

## Tra disincanto e responsabilità. Istanze dell'etica postmoderna di Carmelo Dotolo

### 1 Confini della questione

Può apparire un paradosso l'insistenza sulla centralità delle domande etiche nella cultura contemporanea, quasi un ancoraggio ipotetico ad una prospettiva che sia capace di orientamento, seppur discreto e congetturale, nei territori accidentati dei valori e delle opzioni. Il sospetto dell'inadeguatezza della questione etica si accompagna al dubbio, se non al desiderio, di linee condivise che sappiano dare spessore alle domande di senso della vita privata e pubblica di fronte al defilarsi dell'etica in una zona di insostenibile leggerezza. Non è facile valutare tale convergenza; se sia, cioè, dettata dalla pressione di una frammentazione e differenziazione delle sfere della vita che invoca una direzione maggiormente paradigmatica nei canoni dell'identità e della protezione<sup>1</sup>; o, ancora, se rappresenti uno *standard* dell'esistenza ormai abituata ad abitare una realtà sempre più sfuggente e precaria, disillusa dei grandi progetti utopici della trasformazione del mondo, ma segnata dall'ottimismo di una libertà che si sa capace di progettualità inesplorate<sup>2</sup>. Ciò che è certo è che la fenomenologia del tempo presente è attraversata da conflittualità interpretative che se da un lato si sentono attratte da una etica minimale, segnata dall'imperativo nichilistico di una *pietas* argomentativa<sup>3</sup>, dall'altro percepiscono l'istanza di una regolamentazione dell'esistenza ghermita da processi multiculturali che sembrano scoraggiare la pratica del pluralismo radicale<sup>4</sup>. In effetti, chiamata a misurarsi sulle

---

<sup>1</sup> Osserva U. GALIMBERTI, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, 252: «A partire da questo tipo di linguaggio le uniche etiche possibili sono, come l'etica cristiana, etiche protettive e salvaguardanti che non hanno in vista le inquietanti orme del sacro, ma il recinto della sicurezza dove tutti si danno da fare perché si possa progredire lungo la strada maestra, lastricata dai valori della nostra civiltà che attraversano la cultura, la scienza e la tecnica, la politica, la religione, la pace, l'economia e l'ambiente, e anche la filosofia, sotto le forme rinnovate dell'etica pubblica, della bioetica e dell'epistemologia»

<sup>2</sup> E' poi così verosimile ipotizzare un decremento qualitativo dei valori, fino a ripetere, forse sull'onda della forma opinionistica, che la morale versa in un declino irrimediabile, dato lo sgretolarsi delle credenze? Sarebbe questo il *leit-motiv* postmoderno non condiviso nella sua partitura complessiva da R. BOUDON, *Declino della morale? Declino dei valori?*, Il Mulino, Bologna 2003, 7; 20, il quale stigmatizza l'iperbolicità di talune teorie che assumono alla base dei loro teoremi l'idea dell'*anything goes* e dello scetticismo (cf. 101-108). La sua posizione differisce per la convinzione di una qualità etica diversa da alcuni paradigmi: «Si è quindi molto lontani dall'aver l'impressione che hanno invece alcuni di un indebolimento dei valori e della morale. Non sembra proprio che le persone si sentano più alienate oggi rispetto a ieri, né che si percepiscano come dei piccoli dèi (...) Non sembra nemmeno che vi sia una sorta di ritorno della divinità (...) In realtà ci si rende conto, soprattutto guardando l'insieme delle società occidentali, di un'evoluzione nella direzione di quella che, seguendo Weber, si può definire una *razionalizzazione dei valori* ». A partire da questa angolazione, è senza dubbio importante sintonizzarsi con una recente indagine sociologica sul pluralismo morale e religioso degli italiani, che mostra la tendenza ad una pluralizzazione etica confinante con la sua relativizzazione. I motivi possono essere molteplici; di fatto, non fa che allargare lo spazio della conflittualità interpretativa: cf. F.S. CAPPELLO – E. PACE – L. TOMASI, «Il pluralismo etico sociale», in F. GARELLI – G. GUIZZARDI - E. PACE (a cura), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003, 215-248

<sup>3</sup> Cf. le riflessioni di A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 47-65.

<sup>4</sup> Cf. le limpide argomentazioni di C. VIGNA, «Libertà, giustizia e bene in una società pluralistica», in C. VIGNA – S. ZAMAGNI (a cura), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 3-32 e la riflessione di F. COMPAGNONI, «La multiculturalità ha generato una crisi d'identità nella riflessione etico-cristiana?», *Ibidem*, 207-220. Utili indicazioni in G.L. BRENA (a cura), *Multiculturalismo dialogico?*, EMP, Padova 2002.

possibili giustificazioni della sua praticabilità, l'etica procede incerta tra i registri dell'alterità e del riconoscimento e i codici del bene e della responsabilità, entrambi esposti al raggio d'azione di una soggettività sempre più marcata, il cui imperativo è definire la propria identità.<sup>5</sup> Ci si muove in un terreno fluido in cui è facile perdere di vista la condizione dell'esercizio etico che è la libertà del bene come libertà del fare il bene.

La segnalazione di tale dissidio è indicativa, al di là delle possibili scelte teoriche e della sbrigative delimitazioni di campo tra etica laica ed etica cristiana e religiosa. Il motivo sta nell'emergenza della contraddizione che emerge dalla pratica della realtà, nella quale la dichiarazione di determinati principi etici viene elusa dal capovolgimento valoriale che ne guida l'attuazione. Si potrà anche discutere sulla intenzionalità sottesa a tali fattori, le cui variazioni di significato avvertono delle possibili curvature (e distorsioni) di senso, laddove alla base dell'alterità e dell'amicizia agisce l'istanza della naturalità dell'etica o della opzione individuale per l'individuo.<sup>6</sup> Sta di fatto, però, che la ricerca etica della post-modernità è segnata da una oscillazione tra il «pessimismo della ragione e l'ottimismo della volontà»<sup>7</sup> che spesso rende asfittica le dichiarazioni di una libertà in grado di autodeterminare i processi storico-culturali. Probabilmente ciò è dovuto al fraintendimento della libertà, la cui versione nella forma del *libertarismo* opera un pericoloso misconoscimento della comprensione della libertà come compito incompiuto, infatuato dalla possibilità, rivelatasi vuota, di dubitare del valore di ogni valore come presupposto di un allargamento delle potenzialità decisionali. Ne è indizio stridente il vorticoso andirivieni di quelle malattie dello spirito che, con imprevedibile tocco semantico, sono individuate come vizi e/o virtù,<sup>8</sup> o, forse, come modo di vivere che incombe al divenire morale del soggetto nel contesto di una complessificazione del mondo.

A ragione, annota P. Valadier, in un simile orizzonte di pensiero

«non si può più presupporre che la libertà sia scontata, oppure si identifica la libertà con il capriccio individuale, con la vittoria della pulsione immediata, con la fantasia dell'impressione momentanea; ci si abbandona di fatto alla moda o al conformismo dominante (...) La libertà va costruita e non può mai essere certa di aver raggiunto la propria verità; deve comprendersi come un compito incompiuto, precisamente come un impegno di vigilanza su sé stessi e sulle varie relazioni che si instaurano nella vita».<sup>9</sup>

Quali siano gli elementi che alimentano la domanda etica contemporanea, seppur nella incertezza e frammentarietà delle sue opzioni, è questione non semplice da districare. Nondimeno, l'ipotesi della pluralizzazione dell'immagine del mondo, sembra costituire il momento genetico di quella instabilità teoretica che connota la questione etica oggi, nel segno di un'allergia ad universalizzare visioni della vita la cui pretesa è, al massimo, aiutare l'uomo ad abitare il suo mondo.<sup>10</sup> La liquidazione della pretesa della modernità di progettare una morale all'altezza di una razionalità determinante, soprattutto

---

<sup>5</sup> Cf. indicativamente quanto annota A. BONDOLFI, «Ragione pubblica, conflitti di identità e tolleranza religiosa», in I Libri de «Il Regno», *Non passare oltre. I cristiani e la vita pubblica in Italia e in Europa*, EDB, Bologna 2003, 229-240.

<sup>6</sup> Rinviamo alle puntuali riflessioni di A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, 118-147.

<sup>7</sup> C. ZUCCARO, *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Queriniana, Brescia 2003, 18.

<sup>8</sup> Cf. S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996; U. GALIMBERTI, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>9</sup> P. VALADIER, «Chiesa e democrazia. Le inquietudini morali», in *Il Regno Attualità* 48 (2003) 645.

<sup>10</sup> Cf. NATOLI, *Dizionario dei vizi*, 37; 142.

nell'enfasi della centralità dell'io,<sup>11</sup> e il simultaneo imporsi di un paradigma della differenza, rendono alquanto fluida la questione sulla possibilità di una fondazione epistemologica, visto che le procedure conoscitive non possono rispecchiare una realtà dai contorni virtuali e culturalmente connotata da un pluralismo veritativo attento alla accoglienza di prospettive parziali di valori. Non solo, ma la tensione tra la prassi del quotidiano e una certa forma di razionalità, sembra lacerare sempre più il principio formale dell'agire morale,<sup>12</sup> cioè la scelta del bene e la responsabilità della libertà, in vista di una esigenza di significato che richiede una inesausta vigilanza ermeneutica. Il rischio di ridurre la morale a semplice fatto etico è più di un vago sospetto, soglia di un passaggio nel cui orizzonte alberga la preoccupazione di individuare possibili visioni della vita capaci di suggerire come orientarsi tra valori e norme.<sup>13</sup> Non si tratta, solo, di leggerezza dell'etica ascrivibile alla frammentazione strutturale del contingente,<sup>14</sup> promosso a luogo ontologico della complessità contemporanea; né di rassegnazione dinanzi alla alterità della verità che sembra ispirare atteggiamenti di tolleranza e di dialogo non conflittuale. E' in gioco la convinzione, o quasi, propria della razionalità pratica, di aiutare la mobilità storica dell'esistenza ad assumere una sorta di tonalità etico-emozionale capace di smussare l'effetto dello sfondamento di senso, senza il miraggio di conformare il vissuto a teorie morali in grado di fornire ricette sicure e universali. In fondo, le teorie morali prodotte dalla storia del pensiero altro non sono che tentativi di stabilire un ordine di priorità tra diverse tipologie di ragioni e regole morali. Lungi dalle derive, peraltro reali del relativismo,<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> E' quanto scrive GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, 32-34. Si legge: «In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti a *esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori*. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee. Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male». Cf. il commento a più voci in *Veritatis Splendor*. Testo integrale e commento filosofico-teologico, a cura di R. Lucas Lucas, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; A. BONANDI, «Dieci anni di teologia morale con *Veritatis Splendor*. Aspetti della ricezione dell'enciclica», in *La Scuola Cattolica* 131(2003) 7-39.

<sup>12</sup> Cf. A. RIGOBELLO, «La riflessione sull'etica nella società contemporanea», in *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Editrice Gregoriana, Padova 1989, 46-82. In questo quadro prospettico si vedano anche le riflessioni a più voci in *Rivista di Teologia Morale* 84 (1989); A. GIORDANO, «Cultura senza etica? Una fenomenologia del post-moderno», in ID (a cura), *La questione etica. Una sfida dalla memoria*, Città Nuova, Roma 1990, 25-44; *Prospettive etiche nella postmodernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; G. COCCOLINI, «L'etica dei postmoderni», in *Rivista di Teologia Morale* 111 (1996) 363-377.

<sup>13</sup> G. ANGELINI, «Ritorno all'etica? Tendenze a ambiguità di un fenomeno recente», in *Il Regno Attualità* 35 (1990) 438-449. Si veda anche P. RICOEUR, «Dalla morale alla etica alle etiche», in *Hermeneutica* 2001, 5-16.

<sup>14</sup> Si vedano le annotazioni di A. MASULLO, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Donzelli, Roma 1995, 121-131. Scrive P. GRASSI, «La teologia morale nell'epoca post-moderna», in *Rivista di Teologia Morale* 84 (1989) 44: «L'occasionalismo è diventato anche la forma etica di molte espressioni culturali contemporanee (...) Dal rifiuto degli universali, e dunque dalla crisi del generale e dell'essenziale, deriva la relatività di ogni prospettiva, la mancanza di ogni forma eidetica, ma poiché senza norme non è possibile un ordine sociale, il valore delle medesime lo si trae dal solo essere state poste».

<sup>15</sup> Circa il relativismo etico così sintetizza S. MAFFETONE, «Moralità e scienza», in *Valori, scienza e trascendenza, Il dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1990, 20: «Sotto il nome di relativismo etico si possono in realtà sostenere due tesi teoriche diverse, di cui la prima è molto più accettabile e meno significativa della seconda. Nel primo caso, il relativismo è empirico o, come si dice, «culturale». Si parte dalla constatazione che diversi popoli in diversi periodi optano per teorie etiche incompatibili; si conclude per l'impossibilità di fatto di una sola teoria etica valida per tutti popoli di ogni tempo. (...) In un seconda versione, il relativismo è teorico-normativo (...) Qui non si parte dall'incompatibilità di fatto tra teorie etiche in contesti diversi, ma dalla loro incompatibilità di diritto e in linea di principio. E' così chiaro che questa tesi, se fosse dimostrata, tenderebbe ad annichilire ogni possibilità di una teoria etica oggettiva e perciò a fortiori di una sua eventuale

comunque bisognoso di un adeguato approccio,<sup>16</sup> si viene a delineare una figura etica misurata sulle istanze del soggetto che dinanzi alle sfide della complessità è chiamato a una nuova conoscenza, a quella «auto-eco-conoscenza»<sup>17</sup> che nell'abbandono «del punto di vista assoluto, universale, onnisciente»,<sup>18</sup> prospetta modalità di etica capaci di sostenere una *navigatio vitae* quanto più possibile tranquilla e bilanciata.

In questa prospettiva, non sorregge neanche l'ipotesi, di derivazione nietzscheana, di un'etica transvalutativa all'altezza del compito della volontà di potenza,<sup>19</sup> che, anzi, sembra essersi stemperata nella maglie di una sterilità assiologia.<sup>20</sup> Il motivo è noto: un' *etica senza metafisica* non solo appare infondata perché favorisce un raggomitarsi della vita nell'equilibrio del particolare ben-essere, ma dichiara la sua fragilità dinanzi allo spaesamento e indebolimento del concetto tradizionale di soggettività,<sup>21</sup> interprete di quella forza utopica inscritta nel non-ancora della trasformazione della storia che appartiene ormai agli archivi della illusione. Nessuna genealogia della morale pare assicurare quella innocenza del divenire in grado di ristorare la fatica del vivere, dopo il travaglio mercificante delle ideologie: né il nominalismo etico, con la sua carica di alleggerimento valoriale in vista di un esperimento più umano del vivere; né l'etica nichilistica della verità intesa come «*interesse disinteressato*».<sup>22</sup> Sarebbe sufficiente, probabilmente, rivedere la *topologia della morale* che sappia interpretare e articolare un' *etica del relativo*,<sup>23</sup> senza domini utopici e certezze ideologiche, oramai edotta della inoltrepassabilità della *legge di Hume*.<sup>24</sup>

## 2 Dilemma metaetico dell'etica?

Quanto appena evocato sembra basarsi su di un dato acquisito, sebbene equivocado e discusso, all'interno della lettura della contemporaneità: la modernità nel suo processo secolarizzante<sup>25</sup> esplicita una visione morale disincantata, in cui la possibilità fondativa dell'etica si scontra con due insanabili aporie quali l'illegittimità del fondamento e l'arbitrio dell'inferenza etica.<sup>26</sup> Ciò conduce da un lato ad una *conflittuale interpretazione*

---

applicazione». Cf. anche J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, 13-32.

<sup>16</sup> Si vedano le considerazioni di E. CHIAVACCI, «L'universalità dell'etica cristiana», in *Rivista di Teologia Morale* 130(2001) 177-184.

<sup>17</sup> E' la proposta di E. MORIN, «Auto-eco-conoscenza», in M. CERUTI - M. PERA (a cura), *Che cos'è la conoscenza*, Latreza, Roma-Bari 1990, 67-78.

<sup>18</sup> MORIN, «Auto-eco-conoscenza», 77.

<sup>19</sup> Per uno sguardo complessivo cf. V. FRANCO, *Etiche possibili, Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996, 43-75; G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Cortina Editore, Milano 1995, 11-28.

<sup>20</sup> Cf. I. MANCINI, *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, 70-111.

<sup>21</sup> Si leggano le indicazioni critiche di C. CIANCIO, «Crisi e rifondazione dell'etica», in *Annuario Filosofico* 3 (1987) 37-63.

<sup>22</sup> A. BADIOU, *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, Pratiche, Parma 1994, 46. Cf. 31-52.

<sup>23</sup> Cf. C.A. VIANO, «Etica del relativo», in *MicroMega. Almanacco di filosofia '97*, 116-123; R. BODEI, «Elogio del relativismo etico», in *MicroMega* 2 (1995) 146-155.

<sup>24</sup> Si veda E. BERTI, «A proposito della "legge di Hume"», in *Fondazione e interpretazione della norma*, Morcelliana, Brescia 1986, 237-245.

<sup>25</sup> Cf. le osservazioni di W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Queriniana, Brescia 1998, 7-28.

<sup>26</sup> Scrive E. CORRADI, «Due aporie nella fondazione dell'etica», in *Fondazione e interpretazione*, 258: «Un'ampia area del pensiero contemporaneo ritiene che il compito di fondare la morale urti contro due invincibili aporie: la prima, di ordine epistemologico, riguarda lo statuto stesso del pensiero-con-fondamento e si può riassumere nell'assunto che «il fondamento della violenza è la violenza del fondamento»; mentre la

dell'autonomia,<sup>27</sup> la cui ovvietà<sup>28</sup> viene scambiata per autodeterminazione delle norme, fino al parossimo di una non-normatività che, sganciata dalla semantica della colpa, si trova a fare i conti con la singolare pluralità dell'esistenza. Dall'altro, produce quella *logica dell'utilitarismo* che intende «uniformare l'agire individuale a quello sociale e di realizzare quest'ultimo ricorrendo a sistemi formali di ottimizzazione dei successi pratici».<sup>29</sup>

In tale contesto segnato dalla consapevolezza della storicità morale dell'uomo che problematizza sia l'agire morale che la valutazione della concretezza della norma,<sup>30</sup> si viene a configurare una diversa comprensione dell'esperienza etica che, in mancanza di un fondamento, si autofonda proceduralmente. Tale *etica procedurale*,<sup>31</sup> espressione tipica della post-modernità, si basa sul duplice postulato della *dimensione sociale della decisione* e sulla *infondatezza della religione* quale oggetto del consenso sociale. Afferma P. J.- L. Bruguès

«L'«etica procedurale» si fonda sulla convinzione che in etica un consenso è sempre necessario, un compromesso è sempre possibile. E' proprio questo il punto su cui si deve discutere. L' «etica procedurale» si pone in una prospettiva decisamente positivista. Le norme morali sarebbero semplicemente delle convenzioni che la società si dà, così come nel caso delle regole di un gioco. Lasciando le esigenze primordiali del bene e del male alle convinzioni personali, la società si erge a fondamento ultimo dei valori morali».<sup>32</sup>

Al di là di ogni conflitto interpretativo, il quadro delineato mostra che dalla fenomenologia delle teorie etiche<sup>33</sup> si ricava il dilemma di una riflessione sul piano

---

seconda, di ordine metodologico, concerne la legittimità dell'inferenza etica e coincide con la cosiddetta «legge di Hume».

<sup>27</sup> Appaiono significative alcune riflessioni di E. CHIAVACCI, *Invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia 1995, 19-20: «Ci sembra -ma lo diciamo con molta cautela- che buona parte della morale laica soffra della confusione fra i due tipi di problema che l'esperienza morale umana pone. Dalla impossibilità di dare risposte univoche e universalmente accettabili ai singoli problemi umani di oggi si conclude all'impensabilità o all'inesistenza di un qualche assunto o valore assoluto in materia morale. O viceversa, dalla molteplicità e differenza di impostazione filosofica circa il problema dell'uomo si conclude a una impensabilità o inesistenza di un assoluto morale, dimenticando che l'esperienza morale è un dato di fatto che precede ogni sistema filosofico; e con ciò si rifiuta ogni tentativo di produzione di regole di comportamento. O, infine, pur partendo da un rigido non-cognitivism, si pretende di proporre regole di comportamento nella manifesta impossibilità di render conto del processo logico che le sostiene».

<sup>28</sup> Osserva K. DEMMER, «Coscienza e norma morale», in *Fondazione e interpretazione*, 30-31: «Esiste un'ovvia autonomia del fatto etico. Ma ciò non impedisce di assumere il ruolo di mediazione d'una antropologia metafisicamente fondata (...) L'autonomia del fatto etico rimane intatta. Ma ciò non preclude la possibilità di considerare la dimensione antropologica quale condizione di possibilità per la verità morale». Si evidenzia, di conseguenza, il fatto che senza un riferimento al trascendente e alla verità quale orizzonte di apertura della soggettività (cf. *Ibidem*, 24-28; anche F.L. MARCOLUNGO, «Esperienza morale e donazione della norma», *Ibidem*, 159-170), la stessa autonomia rivendicata dalla contemporaneità risulta svuotata di significato, configurando una figura capovolta della incondizionatezza del principio morale, come rileva C. CIANCIO, «Crisi e rifondazione», 47-54.

<sup>29</sup> G. ZARONE, «L'attuale 'rinascimento' dell'etica e i suoi problemi», in *Filosofia e Teologia* 5 (1991) 172.

<sup>30</sup> Cf. S. BASTIANEL, «Storicità e assoluto in teologia morale», in S. FERRARO (a cura), *Morale e coscienza storica. In dialogo con Josef Fuchs*, AVE, Roma 1988, 79-92.

<sup>31</sup> Facciamo riferimento a quanto scrive P. J.-L. BRUGUÈS, «L'etica in un mondo disincantato», in *Il Regno Documenti* 39 (1994) 695-700.

<sup>32</sup> BRUGUÈS, «L'etica in un mondo», 698.

<sup>33</sup> Per una prospettiva globale cf. A. DA RE, «Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo», in *Etica oggi*, 103-233; C.A. VIANO (ed.), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Milano 1990; *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1990; A. POPPI, *Etiche del Novecento. Questioni di fondazione e di metodo*, ESI, Napoli 1993. Utili indicazioni secondo un percorso sincronico in E. LECALDANO, «Etica», in P. ROSSI (a cura), *La Filosofia 3 Le discipline filosofiche*, UTET,

metaetico, soprattutto nell'intenzione di offrire una oggettività argomentativa, senza cadere nell'eccesso di oggettività dell'etica.<sup>34</sup> Ciò avviene in particolare nell'affrontare la questione dell'intersoggettività che oscilla tra le istanze di una soggettività estremizzata fino alle forme dell'individualismo narcisistico,<sup>35</sup> anche come ricerca di identità diversa,<sup>36</sup> e l'estensione di una prospettiva socio-comunitaria che ammortizzi le differenze sul postulato dell'uguaglianza e dell'utile teleologico.<sup>37</sup>

Non è casuale, infatti, la difficoltà a reperire nel panorama contemporaneo principi che siano garanti del discorso etico, eccezion fatta per la cosiddetta *regola d'oro*<sup>38</sup> alla quale sembrano ispirarsi le recenti proposte teoretiche: dalla *giustizia*<sup>39</sup> come orizzonte contrattuale entro cui il comune denominatore sta nel calcolo preventivo della distribuzione dei beni finali, alla proposta di una teoria della simmetria dei diritti quale sfondo di un'etica della reciproca garanzia; dalla idea di una *sorte morale*<sup>40</sup> nella quale la libertà dell'individuo deve fare i conti con l'evenienza deresponsabilizzante del fattuale, alla riproposta della *virtù*<sup>41</sup> come fondamento teleologico dell'agire morale; dall'etica del

---

Torino 1995, 323-436 e in C. VIGNA (a cura), *Etiche e politiche della post-modernità*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

<sup>34</sup> Cf. T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988, 3-14; 203-233.

<sup>35</sup> Si vedano da prospettive differenti le letture di P. KOSLOWSKI, *La cultura postmoderna. Conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 57-110; G. LIPOVETSKY, *Le crépuscules du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1992, 63-70 (su cui cf. RIZZI, *Oltre l'erba voglio*, 118-129); A. LOWEN, *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Feltrinelli, Milano 1992, 32-48; C. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2000, 22-24. In modo emblematico R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, 259 scrive: «La comparsa dell'odierno narciso –descritto da filosofi e sociologi come ripiegato su se stesso, intento ad allentare i suoi rapporti con gli altri, incline a non affrontare o padroneggiare le proprie crisi di identità, apatico, indifferente a tutto, tranne che a se stesso, pronto ad assumere un atteggiamento mimetico nei confronti dell'ambiente sociale circostante- mi sembra significativamente coincidere con il tramonto delle grandi attese collettive, dei progetti di futuro condiviso, laico e religioso».

<sup>36</sup> Sono indicative le annotazioni di L.C. SUSIN, «Identità come appropriazione e narcisismo. Una critica al paradigma dell'identità» in *Concilium* 36 (2000) 109-125, il quale evidenzia come la ricerca etica e filosofica della contemporaneità voglia affrancarsi dal paradigma dell'identità, proprio dell'Occidente, e che il narcisismo abbia funzionato come detonatore di una rottura più complessa. L'ipotesi si avvia verso un paradigma abramitico che lotti contro l'immagine edipica occidentale. Scrive: «E' la possibilità di una soggettività de-nucleata, esaltata alla trascendenza a ogni passo in direzione dell'altro. Se non fosse una contraddizione, si potrebbe intravedere nella sua avventura una "identità aperta", una perseveranza in continua conversione e riforma, il cui unico punto stabile è l'altro» (125).

<sup>37</sup> Cf. DA RE, «Il ritorno dell'etica», 113-118. Si aprirebbe qui la *querelle* tra comunitarismo e liberalismo quale idea regolatrice per una riflessione etica multiculturale, per la quale cf. A. FERRARA (a cura), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, E. VITALE, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000.

<sup>38</sup> Tale proposta è tracciata in P. RICOEUR, «Il tripode etico della persona», in A. DANESE (a cura), *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, ED, Roma 1991, 65-86.

<sup>39</sup> Si fa riferimento all'importante opera di J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1986. Su tale opera cf. S. VECA, «La teoria della giustizia di J. Rawls», in *Fenomenologia e Società* 11 (1988) 9-20; F. RESTAINO, *Il pensiero etico-politico: Rawls e Nozick. Sviluppi dell'etica*, in N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia* VIII/ 2, a cura di G. Foriero, TEA, Milano 1996, 350-389. Va menzionata la rivisitazione che lo stesso J. RAWLS, *La giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, opera all'interno della sua riflessione, del cui percorso cf. F. VIOLA, «La ragionevolezza politica secondo Rawls», in VIGNA (a cura), *Etiche e politiche*, 163-181. Infine, cf. le annotazioni di S. VECA, «Questioni di giustizia», in *Hermeneutica* 2001, 65-88.

<sup>40</sup> T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, 33-36

<sup>41</sup> Cf. B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987; A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988. Una ampia rassegna critica in G. ABBÀ, «Virtù e dovere: valutazione di un recente dibattito», in *Salesianum* 49 (1987) 421-484. Alcuni spunti critici in P. DE VITIIS, «La morale tra postilluminismo e postmodernità», in *Hermeneutica* 2001, 197-215.

discorso<sup>42</sup> e del principio-responsabilità,<sup>43</sup> fino all'etica quale emergenza della priorità ontologica dell'altro. Non da ultimo, la proposta del teologo tedesco H. Küng di una *etica ecumenica delle religioni*, la cui solidità epistemica si poggia su «certi *non-negotiable standards*: basilari norme etiche e massime orientative dell'azione, fondate su un Incondizionato, un Assoluto e proprio per questo valide incondizionatamente per centinaia di milioni di uomini». <sup>44</sup> Ora, cosa rivela la difficoltà di rintracciare orizzonti che garantiscano la possibilità dell'etica, se non l'indicazione della difficoltà di un orizzonte condiviso e del desiderio del superamento della prospettiva di senso simbolicamente espressa nella metafora, forse troppo angusta, dell'abitare? Non è, forse, alludere a un'etica altra, capace di osare la rottura e l'esodo dai labirinti dell'indifferenza,<sup>45</sup> che sovente blocca e devia il coinvolgimento della libertà e della scelta? Ma è sufficiente, sebbene decisivo, evitare che l'indifferenza abbia l'ultima parola se non si incammina sui sentieri dell'alterità che chiama ad una logica della condivisione nell'attenzione al darsi degli altri e delle cose? Non c'è, allora, alternativa praticabile all'infuori della logica del dono e della cura, forme di un'etica (religiosa e/o laica) che salda l'esteriorità con la dimensione personale.

### 3 Verso un mutamento tecnico dell'etica?

Ciò nonostante, l'elaborazione della ricerca etica, talvolta supportata dall'apparente disaffezione al problema morale, sperimenta l'esposizione alla richiesta pressante da parte del sociale di soluzioni in grado di fronteggiare le minacce dell'esistenza. Soprattutto in relazione alla questione della tecnica <sup>46</sup> che sradica ontologicamente l'essere e l'agire

---

<sup>42</sup> Cf. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1993.

<sup>43</sup> Si veda l'opera di H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Cf. A. AUTIERO, «Hans Jonas: l'appello alla responsabilità», in *Rivista di Teologia Morale* 77 (1988) 9-14; R. SPAEMANN, «L'empietà dell'ottimismo utopico. Laudatio di Hans Jonas», *Ibidem*, 15-24; P. NEPI, *Individuo e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Edizioni Studium, Roma 2000, 159-221; P. BECCHI, *Hans Jonas e il ritorno della metafisica*, in *MicroMega. Almanacco di filosofia* 5 (2003) 82-109.

<sup>44</sup> H. KÜNG, «Ecumene abramitica», in *Il Regno Attualità* 40 (1995) 49. Dello stesso autore *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991; *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana, Brescia 2002, 185-198; 250-270. Cf. K. RAISER, «Ordinamento mondiale ed etica mondiale» in *Concilium* 37 (2001) 27-36.

<sup>45</sup> Interessanti alcune suggestioni di A. FABRIS, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002, 181-190.

<sup>46</sup> Sulla questione dell'essenza della tecnica, del suo essere al contempo *disvelamento* e *pericolo* per l'uomo, ha scritto riflessioni decisive M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 5-27. Si legge: «La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono avere effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio dell'im-posizione minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale» (21). Sul percorso heideggeriano relativamente all'ambiguità della tecnica cf. C. ESPOSITO, «Heidegger e l'ambiguità della tecnica», in SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA, *La filosofia tra tecnica e mito*, Benucci, Perugia 1987, 424-433; C. RESTA, «Heidegger: tecnica e Gelassenheit», *Ibidem*, 505-511. Analogamente in K. JASPERS, «Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità», in D. VENTURELLI (a cura), *Etica e destino*, Il Melangolo, Genova 1997, 11-35. L'attuale configurazione del problema nella sua ecumenicità teoretica va ben al di là di un elogio o critica della tecnoscienza, in quanto esige un approccio teoretico che tenga presente l'ineludibile orizzonte etico del filosofare. Nell'*Editoriale a Seconda Navigazione*. *Annuario di Filosofia* 1998, si legge: «E quanto alla morale, è grande interrogativo se l'uomo debba oggi preferire un'etica «moderata» di controllo della tecnologia per la salvaguardia conservatrice della vita e del cosmo, o un'etica del padroneggiamento e perfezionamento sempre più spinti» (8-9). In tal senso si veda V. POSSENTI, «Prometeo scatenato? La tecnica fra utopia e apocalisse», *Ibidem*, 15-41.

dell'uomo, assumendo come modello di intellegibilità la macchina<sup>47</sup> e proponendo diversamente «la questione delle possibilità umane: il possibile etico e il tecnicamente possibile non coincidono».<sup>48</sup> La tecnica cambia la qualità dello sguardo relativo al mondo, perché dichiara ipotetico l'ordine immutabile della natura,<sup>49</sup> così come dissolve il presupposto di marca umanistica dell'uomo controllore del potere tecnologico che emerge nella sua paradossale dimensione pre-morale. Annota provocatoriamente U. Galimberti

«Dunque abitiamo la scienza e la tecnica irrimediabilmente e senza scelta. Questo è il nostro destino di occidentali avanzati; e coloro che, pur abitandolo, pensano ancora di rintracciare un'essenza dell'uomo al di là del condizionamento scientifico e tecnico (...) sono semplicemente degli inconsapevoli che vivono una mitologia, quella dell'uomo libero per tutte le scelte, che non esiste se non nei deliri di onnipotenza di quanti continuano a vedere l'uomo molto al di là delle condizioni reali e concrete della sua esistenza»<sup>50</sup>

Piuttosto, la tecnica inventa una posizione morale inedita<sup>51</sup> in quanto tematizza delle norme funzionali che, assicurando il benessere e le condizioni di una maggiore fruibilità delle cose, rendono naturale la tecnica stessa. In essa i criteri etici agiscono al livello di razionalizzazione ottimale della vita secondo schemi rigorosi di razionalità strumentale, come presumono, ad esempio, alcune ipotesi in campo bioetico<sup>52</sup> che lasciano trapelare orizzonti etico-antropologici connotati dall'illusione prometeica della creatività. Osserva D. Mieth che

«Non bisognerebbe incolpare la tecnica genetica d'aver prodotto questo cambiamento dei valori o crisi dei valori o la drammaticità morale dei nostri giorni, ma al contrario: i mondi genetici sono una opzione compiuta nel sogno della nostra umanità quale illusione creativa».<sup>53</sup>

---

<sup>47</sup> Cf E. AGAZZI, «La tecnoscienza e l'identità dell'uomo contemporaneo», in *Seconda Navigazione. Annuario di Filosofia* 1998, 74-90.

<sup>48</sup> G. COTTIER, «Natura e natura umana», in *Seconda Navigazione. Annuario di Filosofia* 1998, 179.

<sup>49</sup> Cf le osservazioni di P. DAVIES, «Che cosa sono le leggi di natura?», in *Valori, scienza*, 93-115 e l'analisi condotta in modo sintetico da S. BARTOLOMEI, *Etica e natura*, Laterza, Roma-Bari 1995, 3-39.

<sup>50</sup> U. GALIMBERTI, «La scienza è il nostro mondo», in J. JACOBELLI (a cura), *Scienza e etica. Quali limiti?*, Laterza, Roma-Bari 1990, 64. Si veda in modo più ampio quanto lo stesso autore scrive in *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, 457-473. In una lettura di complementarità critica si vedano le annotazioni poste da E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano 1992, 283-299.

<sup>51</sup> E. SEVERINO, «Etica della buona fede», in *MicroMega. Almanacco di filosofia '97*, 61 scrive: «Anche la tecnica è una morale. Anzi include in sé tutte le altre (...) ed è la coscienza che lo scopo supremo, trascendentale, è l'incremento indefinito della potenza, cioè della potenza di realizzare scopi e di configurarne di nuovi. (...) Ormai, l'agire è adeguato all'essere, ed è agire morale, quando, sapendo che l'essere in quanto essere è divenire, oltrepassa ogni limite che vorrebbe presentarsi come immutabile; e l'agire che ha più potenza di oltrepassare i limiti è l'agire della tecnica, che dunque è la suprema morale del nostro tempo».

<sup>52</sup> Non è nostra intenzione né competenza ricalcare la complessità del dibattito sulla bioetica, ma solo segnalare come proprio in questo campo, in cui la connessione tra scienza ed etica è vitale, emerge il dato della non surrogabilità da parte dell'etica di un sapere stabile. Il proliferare di teorie e di consequenziali visioni del problema è una spia emblematica, a tal punto che proprio la bioetica sembra aver confermato il fatto che «l'etica sembra divenuta un fattore essenziale dell'*episteme*» (V. CAPPELLETTI, «Etica della scienza e bioetica», in J. JACOBELLI (a cura), *Scienza e etica*, 30). Su ciò si veda: S. PRIVITERA, «Relativismo etico, oggettività e pluralismo», in G. RUSSO (ed.), *Bioetica fondamentale e generale*, SEI, Torino 1995, 56-61; L. PALAZZANI - E. SGRECCIA, «Bioetica e teorie etiche», *Ibidem*, 67-76.

<sup>53</sup> D. MIETH, *La dittatura dei geni. La bioetica tra fattibilità e dignità umana*, Queriniana, Brescia 2003, 87-88. Cf. anche R. MORDACCI, «La dissoluzione del soggetto morale in bioetica», in E. SORICELLI - R. BARCARO (a cura), *Bioetica e antropocentrismo etico*, FrancoAngeli, Milano 1998, 41-59, che parla di un soggetto dissolto e dissolto, non-cognitivistico, utilitaristico e liberale. Sulla questione riflessioni complementari in G. ANGELINI, «La questione radicale: quale idea di 'vita'?», in *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa,



Hanno ancora un posto l'etica dell'intenzione e della responsabilità di fronte ad un sapere il cui esito imprevedibile va di pari passo con l'accrescimento delle risorse e dei beni di scambio? La tecnica sembra mostrare come la dismisura incolmabile tra ideale e reale è legata a presupposti che intendono iscrivere le soluzioni nella equazione conoscenza e finalità della stessa, ipotizzando per sé un modello autoreferenziale.<sup>54</sup>

Ma, ad uno sguardo più preciso, la crisi dell'etica non si riconduce alla sola pervasività della trasformazione naturale della tecnica, in quanto allude ad uno smarrimento di punti di riferimento orientativi delle scelte decisive dell'esistenza. All'interno di questa prospettiva, il ritorno dell'etica si caratterizza per una diversificazione dei piani teorici, tra i quali spiccano, seppur con intenzionalità diverse e complementari, *l'etica del neopaganesimo* e *l'etica della responsabilità e alterità*.

#### 4 Sentieri dell'etica post-moderna

Non è semplice delimitare il campo riflessivo dell'etica neopagana,<sup>55</sup> anche se il richiamo alla *finitudine* e alla *normatività dell'esistenza umana* rappresenta lo sfondo più adeguato per individuarne ipotesi e congetture. E' certo che l'insorgenza della vita come luogo dell'interrogazione intorno al significato stesso dell'esistenza rappresenta l'inizio della declinazione dell'etica in senso *estetico*. In particolare laddove la categoria del *sentire* quale «esplorazione dell'opposizione tra termini che non sono simmetricamente polari l'uno rispetto all'altro»,<sup>56</sup> porta a tema l'impatto dell'esperienza della inconciliabilità tra particolare e universale e, di rimbalzo, l'emergenza della nozione di *differenza* come non-identità. In ciò va colto non solo il nesso tra etica ed estetica, quanto la trasformazione

---

Milano 1998, 177-206; A. OLIVIERO, «La biologia e il corpo umano», in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia*. IV Forum del Progetto Culturale, EDB, Bologna 2002, 19-39; F. TUROLDO, *Bioetica e reciprocità Una nuova prospettiva sull'etica della vita*, Città Nuova, Roma 2003, 131-142.

<sup>54</sup> Sulla presunta autoreferenzialità della tecnologia cf S. TAGLIAMBUE, «La dimensione culturale e i valori della tecnica», in *Seconda Navigazione*. Almanacco di filosofia 1998, 116-139.

<sup>55</sup> Il riferimento primo è alla riflessione di S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995 e *Dizionario dei vizi*, 31-37. Ma in questa logica si incanalano altre proposte, come ad esempio quella di P. FLORES d'ARCAIS, «Etica del finito», in *MicroMega*. Almanacco di filosofia '97, 7-28. Particolare attenzione merita per l'eco suscitata la riflessione di F. SAVATER, *Etica per un figlio*, Roma-Bari 1997<sup>21</sup>. Nel saggio *Etica come amor proprio*, Laterza, Roma-Bari 1994, evidenzia come la fallacia naturalistica che obbliga a rinunciare al tentativo di passare dall'essere al dover essere, esige una diversa domanda sul fondamento dei valori, da rinvenire nel principio dell' *amor proprio*: «Semplicemente, sosterremo che la riflessione etica costituisce la rappresentazione adeguata dell'amor proprio, senza che per questo esso perda il suo carattere di affetto appassionato » (21). «Proprio» è da intendersi nella sua indole immanente, aperta e temporale, verso il transitivo collettivo-sociale. In tal senso, emerge un legame tra etica ed estetica, in cui il dinamismo dell'*allegria* quale affermazione della bontà della vita (cf. ID, «Etica dell'allegria», in *MicroMega*. Almanacco di filosofia '97, 29-35), consente la strategia dell'amor proprio: «*amare se stessi per farsi amare e guadagnare così una certa misura di invulnerabilità oltre la finitudine*» (*Etica come amor*, 84; cf. anche 286-290). Tale principio consente un esercizio rispettoso dell'umano, una sorta di *pessimismo* (cf. *Ibidem*, 181-198) maieutico in grado di gestire una vita felice, attraverso quei tratti del pessimismo che sono: il senso della *corporeità*, l'accettazione della immutabilità della *natura umana*, un certo *scetticismo* e una parziale *tolleranza* e, infine, una dose di *utilitarismo edonista* (197). In conclusione, come scrive in *Dizionario filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1996, 93-107, l'etica è l'arte del «vivere bene e del conseguimento di un'esistenza che sia in se stessa il nostro capolavoro anche dal punto di vista estetico» (106).

<sup>56</sup> M. PERNIOLA, *L'estetica del Novecento*, Il Mulino, Bologna 1997, 154 (si veda tutto il capitolo: 153-187).

estetizzante dell'etica,<sup>57</sup> in cui emerge la circolarità tra la dimensione aggregativa dell'etica e l'intenzionalità emotiva dell'estetica. Afferma M. Maffesoli

«si può dire che il fatto culinario, il gioco delle apparenze, i piccoli momenti di celebrazione, le deambulazioni quotidiane, il tempo libero ecc. non possono più essere considerati come elementi frivoli e insignificanti della vita sociale. In quanto espressioni delle emozioni collettive costituiscono una vera e propria «centralità sotterranea», un voler vivere irreprensibile che va analizzato. C'è un'autonomia delle «forme» banali dell'esistenza che, in una prospettiva strumentale o razionalistica, non hanno scopo, ma sono comunque gravide di senso, anche se questo si esaurisce *in actu*».<sup>58</sup>

In altre parole, l'*homo aestheticus* è espressione di quel vitalismo che conduce allo slittamento «da una *logica dell'identità* a una *logica dell'identificazione*».<sup>59</sup> E' questa l'etica postmoderna: logica dell'identificazione che, non preoccupata della rigida posizione dell'individuo, si muove sulla istanza della coappartenenza e dell'abbandono dell'io che favorisce la proiezione verso l'altro e una cultura dei sentimenti. Il trovarsi dinanzi a incertezze immediate e a una costellazione costituita «dall'incrociarsi e dalla corrispondenza dei micro-valori etici, religiosi, culturali, sessuali, produttivi»<sup>60</sup> veicola il soggetto a un continuo riplasmarsi in una molteplicità di aperture che incrina il percorso rettilineo e continuo dell'individuo moderno, fino alle soglie di una solitudine che narcisisticamente si consuma nei non-luoghi del vagabondaggio e del consumismo<sup>61</sup>.

Pertanto, non è esagerato affermare che l'etica neopagana rilegge l'eredità teoretica della *Lebenswelt*,<sup>62</sup> assumendo come orizzonte di *pensiero il fatto della vita* che nella sua naturalità irrompe in *forme esistenziali* che storicamente costruiscono il mondo. Ma con una sostanziale differenza rispetto alla preoccupazione di trovare una correlazione trascendentale di mondo e coscienza del mondo: la dichiarazione della fragilità teleologica nel dominare il mondo. Viceversa, una *lettura estetica* dell'etica intesa quale modalità dell'abitare il mondo, significa percepire la realtà e la vita nella loro assenza di funzioni, condizione questa per autenticare l'esistenza in un processo in cui l'empirico e il fattuale diventano il trascendentale stesso del vivere. In tal senso, l'«estetizzazione del mondo della vita»<sup>63</sup> pur nella sua resistenza etica al non senso del quotidiano macchinico, rischia,

---

<sup>57</sup> E' la tesi esposta da M. MAFFESOLI, *Nel vuoto delle apparenze*, Garzanti, Milano 1993, che tratteggia il postmoderno *homo aestheticus* nella trasformazione estetica dell'etica. Scrive: «Preciserò spesso che la morale è universale, applicabile in ogni luogo e in ogni tempo, mentre l'etica è particolare, a volte momentanea, fonda una comunità e si elabora a partire da un dato territorio, sia esso reale o simbolico. Di conseguenza possono esistere "immoralismi etici" che scandalizzano le anime belle, sempre pronte a comportarsi da censori, ma costituiscono comunque una solida "reliance", e cioè una nuova forma di legame sociale che merita attenzione» (15).

<sup>58</sup> MAFFESOLI, *Nel vuoto*, 24. Cf. anche 93-107. Si legga quanto scrive, per esempio, sulla dimensione etica dell'*effervescenza* che crea un coabitare profuso da molteplicità di motivazioni: «Va le a dire che, volente o nolente, co-esisto naturalmente con gli altri che fanno di me ciò che sono, ma co-esisto anche con quella molteplicità di oggetti senza i quali l'esistenza contemporanea è inconcepibile. Tutto questo induce senz'altro una forma di solidarietà specifica: l' *ethos* post-moderno non si modella più nello sviluppo storico, bensì nella natura riappropriata, nello spazio condiviso, nella partecipazione collettiva al mondo degli oggetti» (243).

<sup>59</sup> MAFFESOLI, *Nel vuoto*, 33.

<sup>60</sup> MAFFESOLI, *Nel vuoto*, 29. Anche 272-286.

<sup>61</sup> Cf. le riflessioni di Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002, 91-105.

<sup>62</sup> Cf. le annotazioni di S. ROSEN, «La "Lebenswelt" e l'auto-costituzione della natura», in G. VATTIMO (a cura), *Filosofia '89*, Laterza, Roma-Bari 1990, 29-43. Analogie in K. J. KUSCHEL, «Cultura estetica come religione secolare?», in *Concilium* 35 (1999) 172-181.

<sup>63</sup> R. BUBNER, «Estetizzazione del mondo della vita», in VATTIMO (a cura), *Filosofia '89*, 149-164. Scrive: «Intendo parlare di quell'esperienza estetica che consiste, sullo sfondo di funzioni quotidiane complesse, nell'aprire l'ambito, straordinario e inatteso, della piena assenza di funzioni (...) L'esperienza estetica ha da

però, di esonerare l'uomo dalla figura escatologica dell'attesa di un senso altro, immobilizzando l'etica in un inspiegabile dover essere, visto che «il finito, fino a che esiste, è sufficiente a se stesso»<sup>64</sup> e inutile è la ricerca di un punto archimedeo se non nella «convivenza di esistenze irripetibili, che come irripetibili si riconoscono».<sup>65</sup> Certo, l'intenzionalità sottesa all'etica neopagana apre all'ascolto di quelle ermeneutiche della finitezza che invocano un'attenzione all'umano nella sua instabilità e nel desiderio di una felicità che sappia fare i conti con la fatica del vivere. Quasi a sottolineare che la finitudine è condizione necessaria per incamminarsi nei sentieri della solidarietà e della condivisione. Ma è sostenibile un'etica che nel gioco della simmetrica libertà può sperimentare il *poter essere altrimenti* come spazio di una negazione del dover essere che conduce ad una incertezza nel rispetto dell'altro e dei suoi diritti? E' sufficiente per tematizzare una *responsabilità verso il senso e verso l'esistenza?*<sup>66</sup>

L'ingresso in scena della categoria *responsabilità* e il suo conseguente successo teoretico, costituisce un motivo dominante nelle riflessioni contemporanee, come sottolinea J.-L. Nancy

«Non soltanto la responsabilità è diventata, nella modernità, un tema più che centrale, un tema ontologico, non soltanto ha assunto una grande ampiezza (responsabilità dell'intera storia, della natura e della cultura, di Dio stesso, come in Hans Jonas), ma, addirittura, la filosofia che pensa questa responsabilità senza frontiere pensa se stessa, come l'esercizio di un archi-responsabilità».<sup>67</sup>

Di fronte al ruolo di statuto epistemologico che la contemporaneità ha attribuito alla responsabilità, sorge l'interrogativo sul significato e la portata di tale categoria<sup>68</sup>, proprio per il fatto che l'assolutizzazione della responsabilità intesa come trascendentale dell'esistenza o, più semplicemente, come condizione dell'esistere muta il paradigma stesso della responsabilità. Al punto che, aggiunge il filosofo francese, la responsabilità può coniugare nichilisticamente l'assenza di senso e il suo non darsi come dato

«L'esistenza sa di dover, alla fine, dell'assenza di risposta e quindi anche di una totale libertà e dispersione delle risposte. Bisogna essere capaci di impegnarsi fino al gioco e alla gaiezza, promettere

---

fare con uno stato in cui le cose parlano esclusivamente a partire da se stesse, uno stato in cui, quindi, parimenti non parlano di null'altro» (159). Seppur da presupposti simili, la proposta anestetica di O. MARQUARD, *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, Il Mulino, Bologna 1994, intende valorizzare maggiormente la dimensione etica non solo come apertura alla realtà, ma ancor di più come *antifunzione* (cf. 167-193) nei confronti di una realtà che sembra anesteticizzare l'uomo (cf. 27-29). In tal senso, si coglie l'idea bubneriana di una esperienza estetica eticamente donatrice di senso (cf. *Estetizzazione del mondo*, 161).

<sup>64</sup> NATOLI, *I nuovi pagani*, 12. Si veda P. GILBERT, «Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo», in *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999) 254-273; A. MATTEO, *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soneria Mannelli 2001, 80-87; D. GAROTA, *Il coltello di Abramo. La fede tra domanda e paradosso*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, 70-78.

<sup>65</sup> FLORES d'ARCAIS, «Etica del finito», 28.

<sup>66</sup> Cf. le riflessioni di R. ESPOSITO, «Etica senza legge», in *MicroMega*. Almanacco di filosofia '97, 36-46; J.-L. NANCY, «Etica del corrispondere», *Ibidem*, 81-90; S. GIVONE, «Etica dell'espiazione», *Ibidem*, 124-131.

<sup>67</sup> NANCY, «Etica del corrispondere», 85. Interessante quanto osserva ESPOSITO, «Etica senza legge», 36: «E' soltanto con l'indebolimento moderno della sfera religiosa - già avviato dalla cultura umanistica e poi compiuto da quella illuministica fino alla celebrazione della cosiddetta "morte di Dio" - che si è reso finalmente possibile il pieno dispiegamento dell'etica come costituzione dell'individuo responsabile di sé e del proprio destino».

<sup>68</sup> Cf. le osservazioni di J. FUCHS, «Quale responsabilità?», in *Rassegna di Teologia* 33 (1992) 427-437 e la riflessione di G. PIANA, *L'agire morale tra ricerca di senso e definizione normativa*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, 109-135.

l'ebbrezza o non promettere più niente. Siamo responsabili del senso e il senso non è la risposta di un significato che verrebbe a saturare l'annuncio, l'invio e il dono del senso, mettendo fine in questo modo alla nostra responsabilità».<sup>69</sup>

Ma che significato, allora, ha l'esser responsabili di un senso che non è risposta? Può essere soltanto un regolare l'assenza di risposta, fino all'irresponsabilità del senso o in vista di un rilancio infinito e incessante del *corrispondere*?<sup>70</sup> E' vero che il senso si comprende attraverso la verità del suo rinvio e che tale rinvio sta nella logica della risposta come garanzia di reciprocità. Ciò non toglie, però, che il solo corrispondere è un esercizio di continua apertura che, di fatto, renderebbe impraticabile «fare senso di ciò che non ne ha»,<sup>71</sup> in una equivalenza etica di qualsiasi condotta esistenziale. L'etica, in sostanza, non sarebbe altro che l'abitare il mondo che l'uomo non ha scelto, una sorta di «colpa originaria di vivere».<sup>72</sup> Ma se tale colpa non è percepita come simbolica della responsabilità, di fronte a chi e perché essere responsabili?

In altri termini, la responsabilità chiama in causa una costellazione concettuale più ampia del semplice riconoscimento della compresenza di altri, investendo l'etica di un compito ontologico inalienabile. Si tratta, cioè, non solo di una *responsabilità ontologica*<sup>73</sup> capace di coniugare verità e morale, ma anche della riscoperta dell'apriori interrelazionale come spazio aperto della libertà responsabile,<sup>74</sup> che esige una differente comprensione dell'autonomia che non può essere giocata sui canoni dell'autosufficienza normativa. Il credito teoretico racchiuso nella categoria di persona indica un'apertura evocativa dell'alterità come strutturale al bisogno d'essere, senza la quale l'etica rimane irretita nei circuiti di una decisionalità spezzata. Per questo nella logica della reciprocità, annota C. Zuccaro

«la persona si realizza non soltanto sulla linea dell'essere della domanda», quanto anche e soprattutto su quello che fa di lui l'essere della risposta: è *l'altro la domanda e io sono la risposta alla sua domanda*».<sup>75</sup>

E' in questa direzione che va assunta e tematizzata la lezione lévinassiana dell'etica quale svolgimento dell'esser-preso e della prossimità convocante e interpellante, indica il *deficit* di una visione etica basata sul solo riconoscimento della coappartenenza. E' necessario iscrivere il prossimo in un *di più* di relazione che rinvia alle tracce dell'Altro, la

---

<sup>69</sup> NANCY, «Etica del corrispondere», 89.

<sup>70</sup> Cf. G. VATTIMO, «Etica della provenienza», in *MicroMega*. Almanacco di filosofia '97, 73-80. Si veda L. GRION, *Il problema etico nel pensiero di Gianni Vattimo. Considerazioni su forza e debolezza, tolleranza e carità*, in VIGNA (a cura), *Etiche e politiche*, 283-301.

<sup>71</sup> ESPOSITO, «Etica senza legge», 41.

<sup>72</sup> GIVONE, «Etica dell'espiazione», 131.

<sup>73</sup> L'etica del futuro è, secondo H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 55 segnata da una istanza metafisica che contraddirebbe la convinzione comune che «non esista una verità metafisica e che dall'essere non sia deducibile nessun dover essere».

<sup>74</sup> In tal senso la riproposta etica della categoria di persona costituisce un patrimonio filosofico e teologico decisivo per evitare la dissoluzione nichilistica della contemporaneità etico-antropologica: cf. V. MELCHIORRE, «Persona ed etica», in ID (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 149-162; F. CHIEREGHIN, *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997, 117-141; C. CALTAGIRONE (ed.), *Antropologia e verità dell'uomo*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2000; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001; P. CARLOTTI, *Le opere della fede. Spunti di etica cristiana*, LAS, Roma 2002, 45-72; P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

<sup>75</sup> ZUCCARO, *Bioetica e valori* 174.

cui infinità consente l'esercizio della responsabilità e l'ontologia della gratuità.<sup>76</sup> Ciò fa dire a E. Lévinas

«La soggettività, in quanto responsabile, è una soggettività che è di colpo comandata: in qualche modo l'eteronomia è qui più forte dell'autonomia, salvo che questa eteronomia non è una schiavitù, non è un asservimento (...) Invece, insistendo sulla relazione con altri, sulla responsabilità per gli altri, si afferma l'eccellenza propria della socialità: in linguaggio teologico, la prossimità di Dio, la società con Dio».<sup>77</sup>

Per le stesse ragioni, l'orizzonte ecologico dell'esercizio della responsabilità apre ad una differente forma di solidarietà nei riguardi dell'ambiente e del cosmo. Ricondurre il valore dell'ecologia alla sola gestione delle risorse quale prudente riserva per attutire i rischi di un collasso della natura, sortirebbe ancora l'esito di una etica della salvaguardia e della protezione antropo-centrata. L'evidente effetto *boomerang* dei processi di globalizzazione<sup>78</sup> scanditi sul teorema del mercato, non è così lontano da un'idea ristretta ed eticamente ego-centrata dell'uso dei beni sul modello dell'«etica del cow-boy».<sup>79</sup> Solo una inversione di tendenza può creare le condizioni di una responsabilizzazione dell'uomo costruttore di una ineludibile etica dell'ambiente.

### 5 *E' sufficiente la sola etica? Epilogo*

Appare evidente la qualità e la complessità delle domande che si addensano attorno alla questione etica. Talvolta esprimono il disagio di un girovagare da parte della contemporaneità alla ricerca di ipotesi risolutive circa i compiti a cui è chiamata l'esistenza umana; talaltra configurano una segnaletica della sproporzione che sperimenta ognuno di noi nell'essere all'altezza della vocazione umana, responsabile della promozione della dignità della vita. Molto spesso, però, esse indicano il bisogno di rintracciare prospettive che siano capaci di ridare speranza alla ricerca di significati che rendano bello e possibile il vivere, secondo i parametri del dono e della condivisione umanizzante. Va ricordato, però, che, senza sminuirne la conflittualità interpretativa, è impraticabile una

---

<sup>76</sup> Si vedano le riflessioni di R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Assisi 1996, 11-19; 184-190.

<sup>77</sup> E. LÉVINAS, «Filosofia, giustizia e amore», in *Aut Aut* 209-210 (1985) 10-11. Non è questa la sede per approfondire la provocazione filosofica lévinassiana circa il primato ontologico dell'etica. E', però, opinione condivisa da molti studiosi la centralità di tale proposta all'interno del panorama filosofico contemporaneo. Cf a mo' di esempio: G. MURA, «Senso e valore dell'etica di Lévinas», in M. MARTINI (a cura), *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, 175-194; L. ALICI, «La persona e il volto: l'orizzonte della responsabilità», in MARTINI (a cura), *La filosofia del dialogo*, 195-217; I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990, 596-611; G. FERRETTI, «Variazioni nel concetto di persona in Emmanuel Lévinas», in V. MELCHIORRE (a cura), *L'idea di persona*, 457-516.

<sup>78</sup> Cf. A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino 2000; H.J. BLOMMENSTEIN, «Etica nel nuovo mondo mirabile», in *Il Regno Documenti* 56 (2001) 457-464; F. SCHÜSSLER FIORENZA, «La sfida portata alla riflessione etica dal pluralismo e dalla globalizzazione», in *Concilium* 37 (2001) 98-119; C. GIACCARDI – M. MAGATTI (a cura), *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001; Z. BAUMAN, «Orientare o subire il cambiamento», in *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 5-26; C. DOTOLO, «Globalizzazione e Vangelo. Mutamenti antropologici e umanesimo cristiano», in *Ad Gentes* 6 (2002) 264-278.

<sup>79</sup> BARTOLOMEI, *Etica e natura*, 45 che osserva: «Essa si basa sulla norma che dovere morale di ogni uomo sia di utilizzare per profitti immediati e il più rapidamente possibile quante più risorse disponibili, su modello, appunto, delle ideologie della "frontiera", che vedevano nella conquista, colonizzazione e urbanizzazione dei territori di natura selvaggia da parte di ogni pioniere il segno distintivo dei progressi anche morali della civiltà americana» (45-46).

configurazione dell'etica che faccia a meno della prospettiva ontologica, di una eccedenza di senso che sradichi l'essere e l'agire dell'uomo dai territori di una immanenza curvata sui principi di insignificanza, molteplicità e esclusività<sup>80</sup>. E' impensabile, cioè, non percepire il dissidio tra l'io e l'etica, come annota P. Sequeri:

«L'io nasce dal conflitto col mondo e con la società ai quali appartiene, e intraprende la strada della sua emancipazione nella perenne incertezza fra la necessità dell'adattamento e la libertà della trasgressione»<sup>81</sup>

La lotta per il significato dell'esistenza esige una passione etica che non può accontentarsi del raggiunto equilibrio tra desiderio e responsabilità, tra realizzazione di sé e cura dell'altro, perché si tratta di un equilibrio fragile, come mostra la fenomenologia del nostro presente, reso ancor più precario dalla riconduzione al soggetto dei criteri per misurare e gestire i territori della trascendenza e dell'alterità. Sono tali istanze che presiedono agli interrogativi che pone C. M. Martini

«Ma l'etica da sola è sufficiente? Costituisce l'orizzonte unico del senso della vita e del vero? Pare impresa senza sbocco fondare l'etico solo su stesso, senza rinvio o collegamento ad un orizzonte globale e dunque al tema della verità. Ma qual è l'essenza del vero? Pilato pose a Gesù la domanda, ma non attese la risposta, perché aveva fretta e forse anche perché non era realmente interessato al problema. La questione dell'etica rinvia al problema della verità; forse si dà qui un segno delle serie difficoltà che investono il pensiero contemporaneo, proprio ad asserire che nulla può essere fondato e tutto può essere criticato».<sup>82</sup>

Non si tratta, però, di accampare pretese che, surrettiziamente, reintroducano motivazioni religiose come valore aggiunto all'etica laica, ma di offrire un servizio nella direzione di una morale del senso che possa aiutare e orientare quella rivoluzione assiologica ritenuta tanto più necessaria, quanto più urgente nei riguardi di etiche dell'esclusione e dei pregiudizi<sup>83</sup>. E' quanto suggerisce il confronto con il progetto cristologico, la cui etica<sup>84</sup> conduce sulla soglia di una possibilità che introduce un'apparente impossibilità: impattare l'esistenza nel nucleo della sua resistenza più insidiosa, che è il tenere la vita per sé, attraverso la logica del dono che espropria qualsiasi rivendicazione di proprietà, fino alla ricostruzione dell'uomo e della sua storia che genera un inedito ordine nei rapporti con il mondo e nelle relazioni interumane. Gesù

---

<sup>80</sup> Cf C. SCILIRONI, *Il volto del prossimo. Alla radice della fondazione etica*, EDB, Bologna 1991, 55-57.

<sup>81</sup> P. SEQUERI, «Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?», in *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 75.

<sup>82</sup> C. M. MARTINI, «Ma l'etica ha bisogno della verità», in C. M. MARTINI – U. ECO, *In cosa crede chi non crede?*, Atlantide Editoriale, Roma 1996, 142-143. Cf. anche R. FISICHELLA, «Annunciare Gesù Cristo in un momento di cambiamento epocale», in ID., *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, 132-146.

<sup>83</sup> Si vedano le indicazioni di M. VIDAL, «Trasformazioni recenti e prospettive di futuro nell'etica teologica», in R. GIBELLINI (a cura), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 207-212.

<sup>84</sup> Cf. le riflessioni di E. SCHILLEBEECKX, *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 63-105; R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento I Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, 33-195; M. BORDONI, «Cristologia e antropologia», in C. GRECO (a cura), *Cristologia e antropologia. In dialogo con Marcello Bordoni*, Ave, Roma 1994, 15-62; B. PETRÀ «Dall'esperienza etica di Gesù al Cristo norma della vita morale», G. BOF (a cura), *Gesù di Nazaret... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, G. BOF (a cura), *Gesù di Nazaret... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, 311-352; C. THEOBALD, «Dio è relazione». A proposito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità», in *Concilium* 37 (2001) 62-78; J. J. TAMAYO-ACOSTA, «I nuovi scenari della cristologia», in ID. (a cura) *10 parole chiave su Gesù di Nazaret dalle 'vite' di Gesù al Gesù della 'vita'*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 11-47.

Cristo<sup>85</sup> inaugura uno stile di vita che interrompe l'esercizio di una moralità del calcolo e di una ultimità dell'etica<sup>86</sup>, fino ad assumere tratti paradossalmente contrari all'*ethos* comune del buon senso, in quel movimento di *kenosi* che esprime, a partire dalla dinamica delle beatitudini lo «straordinario, l'eccezionale, ciò che non è naturale (...) Dove non c'è questo fattore singolare, straordinario, non c'è nulla di cristiano».<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Sulla decisività del paradigma cristologico in morale e sulla necessità di superarne il *deficit* cf. G. PIANA, «Cristologia e teologia morale: percorsi storici dagli inizi del '900 al Vaticano II», in BOF (a cura), *Gesù di Nazaret*, 297-310; L. LORENZETTI, «Deficit cristologico in teologia morale?», *Ibidem*, 425-431; W. GUGGENBERGER, «Herausfordernde eckpunkte Einer Disziplin», in W. GUGGENBERGER – G. LADNER (a cura), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, Lit Verlag, Münster – Hamburg – London 2002, 15-24.

<sup>86</sup> La suggestione in D. MIETH, «Teologia ed etica. Lo specifico cristiano», in J. P. WILLS - D. MIETH (a cura), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994, 298.

<sup>87</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1975, 131-132. In tal senso stimolanti le riflessioni di A. RIZZI, *Gesù e la salvezza tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001, 190-200; G. RUGGIERI, «Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica», in G. BOTTONI (a cura), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Il Mulino, Bologna 2002, 21-43; J.. B. METZ, «Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione», in GIBELLINI (a cura), *Prospettive teologiche*, 389-402.