

AII



Calogero Caltagirone

## **Chiamati all'umano**

Indagini sul passaggio dalla «morale della legge»  
all'«etica del compimento»





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXX  
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.giacchinoonoratieditore.it](http://www.giacchinoonoratieditore.it)  
[info@giacchinoonoratieditore.it](mailto:info@giacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-2970-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: gennaio 2020

*A Carla, anche lei già grande*



# Indice

- II *Introduzione*
- 35 **Capitolo I**  
*Dalla «morale della legge» all'«etica del compimento». Moralità ed eticità in George Wilhelm Friedrich Hegel*
- 1.1. Introduzione, 35 – 1.2. Critica hegeliana alla «morale della legge», 38 – 1.3. «Oltre la “tragedia” dell'etico», 43 – 1.4. Il bene e la coscienza e il passaggio dalla moralità all'eticità, 49 – 1.5. Dalla «morale della legge» all'«etica del compimento», 54.
- 57 **Capitolo II**  
*Antonio Rosmini Serbati e la prospettiva etica come «stima pratica» del bene*
- 2.1. Introduzione, 57 – 2.2. I molteplici «luoghi» dell'etica rosminiana, 59 – 2.3. L'etica come relazione tra essere e bene, 71 – 2.4. Il bene morale, 78 – 2.5. La «stima pratica» essenza dell'atto morale, 80 – 2.6. La natura dell'obbligazione morale, 83.
- 87 **Capitolo III**  
*Il «diventar» soggettivo in Søren Kierkegaard. La dimensione etico-religiosa del «divenire» umani*
- 3.1. Il «processo del divenire» come forma del «diventar soggettivo», 87 – 3.2. La «singolarità» forma del «diventar soggettivo», 89 – 3.3. Gli «stadi» del «processo del divenire» umani, 93 – 3.4. La «teoria degli stadi» articolazione antropologica, etica e religiosa del diventar soggettivi, 106.
- 109 **Capitolo IV**  
*«Diventare ciò che si è» secondo Friedrich Nietzsche. La dimensione etica come ricchezza antropologica*
- 4.1. Introduzione, 109 – 4.2. Dalla «morte di Dio» alla necessità di «dover essere umani», 112 – 4.3. Il «dover essere» dello *Übermensch*, per «diventare ciò che è», 118 – 4.4. Il «dover essere» dell'uomo come «atto di volontà» di esistenza, 121.

- 129    **Capitolo V**  
*Educare all'«arte del vivere». Antropologia ed etica in Mario Sturzo*  
5.1. Introduzione, 129 – 5.2. Il fondamento della «verità» antropologica, 132 – 5.3. La prospettiva dell'agire etico, 139 – 5.4. La dinamica educativa come «arte del vivere», 144.
- 149    **Capitolo VI**  
*La dimensione etica dell'uomo in Giuseppe Capograssi*  
6.1. Introduzione, 149 – 6.2. Individuo ed esperienza comune, 150 – 6.3. L'individuo soggetto di relazioni etiche, 154 – 6.4. Le articolazioni dell'esperienza etica, 161.
- 169    **Capitolo VII**  
*Tra «bene» e «coscienza». La dimensione «polare» dell'etica secondo Romano Guardini*  
7.1. Introduzione, 169 – 7.2. La «grammatica» della vita etica: il «sistema degli opposti», 173 – 7.3. La dinamicità «polare» della vita etica: il «bene» e la «coscienza», 183.
- 197    **Capitolo VIII**  
*Antropologia ed etica del compimento umano in Karol Wojtyła*  
8.1. Introduzione, 197 – 8.2. I «luoghi» dello sviluppo antropologico ed etico di Karol Wojtyła, 200 – 8.3. Antropologia ed etica, 222 – 8.4. L'etica come compimento della persona, 230.
- 233    **Capitolo IX**  
*La dimensione teleologica dell'etica secondo Philippa Foot*  
9.1. Introduzione, 233 – 9.2. Ragioni per agire, 238 – 9.3. La natura del bene, 243 – 9.4. La ragione pratica e il bene, 249 – 9.5. Uno «schema euristico» «incoativo», 251.
- 255    **Capitolo X**  
*L'etica come liberazione e «compimento» dell'umano in Ignacio Ellacuría*  
10.1. Introduzione, 255 – 10.2. La «necessità» dell'etica per la «realizzazione» liberante e liberata dell'uomo, 258 – 10.3. La «realtà» fondamento dell'etica, 262 – 10.4. La moralità come «caricarsi» della realtà e della propria umanità, 267 – 10.5. L'etica come «trascendimento» dell'organico e come «compimento» dell'umano, 273.
- 277    **Capitolo XI**  
*Lo human flourishing in Amartya K. Sen*  
11.1. Introduzione, 277 – 11.2. I fondamenti della relazione tra etica ed econo-

mia, 281 – 11.3. La libertà come «potere di» realizzazione umana, 289.

295 **Capitolo XII**

*L'«etica del compimento». Tra «poietica» della Verità e «pratica» della Bellezza*

12.1. Introduzione, 295 – 12.2. La bellezza come dimensione originaria del compimento, 297 – 12.3. La bellezza come «spazio» del «sentire» la verità dell'uomo, 298 – 12.4. Bellezza dimensione antropologica ed etica, 301 – 12.5. Valenza «etica» della bellezza e della verità, 302.



## Introduzione

Il frammentarsi e l'estinguersi di un comune e condiviso orizzonte etico ha determinato, nelle società attuali, il diffondersi e lo svilupparsi del continuo ricorso ai dispositivi giuridici per regolare non solo le relazioni pratiche intersoggettive ma anche la promozione di diritti individuali soggettivi e preferenziali. Questo, con lo scopo, da una parte, di evitare conflitti non facilmente gestibili in società plurali complesse, caratterizzate da molteplici e differenti visioni comprensive della realtà, e, dall'altra, di dare legittimità a norme finalizzate a configurare un vivere sociale che risponda al comando obbligante della legge senza prevaricare nell'oppressione ed evitando di esporsi all'arbitrio<sup>1</sup>. Tuttavia, la proliferazione di leggi e norme regolative della convivenza umana, nel determinare un processo continuo di "giuridificazione" di tutti gli ambiti di vita dell'umano, sta imponendo modalità di azioni e comportamenti che, improntati al rispetto della legalità per non cadere in sanzioni e pene, delegittimano la responsabilità personale e, in nome di una imparzialità astratta e formale, configurano la sfera dell'"impersonale" come l'unica cifra di determinazione delle relazioni umane e sociali, sulla base di un percorso decostruttivo che riporta il senso del vivente al suo sostrato biologico neutro<sup>2</sup>.

L'accentuazione della priorità del legale sull'etico, del giusto sul bene, sta di fatto "immunizzando" e "anestetizzando" i rapporti personali e, attraverso progressivi processi di "spersonalizzazione", sta acuendo le separazioni tra gli umani<sup>3</sup>, i quali, chiusi nella morsa di un individualismo esasperato ed esasperante, sperimentano derive narcisistiche e psicopatologie incontrollabili non sempre facilmente e preventivamente rilevabili e orientabili dall'organizzazione sociale e dalle istituzioni preventive e educative.

Eppure, di etica, che, nonostante tutto, presso il grande pubblico suscita i maggiori interessi, si continua a parlare e a scrivere, anche se, molto spesso, il disagio che si prova è elevato, in ragione del fatto che si è costretti continuamente a misurarsi con la pervasiva preclusione nei

1. «Dovunque conflitti e problemi richiedono decisioni univoche, tempestive e vincolanti, tocca alle norme giuridiche assorbire quelle incertezze e quei rischi che interverrebbero qualora le faccende fossero rimesse a un controllo semplicemente morale. Questo "completamento" della morale da parte del diritto coercitivo può, a sua volta, venire giustificato in sede morale». J. HABERMAS, *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2007, p. 35.

2. Cfr. R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; L. BAZZICALUPO (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

3. Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

confronti di ogni possibile discorso valoriale. All'etica, nell'oggi, si ricorre quando, pur riconoscendo che non riesce a fornire motivazioni plausibili alle sue pretese normative, ci si rende conto che le situazioni non sono immediatamente gestibili e governabili, a causa della crisi delle credenze morali comuni, salvo, poi, continuare a dividersi sul senso dell'etico e sulle sue modalità di concretarsi nel quotidiano delle scelte e dell'agire, legittimando, di fatto, contraddizioni e aporie, a volte, eccessivamente conflittuali e paradossalmente incolmabili. È possibile rilevare, infatti, che, all'interno di un contesto che sancisce la fine delle visioni totalizzanti della realtà e della storia, da una parte, si ricorre all'etico per difendere la libertà dell'espressione e della realizzazione di sé nei diversi ambiti di vita dell'umano, dall'altra, si lamenta la mancanza di legislazione in ordine a questi problematici ambiti di vita, rievocando, surrettiziamente, la priorità del legale sull'etico. Da un lato, viene affermato che l'etico, in un contesto che necessita dell'individuazione di nuovi e più adeguati codici di comportamento, ha a che fare con l'allargamento dello spazio del confronto, in ragione del fatto che il pensiero morale non può essere condizionato da esigenze di parte, dall'altro, si chiede, specialmente in relazione agli sviluppi delle scienze, della tecnica e delle tecnologie innovative e convergenti ad esse connesse, in grado di intervenire non solo sui meccanismi ambientali, ma anche sulla stessa costituzione biologica e psichica dell'umano, la regolamentazione delle aree dell'esistenza umana, determinata da procedure giuridiche capaci di accogliere gli interessi degli individui e in grado di rendere patrimonio comune ciò che è preferenza di qualcuno. Sebbene rimanga l'esigenza di ritrovare i criteri e le norme per agire, che, purtroppo, in tempi di crisi della morale e di sua rimodulazione, rischia di appiattirsi sulle dimensioni esclusivamente utilitariste e individualiste del vivere e dell'agire, le questioni etiche corrono, altresì, il rischio di rimanere sottaciute e inevase. Non a caso, vengono, frequentemente, messi in discussione anche i principi dell'agire e la capacità dell'etica di indicare in modo universalmente condivisibile le caratteristiche del comportamento buono e virtuoso, nonostante il richiamo a «principi non negoziabili» che dovrebbero fungere da operatori cognitivi evidenti e indiscutibili<sup>4</sup>, oppure nonostante si sia persuasi che

4. Michael Walzer scrive che «la questione morale viene posta di solito in termini più generali della questione giuridica. La ragione di ciò può essere solo che la morale è un fatto più generale del diritto. La morale stabilisce quelle proibizioni fondamentali — di assassinio, inganno, tradimento, crudeltà — che il diritto specifica e la polizia qualche volta fa rispettare. Noi possiamo, suppongo, indietreggiare, allontanarci dalle nostre ristrette preoccupazioni e “scoprire” queste proibizioni. Ma possiamo anche avanzare, per così dire, nel rovelo dell'esperienza morale, dove se ne ha una conoscenza più profonda. Infatti, queste proibizioni sono anch'esse preoccupazioni ristrette, le preoccupazioni, cioè, di ogni comunità umana locale. Noi possiamo, ancora, adottare questo o quel metodo di progetto e “inventare” le proibizioni, come possiamo

l'etica abbia «senso solo nei limiti in cui essa risulta [...] rilevante per i problemi pratici della gente»<sup>5</sup>, dal momento che «il compito dell'etica è proprio quello di guidare la vita pratica»<sup>6</sup>.

Dietro queste posizioni sta la convinzione che la natura dell'etica sia espressa dal sedimentarsi, nel tempo, di atteggiamenti e forme di approvazione e disapprovazione di sentimenti, linguaggi, pratiche e regole, anche codificate in leggi e in codici, che, messi alla prova del confronto con le critiche, si guadagnano il rispetto di essere ritenute vere e, quindi, solide per la stabilità sociale. In questo modo, l'etica viene considerata:

Come l'espressione di forme di vita, di processi di civilizzazione, di intrecci di risposte umane che ravvisiamo sul piano dei rapporti tra le persone, ogni occasione che si consolida in qualsiasi forma — nelle leggi o anche nell'accettazione generale di una credenza [...] — riceve la sua solidità da questa base sottostante e non ne possiede una indipendente.<sup>7</sup>

E ciò, sulla base di una prospettiva alternativa a quelle posizioni che ritengono esserci una solidità indipendente delle credenze morali avanzate dalla tradizione metafisica classica, la quale ritiene «che vi siano verità eterne nella natura delle cose che la ragione può scoprire»<sup>8</sup>, e dalla tradizione kantiana, la quale pensa che la ragione abbia «la capacità di renderci consapevoli dei doveri che ci caratterizzano a priori come esseri razionali»<sup>9</sup>.

inventare le sistemazioni minimamente decenti di un albergo. Ma possiamo anche studiare i processi storici reali attraverso cui esse giunsero ad essere riconosciute e accettate, essendo state accettate virtualmente in ogni società umana. Queste proibizioni costituiscono una specie di codice morale minimo e universale. Poiché esse sono minime e universali [...] esse possono essere rappresentate come scoperte o invenzioni filosofiche. [...]. Per se stesse, tuttavia, queste proibizioni universali cominciano appena a determinare la forma di una morale pienamente sviluppata o vivibile. Esse forniscono una infrastruttura per ogni possibile vita (morale), ma solo una infrastruttura prima che qualcuno possa vivere realmente, in un modo o nell'altro, occorre infatti ancora riempire i dettagli sostanziali. Prima di avere qualcosa che somigli a una cultura morale, con giudizi, valori, la bontà di persone e cose tradotte in realtà minuziose, occorre che le conversazioni diventino comuni e le conoscenze si solidifichino. Dal codice minimo non si può semplicemente dedurre una cultura morale o [...] un sistema giuridico. Entrambi sono specificazioni ed elaborazioni del codice, variazioni su di esso. E mentre la deduzione genererebbe una singola comprensione della morale e del diritto, le specificazioni, elaborazioni e variazioni hanno un carattere necessariamente plurale. Non vedo nessun modo di evitare il pluralismo. Ma se fosse evitato, sarebbe evitato sia nella morale sia nel diritto; in questo senso tra morale e diritto non v'è differenza. [...]. La questione morale ha una forma generale perché si riferisce sia al codice minimo sia ai significati sociali, mentre la questione giuridica è più specifica, perché si riferisce solo ai significati sociali stabiliti dalla legge». M. WALZER, *Tre sentieri di filosofia morale*, in *Id.*, *Politica e profezia*, a cura di A. Carrino, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 39–41.

5. E. LECALDANO, *Etica*, Utet, Torino 1995, p. 1.

6. P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, p. 14.

7. P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma–Bari 2012, p. 7.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

La cosiddetta “svolta etica”, che ha caratterizzato gli ultimi decenni del Novecento, ha recuperato la vocazione etica della filosofia, facendo rilevare la grande importanza che tale ambito di riflessione e di vita riveste nell’attuale panorama sociale, culturale e politico, ed ha determinato un rinnovato interesse per la riflessione filosofico–morale, da attribuirsi prevalentemente al fatto che essa è il luogo privilegiato della riflessione sulle ragioni dell’agire. Essa, infatti, cerca di mettere in luce e analizzare i criteri generali che orientano le azioni umane, mostra il carattere altamente problematico dell’etica contemporanea che, purtroppo, rende gli umani “stranieri morali”, secondo la nota espressione di Tristram Engelhardt<sup>10</sup>, perché caratterizzati da visioni individuali profondamente differenziate, anche se, a volte, non irriducibili, come, concretamente, mostrano i conflitti interculturali, le diffuse paure determinate dai fenomeni migratori, la difficoltà ad accettare il “diverso” da se stessi.

Questo tipo di etica è quello caratteristico di una società avanzata, complessa e democratica, la quale, da una parte, nel mettere a confronto persone che testimoniano tradizioni e valori diversi, provocando spesso l’accentuarsi di posizioni fondamentaliste e intolleranti, dettate dall’esigenza di difendere la propria identità culturale, e, dall’altra, nel tenere in conto «il valore positivo dell’accumulazione del sapere e delle convinzioni in tutti i campi, scientifico e pratico»<sup>11</sup>, impone la necessità di un processo «trasformativo e costruttivo che non può essere ricostruito solo nei termini di principi universali ma che va ricondotto alle loro basi, ai piani dell’edificio del pensiero morale, quello degli sfondi che articolano la densità umana»<sup>12</sup>.

La necessità di ripensare le aree della vita umana all’interno di uno “sfondo” ridona senso alla questione relativa alla legittimità dell’etico e della

10. «Gli stranieri morali devono risolvere i loro disaccordi mediante comuni intese: non condividendo in misura sufficiente un’unica visione morale, infatti, essi non possono mettere a punto soluzioni sostanziali delle loro controversie [...]. Va detto, però, che gli stranieri morali non sono di necessità reciprocamente inaccessibili o alieni; possono riconoscere gli uni i valori morali degli altri, sia pure considerandoli distorti o disordinati. Una diversa gerarchizzazione dei valori fondamentali fa degli individui degli stranieri morali, ma non li rende reciprocamente incomprensibili. Inoltre, data la complessità delle situazioni e delle inclinazioni umane, è possibile che stranieri morali siano sul piano umano amici strettissimi». H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 40. «Poiché la differenza che separa tra loro gli stranieri morali è spesso messa in ombra 1) dall’utilità politica di ignorare o sottovalutare le differenze, 2) dalla gestione del consenso e della proiezione di esso in tutti i consessi politici, comprese le commissioni di bioetica, e 3) dall’esistenza di molti individui dalle scelte morali piuttosto evanescenti, molti pensano che l’incontro con stranieri morali sia un’evenienza piuttosto rara. Al riguardo, vale la pena di sottolineare nuovamente che l’estraneità morale non comporta necessariamente l’incomprensibilità reciproca, ma solo che l’altro sia visto come uno straniero in virtù della diversità delle sue posizioni morali e/o metafisiche». Ivi, pp. 112–113. «Possono essere stranieri morali anche due amici strettissimi legati l’uno all’altro e perfino marito e moglie (questi, anzi, possono essere anche veri e propri nemici morali). Essere stranieri morali significa abitare due mondi morali diversi». Ivi, p. 113.

11. P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, p. 9.

12. Ivi, p. 15.

sua priorità sul legale, perché consente di verificare fino a che punto la vita umana, nel suo complesso, è sperimentata, vissuta e realizzata per quello che è e per quello che è chiamata ad essere, nella sua valenza propriamente umana<sup>13</sup>. Uno “sfondo”, quello dell’etico, che permette a ogni uomo di percepirsi parte integrante, soggetto di un «coinvolgimento in atto»<sup>14</sup>, della sua esperienza umana, di concretarsi come l’autore principale delle sua stessa storia di vita che assume i caratteri di una vita buona e degna di essere amata e vissuta. Uno “sfondo” in grado di rendere ragione dei criteri che devono presiedere in linea di massima, o “perlopiù”, come era solito scrivere Aristotele, all’agire e al comportamento umano.

Da questo punto di vista, lo “sfondo” etico alimenta, plasma e informa un processo attivo, all’interno del quale l’essere umano è personalmente coinvolto in situazioni ed eventi che determinano il senso e l’orientamento della sua esistenza. La prospettiva etica, prendendo in considerazione la condizione esistenziale dell’umano e la sua destinazione ultima, indica all’uomo l’orizzonte del suo compiersi come umano, rispondendo, in questo modo, a ciò che è degno della sua umanità. Essa, concretando la “verità del senso” come la “verità” dell’uomo, riguarda l’essere e il dover essere dell’uomo, che, attraverso la totalità del suo agire, attribuisce un significato al proprio essere e, ugualmente, al proprio agire, perché, effettivamente, è nel tramite dell’agire che l’uomo esprime la sua verità e libertà. Essendo ogni persona il soggetto e, perciò, l’artefice delle proprie azioni, di cui risponde e ne è responsabile, l’uomo impegna se stesso e decide di sé in vista del proprio compimento definitivo, perché ordinato al bene come suo fine ultimo. L’uomo, cioè, attraverso le sue azioni, si prende consapevolmente cura di se stesso e degli altri ed elabora un proprio progetto di vita tramite il quale si scopre protagonista di una storia e responsabile delle proprie azioni. In questo senso, presentandosi come “tensione” verso la pienezza di vita, l’etica si concreta come processo che “dà forma”, in quanto “in-forma”, l’umano e i suoi differenti “ambiti” di vita e si costituisce come il “luogo” all’interno del quale ogni uomo definisce e realizza la propria esistenza, non solo comportandosi in modo conforme

13. Per Piergiorgio Donatelli, la nozione di “sfondo” «delinea le condizioni di possibilità dei nostri movimenti intellettuali e pratici nel mondo e in particolare nelle aree della vita e che introduce queste condizioni come fattori concreti, forme dell’esperienza che si sono accumulate nella storia e sono rese possibili da fatti di ogni tipo che riguardano il mondo e noi stessi. Voglio sottolineare — continua Donatelli — due aspetti a questo proposito: 1) la nostra esperienza e il pensiero su di essa sono plasmati dagli sfondi specifici ancorati al mondo e alla storia; 2) ma questi sfondi si presentano come orizzonti in cui il pensiero si muove con una sua libertà: lo plasmano, lo configurano dentro un perimetro circoscritto. Si tratta di basi che rendono possibile l’esperienza e il pensiero, i quali hanno un carattere mobile che può andare in direzioni che non sono tutte date in anticipo: dipendono dagli incontri che l’esperienza e il pensiero fanno con la realtà e dipendono da ciascuno di noi. [...]. I movimenti del pensiero con cui riflettiamo sulle nostre esperienze e ci interroghiamo moralmente su di esse sono plasmati da sfondi». P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, p. 72.

14. A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 115.

alle norme, ma, principalmente, compiendo azioni qualificate orientate a “far accadere” la positività dell’essere per sé, per gli altri, per tutti e per ciascuno<sup>15</sup>.

Ritornare a riflettere sull’etico, in un tempo in cui, da un lato ne viene dichiarata la sua crisi, ma, dall’altro, ne viene invocata la necessità, sia per la complessità delle questioni poste dallo sviluppo sociale, culturale, economico, politico e scientifico–tecnologico contemporaneo, sia per lo stato di disorientamento diffuso tra le persone, costituisce, oltre che un rischio, anche una opportunità e un atto di grande responsabilità. Un rischio, a causa delle difficoltà di discernere tra le diverse e molteplici categorie interpretative, non solo diacroniche ma anche sincroniche, che popolano il discorso etico. Un’opportunità in ragione del fatto che dalla determinazione della prospettiva etica dipende il senso della comprensione dell’essere e dell’agire dell’uomo, essendo indispensabile trovare punti di riferimento motivati con argomenti logicamente e razionalmente accettabili per definire il proprio profilo umano e per sostenere le proprie scelte morali. Un atto di responsabilità in quanto il discorso etico ha la «pretesa» di guidare verso la comprensione del «come» ciascun uomo deve vivere e non, semplicemente, del «cosa» deve fare per vivere umanamente e pienamente da uomo, realizzando la propria umanità, cercando di individuare come si concilia tale aspirazione con il proprio progetto di vita. Se indicare “che cosa fare” può risultare abbastanza facile, orientare a “come vivere” si rivela un’impresa particolarmente impegnativa e faticosa, in quanto è sempre coinvolta l’umanità di ciascuno in prima persona, in ragione del fatto che, in quanto soggetto agente, e, dunque, soggetto etico, ogni uomo è chiamato principalmente ad essere se stesso, a diventare ciò che è<sup>16</sup>, prima di richiederlo o imporlo agli altri. Mentre nell’indicare “che cosa fare” il rimando è ad un ambito normativo il cui punto di vista è rintracciabile in un osservatore esterno imparziale, legislatore o giudice, che offre i criteri, i principi e le norme per l’azione giusta, nell’orientare al “come vivere” il riferimento è rinvenibile nel “progetto” di vita che ciascuno è chiamato a realizzare in relazione alle proprie disposizioni, potenzialità, capacità e funzionamenti. A differenza del “che cosa fare”, che implica uno “sguardo da nessun luogo”<sup>17</sup>, astratto e formale, universalmente valido in tutte le situazioni e contestualità, il “come vivere” comporta il massimo coinvolgimento di ogni uomo, dei suoi ambiti di vita, delle sue esperienze e relazioni, delle interpretazioni e valutazioni di esse non singolarmente considerate bensì colte in rapporto all’intero dell’umano configurarsi e rifigurarsi, chiamato continuamente a individuare

15. Cfr. F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L’essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 101.

16. Cfr. C. CALTAGIRONE, *Diventare ciò che si è. L’etica come principio di umanizzazione*, Aracne, Roma 2008.

17. Cfr. T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988.

ciò che è bene o male nella concretezza delle situazioni esistenziali della condizione umana. Diversamente dal “che cosa fare”, che ritaglia per l’uomo determinate “regole” morali per il proprio agire, per cui la dimensione morale si configura come ricerca e fondazione delle regole e delle norme morali da osservare e che riguardano le singole azioni, comandate o vietate, interpella e obbliga il soggetto tramite la legge nella sua valenza universale e normativa, sancita dall’imperatività del “dovere”, la domanda sul “come vivere” è, invece, più radicale. Tale domanda etica, spostando l’attenzione dal livello normativo sul che “cosa fare” al livello fondante e fondativo sul “perché” e sul “come” vivere, e operando il necessario passaggio dall’imperativo all’indicativo, interpella l’intero dell’umano, in tutte le sue forme espressive, sia nelle scelte etiche individuali, sia nell’esame delle decisioni e dei comportamenti degli altri e del suo in rapporto ad essi. Infatti, essa interpella vita, senso, fine, valori, progetti e piani di vita e aspirazioni finalizzati a delineare stili di eccellenza umana realizzata, concentra la propria attenzione sull’uomo in quanto soggetto agente, capace di rendere ragione a se stesso e agli altri delle proprie azioni, e si pone l’obiettivo di riscoprire la complessità della situazione pratica originaria, dalla quale riceve senso l’azione umana e sulla quale riflette la filosofia morale come teoria etica<sup>18</sup>. Nell’indicazione sul che “cosa fare” viene determinata «la perdita di interesse per il soggetto agente, per la sua viva interiorità e per l’unità della sua stessa storia» e l’etica viene ridotta «ad un insieme di principi e di norme attraverso le quali definire le azioni giuste o corrette, senza alcun riferimento all’atteggiamento virtuoso, inteso come espressione dell’autorealizzazione progressiva dell’uomo»<sup>19</sup>. Non essendo in grado di istituire un rapporto adeguato con il desiderio dell’uomo a essere se stesso<sup>20</sup>, che nell’azione viene interpretato,

18. «La riflessione filosofica che ha per oggetto l’ambito della prassi umana, colta nella molteplicità delle sue espressioni, da quelle di carattere più personale a quelle più direttamente collegate all’esperienza giuridica e politica, viene solitamente definita “filosofia morale” o “etica filosofica” (a volte semplicemente chiamata “etica”). Tra le due denominazioni la prima sembra essere maggiormente affine alla tradizione culturale e accademica italiana, mentre la seconda si è imposta negli anni, a livello internazionale, con sempre maggiore forza, e ha finito poi per essere ampiamente accolta anche nel nostro paese, in analogia con altre locuzioni quali per esempio, “etica sociale”, “etica professionale”, “etica applicata”, ecc.». A. DA RE, *Filosofia morale. Storia, teorie argomenti*, Pearson, Milano-Torino 2018<sup>3</sup>, p. IX.

19. C. CALTAGIRONE, *Diventare ciò che si è. L’etica come principio di umanizzazione*, p. 13.

20. Per Paul Ricoeur l’iscrizione dell’etica nella profondità del desiderio intende sottolineare «il suo carattere di auspicio, di ottativo, interiore ad ogni imperativo», per cui la formula completa dovrebbe essere «Ah, che possa vivere bene, sotto l’orizzonte di una vita compiuta e per questo felice!». P. RICOEUR, *L’etica ternaria della persona*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1994, p. 78. «Che l’etica sia da organizzare attorno al tema del desiderio è convinzione che viene da lontano, cioè dalla tradizione che fa capo a Platone e ad Aristotele, ad Agostino e a Tommaso, e che prosegue in modo ininterrotto sino ai nostri giorni. Si può dire che l’unica grande alternativa a questa tradizione, ancora oggi, è quella che fa capo a Kant. La differenza fra le due Scuole è presto detta: sta nella possibilità o meno

giudicato, valutato e, a seconda dei casi, accettato o rifiutato, e provocando la separazione tra la sfera pubblica e quella privata, attraverso la distinzione tra giusto e bene, oltre a determinare la pervasività del giuridico in tutti gli ambiti di vita dell'umano, l'indicazione sul che "cosa fare" crea le condizioni per la costituzione di «un assetto sociale dove l'uomo come soggetto di desideri o l'uomo come soggetto autonomo possa fare ciò che vuole senza danneggiare gli altri, o danneggiandoli solo per il miglior risultato»<sup>21</sup>. Di ciò che poi ciascuno fa per soddisfare i propri desideri o dell'uso che ognuno fa dei propri spazi di libertà, a tale indicazione non interessa in quanto si tratta di una questione privata e soggettiva. Predisponendo la produzione di uno stato di cose quanto più utili, regolato da dispositivi normativi e giuridici tali da garantire l'equa fruibilità per ciascuno dei soggetti coinvolti, l'indicazione sul che "cosa fare" mette tacitamente il sistema dei principi e delle norme «a servizio dei singoli soggetti liberi, per i quali si vuol garantire la possibilità di soddisfazione e la migliore soddisfazione»<sup>22</sup>. Un orientamento, questo, facilmente riscontrabile nell'utilitarismo e nell'individualismo liberale, secondo i quali l'unico dovere da parte dell'uomo è quello di rispettare l'autonomia di se stesso e degli altri.

L'utilitarismo, centrato sulla ricerca, da parte del singolo, della massima utilità razionale per sé e, quindi, per il maggior numero possibile di singoli, nella versione classica, rappresentata da Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Henry Sidwick, sostiene che un'azione è moralmente giusta nella misura in cui ha la tendenza a produrre la maggiore quantità di felicità complessiva, essendo la

di determinare l'oggetto del desiderio umano, ossia il bene dell'uomo. Secondo la prima tradizione, che diremo "classica", questa determinazione è possibile; secondo l'altra tradizione, che diremo "moderna", questa determinazione è impossibile. E poiché entrambe le tradizioni si accordano su questo, che un'etica dev'essere universale, cioè deve valere per qualsiasi essere umano, ne viene che l'universalità del suo valere dalla prima tradizione viene cercata nella natura dell'oggetto del desiderio, perché esso è supposto determinabile, mentre dalla seconda tradizione questa universalità, non potendo essere trovata nell'oggetto, perché considerato non conosciuto, né conoscibile, deve essere cercata nel soggetto che desidera. La prima viene detta "etica teleologica", cioè etica del fine (*telos*, in greco significa "fine" o "scopo"), mentre la seconda viene detta "etica deontologica", cioè etica del dovere o della legge (in greco *deon* indica il bisogno, la necessità, il dovere) [...]. Osservo che un'etica deontologica è già compresa nell'etica finalistica, perché il dovere, o la legge da seguire, altro non è che la via per raggiungere un certo fine, mentre un'etica finalistica non è compresa in un'etica deontologica, se non *malgré soi*, giacché l'etica deontologica risulta precisamente dal togliimento del fine. Peraltro, si tratta di un togliimento puramente inteso, cioè irrealizzabile. Di fatto, anche l'etica deontologica ha un fine, che è, appunto, il rispetto incondizionato della legge. La verità è che la "nozione" di fine è impossibile da negare, perché è una struttura originaria della ragione pratica e, come ogni forma dell'originario, gode della proprietà di essere affermata anche da quelli che vorrebbero negarla. Basti ricordare che l'esercizio concreto della stessa negazione della nozione di fine implica inevitabilmente la scelta di un certo fine». C. VIGNA, *Etica del desiderio umano (in nuce)*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119–120.

21. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995<sup>2</sup>, p. 105.

22. *Ibidem*.

felicità intesa come stato di piacere e di dolore<sup>23</sup>, nella versione contemporanea, mette l'accento sulla soddisfazione dei desideri o preferenze affermando che si deve compiere l'azione che produce la maggiore quantità di valore (massimizzazione), cercando di far valere, all'interno del proprio quadro teorico, le istanze universalistiche e deontologiche presenti in alcune riprese delle istanze kantiane<sup>24</sup>. Infatti, l'accento cade interamente sulle conseguenze delle azioni, sugli effetti che esse producono, e non sulle intenzioni soggettive, in ragione del fatto che se un'azione provoca effetti positivi in misura maggiore rispetto a quelli negativi essa deve essere considerata giusta mentre in caso contrario deve, ovviamente, essere giudicata ingiusta, perché, in base al principio di utilità, soltanto le conseguenze sono verificabili e, dunque, valutabili.

L'utilitarismo, concentrandosi sulla promozione delle buone conseguenze future delle azioni, si propone come un approccio oggettivo alla valutazione del bene e del giusto, in quanto, prevedendo lo stesso criterio (la massimizzazione del benessere degli individui coinvolti) per giustificare sia le azioni individuali sia le azioni pubbliche, prescinde da tutti gli elementi soggettivi o motivazionali delle scelte morali, perché li ritiene imprecisi e relativi alle aspirazioni individuali, e, dunque, inadatti a essere assunti quali parametri universali di ciò che è bene e male.

Per l'utilitarismo nell'agire morale è necessario allora stabilire criteri oggettivi, facendo ricorso all'assunzione di un punto di vista esterno al soggetto, capace di porre in atto un distacco critico rispetto alla particolarità degli interessi e delle preferenze personali che in questo caso sono valutabili dal punto di vista degli effetti che si producono in termini di beneficio o svantaggio, proprio in ragione del fatto che un'azione è giusta quando tende a realizzare la massima felicità per il maggior numero di persone.

L'individualismo liberale, o liberalismo egualitario, radicato nel convenzionalismo, formalismo e contrattualismo kantiano e postkantiano, e configurato sulle orme del presupposto procedurale dell'etica kantiana, intende rappresentare la vita morale delle persone nei termini del rispetto dell'autonomia morale di ciascuno dai quali seguono vincoli morali per le condotte individuali<sup>25</sup>. Per Rawls, che propone una dottrina contrattualistica

23. Cfr. J. BENTHAM, *Introduzione ai principi morali e della legislazione* [1789], a cura di E. Lecaldano, Utet, Torino 1998; J.S. MILL, *L'utilitarismo* [1859], in Id., *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano 1999; H. SIDGWICK, *I metodi dell'etica* [1874, 1907], Il Saggiatore, Milano 1995. G. SAMEK LODOVICI, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

24. Cfr. R.M. HARE, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1968; Id., *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971; Id., *Il pensiero morale. Livelli, scopi, metodi*, il Mulino, Bologna 1996; Id., *Scegliere un'etica*, il Mulino, Bologna 2006; J.C. HARSANYI, *L'utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1968; M. REICHLIN, *L'utilitarismo*, il Mulino, Bologna 2013.

25. «Credo che Kant abbia sostenuto che una persona agisce autonomamente quando i principi della sua azione sono scelti da lui come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere

e formale tramite l'ipotesi di un nuovo «contratto sociale» tra persone libere e razionali<sup>26</sup>, un'azione è giusta se è conforme a due “principi di giustizia”, rappresentati dal “principio di libertà”, secondo il quale ogni persona deve avere un eguale diritto al più ampio sistema totale di libertà fondamentali che sia compatibile con un simile sistema di libertà per tutto, e dal “principio di differenza”, secondo il quale le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere regolate in modo tale che vadano al maggiore beneficio di chi è meno avvantaggiato e siano legate anche a posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza ed opportunità<sup>27</sup>. Il primo principio riguarda i diritti di tutti i cittadini alle libertà fondamentali; il secondo concerne la distribuzione dei valori sociali, con l'unica eccezione di eventuali ineguaglianze a favore dei meno avvantaggiati<sup>28</sup>. Da questo punto di vista, l'oggetto principale della giustizia è costituito dal sistema di regole intorno alle quali si può sviluppare la cooperazione tra una pluralità di individui, e con la quale può essere soddisfatta l'esigenza che la distribuzione dei costi e

razionale libero ed eguale. I principi in base ai quali agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita di volere. Agire in base a questi principi significherebbe agire in modo eteronomo [in base a un obbligo esteriore]. Il velo d'ignoranza priva le persone nella posizione originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali, libere ed eguali, conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia». J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, p. 216.

26. «Il merito della terminologia contrattualista è di esprimere l'idea che i principi di giustizia possono essere concepiti come principi che verrebbero scelti da persone razionali, e che le concezioni della giustizia possono essere spiegate e giustificate in questo modo». J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, p. 31.

27. Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, p. 255. Rawls spiega come si deve giungere alla formulazione dei due principi, proponendo una situazione ipotetica ideale. La determinazione di questi due principi corrisponde, secondo Rawls, alle scelte che gli individui farebbero riuniti in una assemblea di persone libere, per stabilire le regole e i principi destinati a governare la struttura della società e, in particolare, per distribuire equamente la ripartizione dei beni essenziali e i costi e i benefici prodotti dalla cooperazione. In questa “posizione originaria”, che è un “artificio espositivo”, a giudizio di Rawls, la scelta viene operata sotto un “velo d'ignoranza” che consente alle parti in causa di ignorare il loro specifico status sociale, di quali doti naturali siano fornite e la loro concezione del bene, disponendo solo di alcune informazioni generali sulla società e sui beni in generale. Cfr. Ivi, pp. 34-35.

28. «I due principi si articolano secondo una doppia regola di priorità: priorità della libertà, che può essere subordinata alle esigenze della stessa libertà; priorità della giustizia, alla quale non si può rinunciare in cambio dell'efficienza o del benessere. La possibilità di favorire, a certe condizioni e in nome di una scelta razionale, i gruppi più sfortunati dipende da un “principio di differenza”, che Rawls esplicita con la regola del “maximin” (abbreviazione di *maximum minimorum*, il “massimo di tutti i minimi”): anziché inseguire utilitaristicamente vantaggi più grandi senza essere certi di poterne usufruire, in una situazione di incertezza non ci si può non orientare verso una concezione minimale di giustizia, per adottare, attraverso una comparazione di tutti i risultati peggiori, quello che risulta migliore; appunto il “massimo del minimo”. In questo modo, accanto a libertà ed eguaglianza, il principio di differenza risponde anche a un'istanza di giustizia sociale, che consente in qualche modo di recuperare il principio di fraternità». L. ALICI, *Filosofia Morale*, La Scuola, Brescia 2011, p. 279.