotto come "istanza" interna dal soggetto del giudizio. Questo è il dovere, che è praticamente operante quando è un'autocostrizione interna. Ma sappiamo bene che non si può ridurre la morale al dovere. Non c'è l'obbligo di fare un'azione eroica, ma un'azione eroica può sorgere da una vita disgregata, in cui i doveri morali sono stati continuamente infranti. E, d'altra parte, un'azione eroica non nasce dalla volontà spasmodica di fare un'azione eroica, ma spesso consiste solo nel fare il proprio dovere. Sulla scorta di alcune osservazioni di Lukács circa il finalismo e la spontaneità degli atti etici, possiamo porre, allora, che gli atti compiutamente morali sono certamente volontari, anzi, la loro intenzione etica è ancora più concentrata che negli atti compiuti per pura adesione al dovere, ma la loro volontarietà è per così dire spontanea e irriflessa, poiché essi non derivano da un

centro intellettuale che li sistematizza, ma sono caratterizzati da una spontaneità che, nell'immediatezza della situazione data, può anche fare a meno della coscienza della propria completezza morale²⁴. La morale è perciò qualcosa di disperso, sporadico, frammentario – un mondo latente, da cui può emergere qua e là subitaneamente qualche caso paradigmatico, qualche esempio morale. E il culmine della morale non è la perfezione della legge che sta dentro di noi, ma l'atto spontaneamente etico, che libera dall'impalcatura del dovere il soggetto morale, e fonde l'universale astratto della legge con la totalità concreta delle relazioni sociali e personali in cui consiste l'atto morale stesso. Questo è il significato della particolarità come categoria centrale dell'etica: l'etica che, senza alcun residuo moralistico, coincide con la contraddittorietà del movimento vitale. In questo quadro, il linguaggio, che nella tradizione analitica è pressoché ridotto al linguaggio proposizionale, assume tutt'altro significato. Il linguaggio della vita, infatti, è un linguaggio evocativo, simbolico, immaginifico: una richiesta di giustizia può essere solo un grido, e la risposta può essere solo un silenzio eloquente. Più che il linguaggio, allora, diviene centrale nella morale l'espressività. Il problema che si pone a questo punto, però, è in che cosa la filosofia morale si differenzia dalla letteratura? Si può ridurre la filosofia morale ad un romanzo morale, in cui i concetti, le analisi e le definizioni sono sostituite da un racconto realistico in cui fatti, tipi e descrizioni hanno la stessa singolarità dei personaggi artistici? Torniamo alla suggestione di Lukács secondo la quale l'etica è tale quanto è

²⁴ G. Lukács, *Estetica*, cit., II, pp. 1023-1025.

«intessuta nella singolarità privata della passione»²⁵. Come ricorderemo, sulla scorta di Gramsci, abbiamo enucleato il dovere della cooperazione sociale quale condizione della reciproca traducibilità. Intessere, allora, l'etica basata su tale dovere nella singolarità della passione, non può che condurre verso la storia. Dove, infatti, se non nella storia si intessono le più forti passioni individuali? A patto, beninteso, di non intendere la storia solo come il succedersi di combinazioni differenti di differenti elementi, proprietà, possesso, disposizione, godimento, comunanza, garantite da una certa configurazione politica della società²⁶. In una tale visione, balzano in primo piano i modi di produzione, schiavitù, feudalesimo, capitalismo, ma il soggetto diviene un'un'ombra, un fantasma della struttura sociale. Sostenere una simile concezione, equivale ad affermare che nello sviluppo psicogenetico ciò che conta non sono i rapporti *affettivi* tra *questa* madre e *questo* figlio, ma le “interazioni stimolatrici” in assenza delle quali la cognizione non si sviluppa²⁷. Queste concezioni “scientifiche”, che poi i loro autori hanno in vari modi sfumato, reificano i rapporti sociali poiché li trasforma da fattori necessari a condizione sufficiente. È vero che senza le interazioni, senza i rapporti sociali, non c'è soggetto, ma senza il soggetto le interazioni sono una macchina che gira a vuoto. Senza il soggetto, il vero fantasma è la storia. E la prova di ciò è che, come mostra Gramsci con le sue “figure” storico-

²⁵ Ivi, p. 1009.

²⁶ L. Althusser, E. Balibar, *Leggere Il Capitale*, (1965), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1968, p. 185.

²⁷ J. Piaget, B. Inhelder, *La psicologia del bambino*, (1966), trad. it. Torino, Einaudi, 1970, p. 32.

culturali, i rapporti e le interazioni non si realizzano storicamente “in purezza”, ma sono sempre storicamente determinate: il feudalesimo tedesco, la Rivoluzione francese, il Risorgimento italiano. E non la mente in generale, ma le menti di Franco, quella di Mary, quella di Anna, ciascuna delle quali deriva da una interazione particolare, così come il il feudalesimo tedesco, la Rivoluzione francese, il Risorgimento italiano derivano da rapporti politici particolari, cioè da una combinazione socio-politica degli elementi irriducibile a nessun'altra, che solo le esigenze momentanee dell'analisi possono disarticolare. Il soggetto, dunque, con la sua *particolarità* colora di sé in maniera unica la storia e la politica, e per converso la storia e la politica, grazie all'eticità del soggetto, cessano di essere pure *descrizioni* rispetto al fantasma del soggetto, e diventano la *narrazione* in cui si intesse l'agire soggettivo, senza il quale la storia e la politica resterebbero mere realtà fantasmatiche²⁸. Sulla base di queste considerazioni, allora, la filosofia morale si può caratterizzare come una riflessione etico-politica che, incorporando l'espressività del realismo artistico, diviene essa stessa partecipe del momento storico. Non più, dunque, la scolastica di estenuate analisi logico-linguistiche, non più le trincee contrapposte di insolubili dispute verbali, ma, in forza di una fusione categoriale di arte, politica e storia, una filosofia morale compagna della vita storicamente vissuta.

²⁸ Per la sempre valida distinzione tra descrivere e narrare, cfr. G. Lukács, *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino, Einaudi, 1964⁵, pp. 269-323.