Globethics Repository




Fondazione dell’ etica (Foundation of Ethics)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Bonito Oliva, Rossella |
| Publisher | EUT Edizioni Università di Trieste |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-13 01:30:31 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/187500 |

*Etica & Politica / Ethics & Politics*, XI, 2009, 2, pp. 209–225

# *Fondazione dell'etica: un ossimoro? Per un'etica dell'opacità*

Rossella Bonito Oliva
Università di Napoli "L'Orientale"
Dipartimento di Filosofia e Politica
bonitoliva@inwind.it

**Abstract**

This essay questions itself on the possibility of a foundation of ethic beginning from the work of two authors -Aristotle and Hegel-, who prefer to investigate the tie between ethic and athropology, rather than focusing on the metaphisical aspect of the subject. While acknowledging the status of ethics as linked, and indipendent at the same time, to politics and moral, Aristotle and Hegel considering the specificity of actions moved by a particular purpose, place on the foreground the "second nature", the habits and customs as the first line of ethics. As the etymology of ethos – from *oikos*, 'house' – suggests, the study of ethics cannot ignore the inborn tendency of mankind to feel at home. In this context, more than on a foundation in a metaphysical sense, the focus is set on the ground where the structures of anthropogenesis are rooted: a never ending process, always moving and at risk in relation to the prevailing of stasis or mobility, of fear or creativity, in a game where the "human" itself is in danger. The possibility of "being otherwise" of freedom is preserved by the vitality of this cure of ethics as a cure of the human itself.

## 1. *Interrogativi etici*

Vorrei avviare una riflessione circa la possibilità di fondazione dell'etica, assumendo questo termine anche nella sua distinzione dal termine 'morale', intendendolo come qualificante la condizione umana nella sua dimensione specificamente comunitaria e intersoggettiva, sospendendo in prima battuta la questione dei doveri e degli obblighi della coscienza morale. Il *focus* di questo mio itinerario è il legame tra antropologia ed etica, che assume rilevanza in un clima culturale definito più dai "post" che da un'autentica e originale articolazione dell'universo comune, in cui la crisi dei valori non riduce la resistenza del concetto di autonomia, ereditato dalla tradizione moderna e addirittura radicalizzato dall'inaccessibilità di un fondamento inteso come principio e causa ultima. Nell'epoca post-metafisica il famoso dilemma di Eutifrone circa il fondamento divino e/o oggettivo dei valori non tocca il nucleo della questione etica, il quale chiama piuttosto in causa la spontaneità e l'autonomia, appunto, dell'individuo. Lo stesso *autos* rinvia a un territorio ambiguo, sfuggente, spogliato ormai della consistenza di un'identità sovrana quale il moderno si era sforzato di immaginare e, legittimare come condizione di tutti e di ciascuno. In questo senso, l'autonomia, assunta come tensione fondamentale dell'esistenza

umana, nella relazione al mondo e con altri, si definisce in primo luogo in senso negativo – secondo l'originaria accezione kantiana – rispetto a tutto quanto viene assunto come eteronomo – dalla sensibilità, ai desideri, a qualsiasi legge o principio che si ponga o sia posto fuori dall'autodeterminazione dell'umano, pur permanendo come possibilità universale. È proprio Kant, del resto, a sottolineare la problematicità di un intreccio tra ontologia ed etica, consapevole, tuttavia, che il riconoscimento della completa autonomia dell'una dall'altra avrebbe rischiato di indebolire l'idea del bene e con essa la tensione della libertà[1]. Sembrerebbe perciò che il grande principio della libertà soggettiva sia in qualche modo l'ostacolo fondamentale ad una fondazione in senso proprio dell'etica, il quale, conservando la tensione al bene, perderebbe una giustificazione universale proprio per l'assunzione del diritto delle specificità individuali[2]. Per giunta, là dove la crisi della soggettività pone un autentico problema alla filosofia[3], l'ipotesi stessa di un'identità continua e stabile è resa problematica: se legge o logica dell'*autos* si vuole e si può dare, si è rinviati a qualcosa di sfuggente e magmatico; più a un fascio di vettori diversificati e di correnti che propriamente un centro. In questo senso, al di là della questione della fondazione in senso teoretico, la stessa realtà della libertà nell'autocoscienza, in quanto fondamento delle rappresentazioni, apre ulteriori interrogativi[4]. L'impossibilità di una fondazione di conseguenza metterebbe a rischio l'etica stessa: paradossalmente, rafforzando la valenza negativa della libertà, sarebbe posto in secondo piano il valore delle oggettivazioni nel contesto pubblico.

Proviamo perciò a sperimentare un altro significato di legittimazione. Ancora Kant, avviando l'analisi critica di tutto quanto il Moderno ha prodotto, fa emergere un significato di fondazione che chiama in causa una questione di diritto più che di fondamento, nel senso peculiare di legittimazione e di validità. Il 'puoi perché devi' riguarda precisamente il poter fare, nel quale è messa in gioco la conoscenza da un lato e la libertà dall'altro, come primo banco di prova di una libertà efficace, là dove dirimente diventa il rapporto con la realtà, sia pure in due sensi diversi: nella conoscenza, con la realtà esterna, nell'agire morale, con la realtà umana[5]. In quest'ultimo significato la legitti-

---

[1] D. Hernich, *Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione,* in *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica,* a cura di G. Tognini, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 69-94.

[2] Cfr. quanto Lacan sostiene a proposito del cammino dell'etica da Aristotele a Freud, in cui viene alla luce lo scacco del tentativo filosofico dell"affrancamento naturalistico del desiderio", in Id. *Il seminario, Libro VII, Letica della psicanalisi* 1959-1960, tr. it. Eianudi Torino 1994.

[3] Cfr. S. Freud, *Una difficoltà per la psicanalisi,* in *Opere*, vol. VIIIa cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri Torino 1984.

[4] Cfr. D. Henrich, *op. cit.*, pp. 88-89.

[5] I. Kant, *Critica della ragion pura. Prefazione alla II edizione,*Tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi Edizioni Milano 1976, pp.17-43.

mazione si preoccupa delle condizioni di un paradosso tutto umano: il tendere a un principio stabile e sperimentare che l'unica certezza è un non-fondamento, un vuoto, un abisso. Proprio il bisogno metafisico rinvia al mondo ideale, scaturigine della libertà come poter essere altrimenti: possibilità che apre all'infinita articolazione della vita umana, di cui si possono indagare le condizioni, ma mai una loro interna necessità in senso assoluto e incondizionato. Ciò, secondo Kant, permette di definire i limiti di un territorio in cui il poter fare è legittimato, quindi regolato, dal dover fare e da una legge morale. L'istanza del bene, radicata nell'aspirazione umana alla felicità, non scardina l'ordine indipendente del mondo, pur spingendo la "facoltá del desiderare" verso approdi più sicuri.

Schelling lega la questione del fondamento alla tensione della vita nell'umano e nel divino[6], assumendo in pieno l'impossibilità dell'approdo del desiderio ineludibile di fondamento, immanente alla vita umana nel suo originario trascendere: un abisso lo definirà Heidegger[7]. In definitiva la stessa libertà mette in gioco la contingenza dell'umano[8], là dove l'assolutezza dei principi e la forza della legge si mostrano solo negli effetti e nella realtà effettiva (*wirkliche*), in quello scarto in cui si producono eventi, appunto, nell'ambito del mondo storico, che traduce e tradisce l'istanza del bene. E in effetti, se manteniamo la distinzione della sfera etica dalla sfera morale e politica, le quali abbracciano rispettivamente l'ambito delle norme personali e comuni, siamo rinviati a tutto quanto si produce nell'universo umano, anche indipendentemente dalle intenzioni e dalle virtù dei singoli. All'inquietudine della mancanza di una necessità si connette la peculiarità dell'articolazione orizzontale di questo terreno, in cui si disegna lo spettro delle possibilità e delle capacità, singolari e plurali insieme, della natura umana. Etica fondata o fondazione etica, perciò, possono dar luogo a nostro parere a un ossimoro in cui l'ambiguità semantica produce un cortocircuito che apre percorsi di riflessione.

In questo contesto Aristotele e Hegel – riprendendo la difficoltà sperimentata da Platone come da Kant rispetto alla conciliazione tra ontologia ed etica, senza mettere da parte l'esigenza della fondazione – sono senza dubbio due voci significative. Li accomuna il riconoscimento del doppio e complementare registro di potenzialità (*energheia*) e attualità (*entelecheia*), in cui si determina e si decide la condizione umana, che resiste ad ogni tentativo di fondazione. Ereditando, l'uno da Platone, l'altro da Kant, la problematicità di un legame tra ontologia ed etica, per percorsi diversi, cercano le ragioni dell'etica nel tes-

---

[6] Cfr. F.W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sullessenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà,* a cura di L. Pareyson , Mursia Milano 1987, pp. 79-140.

[7] Cfr. M. Heidegger, *L'essenza del fondamento,* tr. it. in *Segnavia,*a cura di F. Volpi, Adelphi 1987.

[8] Cfr. B. Mabille, *Hegel. L'epreuve de la contingence,* Aubier Paris 1999.

suto antropologico[9]. In questi due percorsi la via della mediazione tra istanza etica e soggettivazione indica la possibilità di una fondazione non in senso teoretico, né in senso genetico-descrittivo, in cui le opposizioni e le polarità si risolvono dialetticamente nella struttura dinamica e plastica dell'umano, a partire dalla autorappresentazione dell'uomo in epoche diverse.

## 2. *Lo sfondo della questione*

Benveniste fa risalire *ètes* ed *ethos* alla radice *swe* in cui si origina la dualità del sé riflessivo che esprime una distinzione, ma anche l'appartenenza specifica a un gruppo[10]. Aristotele richiama la peculiarità delle virtù etiche assonanti con *oikos*, casa, spazio della condivisione nel confine della vita della *polis*. Vi è un rinvio preciso al perfetto greco *eiotha*, 'essere abituato', in cui 'abitudine' definisce un carattere distintivo comune in una forma in qualche modo individualizzata. Etica perciò, anche secondo Aristotele, designa un'abitudine, quasi una seconda natura dell'uomo, segnando, da un lato, la peculiarità di una natura e, dall'altro, la capacità o possibilità in senso inaugurale di un artificio, carico del peso inquietante e dell'apertura del poter essere altrimenti, non arbitrario, piuttosto dipendente dalla scelta individuale, sia pure collocato nell'orizzonte di una vita comune. Per Aristotele tutto questo si gioca sulla possibilità per l'uomo di portare a compimento quanto è potenzialmente disponibile nella sua peculiarità di vivente dotato di anima intellettiva – oltre che vegetativa e sensitiva – nel giusto equilibrio tra il poco e il troppo nella cornice dell'essere in comune [11]. La misura dà forma a difetto ed eccesso definendo un confine tra natura e cultura, tra disposizione (*exis*) e formazione (*ethos)* in cui si profilano le figure dell'umano. L'educazione e la lode che onora la virtù orientano l'individuo alla giusta misura, che incontra nello spazio pubblico un fattore di sostegno e di potenziamento.

---

[9] Il riferimento alla costituzione del carattere etico a partire dalla determinazione dell'anima introduce la *Grande Etica* di Aristotele, così come Hegel, che riconosce in questo ambito ad Aristotele grandi meriti, rinvia alla filosofia dello spirito soggettivo all'inizio dei *Lineamenti di Filosofia del diritto*. (Per quanto riguarda l'attribuzione ad Aristotele dei *Magna Moralia* mi riferisco a quanto sostenuto da I. Düring, *Aristotele*, tr. it. Milano Mursia 1976, pp. 494-95).

[10] E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni europee*, vol. I, tr. it a cura di M. Liborio, Einaudi Torino 2001pp. 255-256.

[11] *De Anima*, III 11 434 a 5-10: " […] decidere di fare questo o quello è ormai compito del ragionamento ed è necessario che misurino sempre con un'unica unità di misura, giacchè perseguono un bene più grande e di conseguenza possono costruire di più immagini una sola", più avanti ( III 10, 433 b 5-10)aveva detto che : " l'intelletto comanda di resistere in vista del futuro, mentre il desiderio è mosso dall'immediato".

Partecipando insieme per la sua immediatezza della natura e per il suo essere prodotto della cultura, l'etica come seconda natura le mette in comunicazione e ne mantiene l'intervallo: più che natura e meno che cultura, là dove si mantenga della natura l'elemento di datità e della cultura l'elemento produttivo e formativo. Difficile in questo orizzonte – come spiega la stessa trattazione autonoma scelta da Aristotele per questa regione – tentare una fondazione nel senso metafisico[12]. Se, infatti, l'azione è dirimente di ogni individuazione, il venir meno del tessuto sotterraneo ed emotivo di ciò che è comune, come l'azzeramento della dialettica tra ragione e passione, produrrebbero l'annullamento dell'orizzonte nel quale soltanto è assicurata la sopravvivenza della vita della mente come esercizio della libertà umana nel pensiero[13].

Già Aristotele, perciò, sottolinea l'eccentricità della vita umana, posta nella forbice tra il senza misura del desiderio[14] e la misura della ragione in grado non solo di dar forma, come si è detto, ma anche di aprirsi al futuro, attraverso la resistenza alla spinta pulsionale, che si oggettiva nel deliberare, producendo l'attualità di un possibile che ha la sua materia nel desiderio e la sua forma nella virtù[15]. Su questa base il poter essere altrimenti, inteso come capacità di porsi dei fini, attinge dalla stessa base psichica, il cui governo produce l'armonia tra parti attraverso la resistenza dell'intelletto alla spinta disordinata delle pulsioni, promuovendo le virtù etiche che non annullano il movimento, ma consentono l'equilibrio necessario al deliberare e al passare all'atto. Non si tratta, perciò, di una sottomissione assoluta, ma di una sorta di sospensione che produce dislocamento e riassestamento, investendo il movente come il fine nel bilanciamento delle tensioni.

È sul desiderio perciò che poggia l'etica, o meglio sulla vita umana come più-che-vita, in cui il 'più' non si risolve immediatamente nell'elemento produttivo; necessita di una forma, proprio perché non semplicemente informe, ma perché bisognoso di forma e perché coinvolto nel processo di individuazione che mette in atto una natura seconda, in quanto dà forma e governa, trovando nella virtù il luogo di investimento di un'energia altrimenti cieca: condizionati da contingenza e fluidità e tesi alla stabilizzazione, desiderio e intelligenza, si intrecciano in una sorta di familiarizzazione preterintenzionale e transindividuale. Da questo punto di vista la ragione come *logos* non subordi-

---

[12] Aristotele fa dell'etica (come scienza delle virtù) una parte della politica (come scienza della *polis*) conservando la relazione tra parti e tutto, là dove il tutto precede la parte, ma la politica stessa è affidata a ciò che gli uomini propriamente riescono e possono costruire relativamente alla qualità dei cittadini che compongono la *polis*, cfr. *Politica*, Libro II.

[13] Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Il Mulino Bologna 1987, in particolare la II parte sul Volere, pp. 315 e ss.

[14] Politica II 7 1267b 1-10.

[15] Aristotele, *Grande etica* I 5 1185 b 5-10 "[…] (nella parte) irrazionale invece risiedono quelle che si chiamano le virtù […] la parte irrazionale è lodevole […] in quanto è capace di sottomettersi e si sottomette alla parte razionale".

na, ma crea il legame tra anima vegetativa, sensitiva e intellettiva in un vivente eccentrico.

Tra la radice psichica della possibilità e il prodursi originale di qualcosa non si dà un passaggio necessario, ma un intervallo tra natura e ideale, tra animalità e divinità, lì dove si colloca l'umano, che trova forma e capacità - senza le quali ricadrebbe nell'animalità o ascenderebbe al divino - solo sullo stabile terreno della comunità[16].

In questo senso, se l'ambito etico non può che chiamare in causa la capacità solo umana di porsi dei fini, non può nemmeno prescindere dai desideri e dalle disposizioni, in cui si radica la virtù. Da questo sfondo si dischiude l'esperienza della peculiarità di ogni individualità che fin dalla sua interiorità avverte la memoria di un comune universo simbolico da cui attingere un rassicurante senso di appartenenza. Là dove la decisione attualizza il poter essere nella posizione dei fini e nella scelta strategica dei mezzi nell'ambito della comunità, le virtù etiche attingono ad un patrimonio comune in qualche modo interiorizzato, in cui l'individuo è già intessuto di comportamenti e modi di pensare propri del costume, i quali entrano nelle fibre di ogni esistenza come patrimonio ed eredità condivisi. L'essere in comune o meglio l'essere familiare è dato perciò già nella disposizione che connota il poter essere altrimenti secondo una sfumatura che si specifica in modi ogni volta diversi. Non è solo una gerarchia con un vertice più elevato, non è un darsi insieme di elementi diversi, ma è una nuova configurazione delle parti all'interno di una totalità virtuosa che fa da sfondo a ogni decisione, orientando la tensione senza oggetto determinato e senza orientamento della parte emotiva. È una sorta di universalità minore che confina, identificandolo, lo spazio dell'umano come un genere non semplicemente naturale[17]. Le virtù etiche non definiscono perciò solo abitudini determinate, ma l'*habitus* dell'espressione di un comune ridisegnato da ogni atto di individuazione. È l'abito che veste e rappresenta l'individuo libero, in quanto padrone per natura e capace di far buon uso della sua libertà, nella misura in cui aderisce all'educazione e viene riconosciuto dalla comunità di uguali in cui è messo fuori gioco il meccanismo dell'animalità come l'eccesso del divino.

È chiaro che le virtù etiche sono a monte di ogni atto deliberativo e ne costituiscono il presupposto e l'orizzonte. Senza questo solido e profondo retroterra, che rivive e si traduce in ogni individuazione, la tensione al bene, come realizzazione compiuta delle possibilità umane[18], non prenderebbe corpo come

---

[16] *Politica* I, 2, 1253 b 25.

[17] E' chiaro che per Aristotele l'ambito etico non crea da nuovo rispetto alla natura, è piuttosto uno spazio in cui si dischiude l'alternativa tra due possibilità entrambe date all'uomo per natura.

[18] Aristotele, *Etica Nicomachea,* X, 7, 1177b-1178a "Infatti in ciò che riguarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto. […] la vita conforme (all'intelletto) sarà divina in con-

aspirazione, presentandosi solo come perturbante sensazione di incompletezza, perché priva di fondamento e peso specifico. Questa connessione passiva – una forma di abitudine appunto, un consolidarsi irriflesso, più che l'attivo prendersi in carico la decisione nell'assunzione di responsabilità – incide comunque e dirime la possibilità dell'altrimenti. In tale contesto, il riconoscimento dell'autonomia dell'etica, infatti, non segna propriamente una cesura, quanto piuttosto il perimetro di un terreno in cui l'esperienza e la conoscenza del mondo si coagulano intorno alla consapevolezza di un'ulteriorità e di una libertà rispetto ad ogni oggettività, conservando le condizioni dell'universo umano.

L'individuazione come passaggio all'atto, decisione ed oggettivazione, è non solo dunque esteriorizzazione, ma anche slittamento e configurazione di un'originale totalità al di qua di ogni oggettivazione, che perciò non attinge solo dalla sfera della consapevolezza, così come non è l'effetto di una causa univoca. Ipotizzando un'ardua connessione tra Aristotele e Freud si potrebbe dire che la seconda natura offre un primo ancoraggio a una natura patologicamente instabile[19]. 'Etica' non definisce altro che questa tensione alla stabilizzazione nella cornice di un universo comune, che ha la sua radice nella precarietà e ambiguità di questo fondo, mosso da desideri, disposizioni, legami, meccanismi, che prende corpo nell'individuazione, a sua volta esposta al rischio della articolazione plurale del mondo umano. In questo orizzonte, l'etica costituisce il presupposto e il retroterra della dimensione politica e la politica la sponda ultima in cui il 'senza misura' del desiderio trova la sua forma[20]. In altri termini, se la misura nella virtù gioca tra il troppo e il troppo poco – come il coraggio tra paura e temerarietà – solo la sfera del comune – cioè il politico – rende in qualche modo onore e offre la scena del consolidamento e del riconoscimento senza i quali la virtù rimarrebbe uno sterile esercizio psicologico. Se per Aristotele la condizione di libero apre alla virtù, e perciò dà accesso al bene, solo lo spazio comune stabilizza la specificità dell'uomo tra animale e divino, consentendo l'*eudaimonia*[21]. Non a caso le virtù etiche sostengono il com-

---

fronto alla vita umana. […] quello che a ciascuno è proprio per natura è la cosa per lui migliore e più piacevole".

[19] Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io,* tr. it. in Id. *Il disagio della civiltà e altri saggi,* Bollati Boringhieri Torino 1971, p. 127: Ogni singolo è quindi partecipe di molte anime collettive, di quella della sua razza, di quella del suo ceto."

[20] Anche in Kant il limite sperimentato nell'altro della comunità costituisce l'argine alla disarmonia egoistica del desiderio, cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua (Progetto filosofico)* in *Scritti di filosofia politica,* ed. it a cura di D. Faucci, La Nuova Italia Firenze 1990, in part. pp. 153 e ss.

[21] E' anche vero d'altra parte che nella *polis* la scena politica, pur appartenendo a tutti, include solo i liberi, a cui è data la possibilità del riconoscimento, mantenendosi uno iato tra dimensione privata e dimensione pubblica: quanto la Arendt ritiene salvaguardia della ric-

pimento dell'individuo rendendolo lodevole per gli altri[22]. Il carattere stabilizza la disposizione nell'abitudine, favorita dall'educazione e da un buon legislatore[23]. L'abitudine sostituisce il legame alla tensione tra il razionale e l'irrazionale nel cortocircuito tra la forza dell'emotività e il ponderare dell'intelligenza. Nel necessario passo moderno oltre Aristotele, l'automatismo compensa la distonia governando la sfera emotiva attraverso la ripetizione irriflessa in cui solo la risoluzione all'azione apre al futuro, rompendo il tranquillo scorrere del tempo[24]. In definitiva, lo spazio etico rimane uno spazio di confine, non attingibile, né oggettivabile, se non muovendosi tra le pieghe dei processi e delle relazioni tra individuo e comunità. Tale spazio traccia i legami più che la continuità e la coesione: tra inconscio e coscienza, tra automatismo e decisione, tra stabilità e rottura, conservando le condizioni del futuro dell'umanità.

## 3. *Il logos dell'etico*

Là dove non è dato andare al di là di una descrizione delle concrete articolazioni della sfera politica, mancando la possibilità di una legge o di una regola assoluta per l'altrimenti della natura umana, già Aristotele individua la difficoltà di una teoria destinata a occuparsi di fatti per la non rintracciabilità di cause univoche[25]. È sull'effetto, mancando una possibile dimostrazione scientifica sia dal punto di vista dell'ontologia, che dal punto di vista della psicologia, che può concentrarsi, infatti, la riflessione etica: una felice combinazione tra il processo di soggettivazione e il contesto politico e/o comunitario nel quale le virtù trovano riconoscimento nei singoli e conferma nelle leggi che assicurano la giustizia, in quanto misura della vita umana[26]. Vi è perciò una sorta di circolarità tra sfera dei costumi e delle tradizioni e ambito giuridico a monte dell'universo etico: la legge non può fare violenza all'ordine consolidato nei co-

---

chezza della condizione umana cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana,* tr. it. Bompiani Milano 2000.

[22] Aristotele *Etica nicomachea,* Libro X.

[23] *Ibidem*, II, 1, 1103b.

[24] La dialettica tra abitudini e creatività, o meglio tra inconscio collettivo e azione creatrice viene acutamente analizzata da H. Bergson, cfr. Id., *Le due fonti della morale e della religione,* tr. it. a cura di A. Pessina, Laterza Bari-Roma 1995, pp. 3- 72, in part. pp. 17-18 : "Il tutto dell'obbligazione [...] è un istinto virtuale, come quello che sta dietro l'abitudine di parlare. La morale di una società umana è in effetti paragonabile al suo linguaggio".

[25] Cfr. Aristotele, *Politica* VII in cui l'autore sottolinea come l'ideale della costituzione migliore debba essere commisurato al "modo di vita più desiderabile" per cui ciò che Platone chiama *sophìa* viene qui chiamato *phrònēsis*.

[26] Benveniste, *op. cit.*, vol. II, pp.382-83.

stumi della *polis*, in quanto questi sono il fondamento della condivisione della legge nei cittadini. D'altra parte, l'interiorizzazione soggettiva della legge non toglie l'inquietudine peculiare ad ogni decisione umana. Il senza misura non trova il suo *modus* in una sorta di tecnica, né tanto meno in una regola universale, fluttua nelle pagine della storia personale e nella storia degli uomini, affidato alle forme in cui i soggetti cercano stabilizzazioni e legami come terreno di deliberazioni e scelte creative. La storia in tal modo, affidata all'opera di tutti e di ciascuno, conservata nella memoria transindividuale e collettiva, costituisce la sponda per ritrovare la via del legame nelle contraddizioni e cesure che segnano l'esistenza umana[27].

In questo senso, il sostegno antropologico può dare ragione dei fatti, ma in nessun modo delle cause. Siamo perciò nuovamente rinviati alle condizioni che mostrano la plurivocitá dei comportamenti umani in ambito etico. La libertà soggettiva, come ha bene messo in luce proprio il dibattito avviato con l'avvento del Cristianesimo, non fa che complicare la questione.

Sulla base della consapevolezza della svolta introdotta dall'assunzione della libertà soggettiva e della struttura storica del processo di soggettivazione, Hegel riprende la lezione aristotelica, individuando nella seconda natura l'elemento di continuità nella determinazione dell'umano, in quanto non più natura e non ancora spirito. Se vi è un'analogia nei due percorsi, nella riflessione hegeliana la questione della libertà assume una rilevanza specifica, nella misura in cui non è vincolata alla nascita, ma prende corpo come qualità dirimente dell'umano all'interno del processo di soggettivazione[28]. La cesura si prepara, secondo Hegel, nel cuore stesso dell'Antico per la rottura della "bella eticità", rappresentata nel dramma di Antigone: il tramonto degli eroi tragici apre la strada al complesso universo della cultura come *Bildung*, quindi formazione dell'individuo all'interno di una comunità storicamente costruita.

La seconda natura compensa la rottura della bella eticità prodotta dal dissidio tra legge del giorno e legge della notte mantenendo aperto il confine tra inconscio e coscienza, tra vita e forma, tra memoria e presente: non conserva la felice armonia tra individuo e comunità, ma rimane un che di immediato che mantiene saldo il vincolo comune, essa stessa *agrapta*, come la legge invocata da Antigone, segna il limite da cui procede ogni individuazione. Se la rottura della bella eticità porta allo scoperto la difficoltà della conciliazione tra ontologia ed etica, dischiudendo l'universo della pluralità umana, la seconda natura come incarnazione della libertà umana costituisce il sedimentarsi del

[27] La storia si sostituisce sempre più alla natura nell'orizzonte dell'esperienza umana come l'incontrollabile, l'inquietante, come sottolinea H. Blumenberg in *Naufragio con spettatore, Paradigma di una metafora dell'esistenza,* tr. it. Il Mulino 1985, in part. pp. 75 e ss.

[28] Cfr. R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel,* Mimesi Milano 2008.

necessario legame tra individuazione e dialettica del comune attraverso le stratificazioni e le articolazioni della cultura.

La soggettivazione costituisce il processo di determinazione dell'umano, a partire dal livello psicosomatico, con l'abilità, come l'automatismo attraverso cui il corpo umano affina le sue capacità di sopravvivenza in senso biologico, per articolarsi nella seconda natura come sfondo da cui prende corpo l'universale concreto di un genere spirituale. La seconda natura è in qualche modo una compensazione, una giustizia più elementare – là dove la si connetta a *medicus*, *ius*[29] – che segna il passaggio dalla difettività alla configurazione di un genere capace di prendersi cura della propria patologia nell'articolazione delle figure scandite dalla comunità/continuità di un universo simbolico di tutti e ciascuno. Hegel conferisce all'esercizio della misura tra il troppo e il poco il significato della cura, scaturigine dell'equilibrio di un che di eccedente o nel senso del non regolare o nel senso della potenza indeterminata. In questo orizzonte, la seconda natura, pur derivando da una sorta di inconscio collettivo, ha il suo terreno nella determinazione di un vivente spirituale: è il presupposto soggettivo dell'oggettivazione della realtà spirituale, comune in senso partitivo.

La *Gewhonheit* è il retroterra della cultura, quasi il filtro che rende presente un codice comune, che favorisce la capacità di operare, senza impedirne o trattenerne l'originalità[30]. Essa stessa è la condizione concreta per l'esercizio della libertà soggettiva all'interno di un mondo comune: la forma umana della *zoé*, in cui alla regolarità del biologico si accompagna la mediazione tra parti e tutto come specifico dell'universo spirituale. La seconda natura veste l'uomo preservandone la possibilità di essere altrimenti, là dove l'individuo sperimenta l'inadeguatezza dell'*autos* rispetto alla ricchezza della realtà spirituale. Qui Hegel, però, coniuga la lezione di Aristotele con la rappresentazione dell'uomo prodotta dal Moderno. La dialettica tra disposizione (*exis*) e abitudine (*ethos*), infatti, non determina soltanto l'equilibrio, ma produce qualcosa di assolutamente non dato per natura, un'attualità di una potenza non presente nella natura. In quanto possibilità di essere ogni cosa lo spirito è attuosità, più che attualità, per cui l'abitudine stessa come seconda natura partecipa di questa tensione in-finita: l'uomo è un animale malato. Non malato in senso morale, ma morale proprio in quanto malato, se morale si connette a *mos*, costume, *habitus* o per altri a *mâ*, misura, di quanto è indeterminato, cioè senza misura. In altri termini, la seconda natura configura l'umano per la sua capacità di creare artifici in grado di renderlo sovrano nell'infinita plasticità e ricchezza del mondo spirituale. Essa stessa partecipa del movimento di questa realtà in continuo e

[29] Si veda *'med'- e la nozione di misura, in E.* Benveniste, op. cit., vol.II, pp. 376- 383.

[30] Si veda G.W.F.Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. a cura di B. Croce, Laterza Bari 1967, §§ 410-412. Attraverso il meccanismo dell'abitudine per esempio nella scrittura l'uomo si libera in vista di attività più alte nell'arte o nei saperi.

non regolare divenire: un tessuto tra inconscio e coscienza che raccoglie il comune cammino dell'umanità, un che di transindividuale attivato dai processi di individuazione che ne misurano la coerenza con gli interessi concreti e gli ideali dell'esistenza umana nella sua dimensione individuale e collettiva.

## 4. *L'istanza etica*

Un cuneo comune sottende ogni intima e opaca soggettività, un retroterra che apre alla dimensione comune, ma resiste a ogni possibile fondazione dell'etica. In questa "infinità assolutamente inquieta" ogni cosa viene riposizionata, passando dalla superficie allo sfondo o dallo sfondo alla superficie, in una totalità sempre aperta. Si produce perciò un movimento simbolicamente carico che fa da sfondo e da terreno all'individuazione, assicurando un punto di ritorno stabile, ma non privo dell'articolazione del mondo partecipato. Non viene lesa in tal modo né la valenza individuale, né tanto meno la forza del comune, il collante tra i due momenti è dato dalla facilità dello scorrimento dell'emotività che scioglie l'automatismo della ripetizione nella costituzione di un'identità dinamica.

In questo orizzonte, la familiarità e lo spazio domestico impegnano il soggettivo: una zona d'ombra in cui si raccolgono, affastellandosi, piccole e grandi cose, elementi emergenti e momenti sotterranei, silenziosi e significativi che definiscono in senso transindividuale l'apertura individuale al mondo. Non soltanto proprio e nemmeno assolutamente pubblico, questo spazio coltiva e dà forma, nella sua incompiutezza e nella sfumatura della transizione, al passaggio all'individuazione. Lo si potrebbe definire spazio dell'antropogenesi, sottolineando la naturalità non più naturale dell'uomo, carico della memoria di strategie ed *escamotage* risolutivi in cui il comune, partecipandosi e tramandandosi, acquisisce sempre nuove forme.

Nella regione dei sentimenti, del sentirsi oltre il semplice esser dati a se stessi, allo *choc* della contingenza fa da sfondo un universo simbolico che aiuta a orientarsi, come la conformazione verticalizzata della nostra struttura ossea aiuta a compiere quel movimento sempre nuovo del mettersi in piedi per camminare. Né la capacità d'orientamento, né la capacità di camminare sono sganciati dall'uso degli organi del movimento e dalla coscienza del proprio corpo. Allo stesso modo, quel "fondo oscuro" rimane inerte fin quando non è attivato nei comportamenti all'interno di uno spazio comune, che li orienta in senso o in un altro; in quel fondo è dato tanto il bene quanto il male e solo il deliberarsi nell'assunzione del processo di individuazione mette allo scoperto questa sorta di memoria di genere funzionale alla conservazione di attitudini

in tale intervallo tra azione e reazione[31]. Non si tratta di un passaggio univoco dall'indeterminazione alla libertà, dall'essere dato al porsi come identità autonoma, ma piuttosto di una pratica ininterrotta in cui convergono *praxis* e *poiesis*, formazione di sé e traduzione del mondo. Si dà sempre la possibilità di una patologia, nella lacerazione come nell'appiattimento della distanza funzionale al darsi di un tutto psicosomatico che si muove nel mondo con altri, nella misura in cui questa distanza caratterizza l'umano. L'*habitus* rappresenta e condensa la reazione funzionale alla conservazione di un universo umano scritta nel corpo di ciascuno, tanto che la stessa percezione dell'identità personale si costruisce nel meccanismo di determinati comportamenti. La postura, l'espressione del viso, l'uso dei suoni e delle parole contribuiscono a configurare una totalità inscindibile che rinvia dal visibile all'invisibile, alla genesi e al significato della relazione in cui si costruisce ogni identità: questo essere nel mondo con altri al di qua e prima dell'esperienza del rapporto con l'altro[32].

Da questo punto di vista, la seconda natura rappresenta il terreno comune dell'umano, ma non è immediatamente e compiutamente lo spazio etico. Là dove si parla di uomini[33], nel divenire spirituale rimangono sempre sullo sfondo tutte le contraddizioni che appartengono alla libertà del processo di individuazione. In questa prospettiva, più che Aristotele, in Hegel gioca Spinoza e il giusto equilibrio viene pensato come compensazione tra forze passive e forze attive nell'uomo: attivo si dice di quanto non viene trascinato ma agisce governando tra le varie spinte. La base comune è il terreno, ma condizioni di distonia e di patologia rispetto al movimento vitale e relazionale possono sempre sbilanciare la capacità dell'uomo di trovare la misura come giustizia nel suo essere relazionale[34].

Stabilità e movimento, infatti, sono due condizioni complementari nell'esercizio della libertà soggettiva, in cui il lato comune permane come sfondo nella misura in cui implementa il potere dell'individuo di farsi opera di

---

[31] L'intervallo tra azione e reazione, determinato dal carico filogenetico della memoria, ha una lunga tradizione nel nostro pensiero fino al concetto di abreazione messo a fuoco da Freud, cfr. J. Starobinski, *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia,* tr. it. di C. Colangelo, Torino Einaudi 2001.

[32] La percezione di sé nel mondo per l'uomo all'interno del rapporto interpersonale si dà sempre come totalità in movimento, quanto viene confermato anche nei processi patologici in cui non è una facoltà, per esempio di parlare nell'afasia a subire uno spostamento, ma si produce per così dire una nuova modalità di relazione che interessa a catena tutto il movimento del corpo e la percezione di sé dell'uomo. Su questo punto interessanti riflessioni si trovano in E. Cassirer, *La patologia della coscienza simbolica,* in *Filosofia delle forme simboliche, 3,1* tr. it. E. Arnaud, La Nuova Italia Firenze 1989, pp. 273 e ss. e M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione,* tr. it. A. Bonomi, Bompiani Milano 2005 pp. 244 e ss.

[33] G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* tr. it. di G. Marini, Laterza Roma-Bari 1999, § 190 Z.

[34] Cfr. V. Morfino, *Substantia sive Organismus*, Guerini e Associati Milano 1997.

se stesso, e si irrigidisce invece là dove trattiene il movimento di individuazione trasformandosi in una nicchia di protezione rispetto a ogni decisione e deliberazione. In altri termini, la seconda natura conserva le ragioni della comunità umana come l'etica le traduce in un universo partecipato in quanto realtà spirituale. La polarizzazione dell'uno come dell'altro elemento disattiva il rinvio tra parti e tutto specifico del genere spirituale. Il dissolvimento della seconda natura nel meccanismo, come la stabile configurazione di una circolarità chiusa nella comunità, producono totalità statiche, in cui ne va della libertà allo stesso modo che della articolazione della vita degli uomini. Là dove l'etica trova nella condizione umana il proprio terreno, la condizione umana trova nell'etica il proprio profilo: dall'una all'altra passa e si trasmette la tensione e la misura dell'umano. In questo orizzonte, il processo di soggettivazione mantiene il legame tra la forma contratta del genere spirituale nella "seconda natura" e la sua articolazione distesa nella partecipazione all'universo comune, consegnando alla vissuta esperienza della relazione il futuro della dimensione etica.

## 5. *La misura della contingenza*

Si tratta di una sorta di memoria inconscia che orienta l'uomo consegnandogli un patrimonio capace di indicargli la strada meno rischiosa: una base che permette di assumere l'inquietudine della libertà senza avvertire la vertigine dell'abisso e la forza della legge nell'ineludibile tensione al bene. L'idea del bene rimane un postulato assoluto per la soggettività, che si trova lacerata tra un "pensiero trasparente" e un "regno delle tenebre non ancora dischiuso"[35]. In questo intervallo prende corpo la tensione al dover essere, all'universo dei valori di cui il bene costituisce il punto più alto, capace di declinare la forza del pensiero con il regno delle tenebre orientando la vita umana. Solo il superamento della polarizzazione e della distanza tra esistenza e dover essere, consente l'autodeterminazione della soggettività, in quanto intrinseca tensione al bene, sia pure nella contingenza "in quanto riflessa in sé e identica a sé , (che) è l'infinita contingenza che è in sé della volontà: la sua soggettività". Per questo motivo, l'espressione piena del processo di soggettivazione non conduce alla quiete contemplativa e al soddisfacimento dell'istanza etica. Non si tratta per Hegel, perciò, dell'attualizzazione di una possibilità intrinseca, come nel caso degli altri viventi; infatti, l'acquisizione dell'estensione della relazione dal mondo all'Altro nel continuo riferimento al Sé non risolve il divenire e non riduce lo spessore dell'esperienza. Dal fondo della seconda natura al postulato del bene si riverbera una tensione irrisolta espressa nella volontà. Pur carico

[35] G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, tr. it. a cura di A. Moni, riv. Da C.Cesa, con intr. Di L. Lugarini, Laterza Bari 1978, vol. III, p. 344, .

della capacità di negazione da cui si origina il più-che-vita dell'umano che ha nella riflessione la sua espressione più determinata, il volere si declina nella volontà come potere di orientamento e decisione all'interno delle coordinate spaziali e temporali dell'Io, secondo il "punto di vista della differenza, finità e fenomenicità del dovere". La determinazione del *Be-wusst-sein* si dischiude all'istanza del *Ge-wissen*.

Una circolarità aperta, nella quale solo il passaggio mai concluso dall'interno all'esterno, dall'opaco al chiaro, più che i singoli momenti isolati, assicurano l'auto-nomia come libertà. Infatti, nell'*Enciclopedia* Hegel afferma che la libertà "sarebbe la forma suprema del nulla", ma solo in quanto "si approfondisce in sé fino alla suprema intensità ed è essa stessa affermazione"[36], e nella *Fenomenologia* spiega che l'approfondimento intensivo del nulla si manifesta nell'esigenza della coscienza morale. Esigere è il fatto che "viene pensato come essente qualcosa che non è ancora effettuale: necessità non del concetto come concetto, ma dell'essere"[37], che non appartiene al desiderio, né al fine, ma è una certezza della ragione che si articola in una serie di postulati che raccolgono l'esigenza dell'armonia tra realtà oggettiva e moralità e tra moralità e volontà sensibile. Eppure, in qualche modo la coscienza morale rimane inoperosa e silenziosa, sul limite tra il diritto privato e la dimensione pubblica, nello spazio della universalizzazione in cui la tensione al fine come esigenza e l'ulteriorità del dover essere si giocano nel movimento di universalizzazione. Si potrebbe dire che l'intensificazione della libertà, in quanto forma del nulla, può arrestarsi solo se si esercita come dis-positivo dell'esistente nella misura in cui muove dal comune come presupposto e scena. In questo orizzonte, il rinvio al nulla – l'intensificazione suprema della libertà – e l'esperienza del limite – condizione e spinta al dover essere – rendono pensabile, ma non assolutamente attingibile, un fondamento dell'etica. L'intervallo tra la sospensione della coscienza morale – che dà voce alla trascendenza – e la deliberazione dell'azione – che riconsegna ogni azione umana alla prova della trascendenza – rimane un che di inoggettivabile, e pur tuttavia assicura la possibilità di un senso dell'universo umano.

In questo contesto, la fondazione dell'etica risponde a un'esigenza, più che a un bisogno, che si radica nella condizione umana definita da un intervallo, più che da un abisso, nella misura in cui la processualità non si estende dal nulla al nulla, ma dal qualcosa come possibile al qualcosa come attuale, movimento nel quale l'individuazione non è trasmissione semplice, ma riconfigurazione che assume il volto del comune e la modalità del riconoscimento.

Riteniamo perciò che solo questo rinvio in-finito nel senso della processualità e del rischio possa ancora aiutarci a riflettere sul problema sempre aperto,

---

[36] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit. § 87

[37] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia Firenze 1973 ( 2. Ed) , p. 140

nonostante la fine della metafisica, della fondazione dell'etica. La coscienza morale funge da riserva, anche nel momento in cui l'inoggettivabile privato non trova spazi di espressione, quando rimane per così dire bloccato il passaggio o la vista dell'orizzonte della trascendenza e dell'in-finito, in cui il comune inconscio diviene spazio transizionale e protettivo del deliberare. Da questa condizione di solitudine resistente ad ogni forma di pubblicità può costituirsi il senso soggettivo e oggettivo del vivere comune. Ogni fissazione e cristallizzazione così come ogni invasione di questo "sacrario" depotenziano la forza e disattivano la vitalità della realtà spirituale, altra dalla ripetizione della natura, facendo precipitare l'uomo nella condizione di bestia o catturandolo in un'artificiosa dimensione del divino.

Da qui può ripartire l'interrogazione della nostra epoca sulle polarizzazioni in cui la vita umana cerca sempre stabilità, al fine di cogliere nella trama della realtà effettiva la forza del sotterraneo, del negativo non solo come elemento disponibile alla forma e alla civilizzazione, ma anche come elemento resistente e plasmabile, ma sempre a rischio. È il punto liminare in cui la paura del *mortuum* apre al conflitto o alla subordinazione come investimento della paura, lì dove l'infelicità della coscienza induce strategie di compensazione e tentativi di ancoraggio, fin quando rimane l'intervallo tra bisogni e rappresentazioni nella consapevolezza che l'ostacolo, l'indisponibile, l'altro e l'altrimenti devono essere salvaguardati come possibilità, pur nel rischio di una caduta dell'umano. In questo orizzonte soltanto il bisogno di fondazione e l'impossibilità di una fondazione dell'etica si danno insieme come risorsa dell'umano e riserva di libertà. Rispondere alla domanda allora può significare soltanto mantenere l'intervallo, il ritardo o la sospensione tanto verso il nulla della libertà astratta quanto verso il pieno delle consuetudini e dei meccanismi.

## 6. *Conclusioni*

A nostro avviso, dunque, è possibile solo una fondazione critica dell'etica nella misura in cui si assuma la vischiosità tanto dell'oggetto quanto del soggetto dell'etica. L'orizzonte che una riflessione critica deve abbracciare è l'intreccio complesso che mette in gioco l'etica dal profondo al pieno dispiegamento e alla costituzione del soggetto dell'azione, lì dove le condizioni restano sempre al di qua dell'effettiva ricaduta dell'agire individuale, poiché il soggetto dell'azione è intessuto dall'universale e governato da strutture che costituiscono la condizione di possibilità del suo procedere sensatamente nel mondo. Se nell'Antichità la bella eticità rivela tutta la sua crisi imminente per la discrasia tra la solitudine dell'eroe e il corso del mondo, nel Moderno la sovranità della soggettività si è costruita sulla potenza dell'azione della quale si è occultata la

volontà di potenza come desiderio sempre inappagato di stabilizzazione. L'umanizzazione come soggettivazione è ora la prova, più che la misura, della capacità di traduzione del mondo in cui la radicalizzazione di un'*autos* autolegitimantesi ha rimosso la fragilità della struttura relazionale dell'esistenza umana. La genesi dell'autocoscienza permette di attingere il carico di sedimentazioni piuttosto che il vuoto artificioso in cui si arrocca il soggetto sovrano, dal quale riecheggia la richiesta di fondazione. Ogni passo è determinato dall'emergere di ciò che la coscienza non ha visto, ma che agisce e entra in circolo con il movimento complessivo della soggettività, nella misura in cui è coinvolto nell'attuosità aperta e dinamica, più che nell'attualità, propria dell'Io.

La fondazione etica può attingere da questo sfondo l'istanza al bene come orientamento della prassi umana, in cui il sedimento culturale offre una base stabile per la deliberazione, costruendo ponti sull'intervallo tra esistenza e idealizzazione, perché non si aprano inquietanti abissi. In questo senso, la fondabilità dell'etica richiama allo spessore della vita umana, là dove venga restituita alla cura di sé, cura nella quale il sé trovi conciliazione e accesso a tutto quanto lo sostanzia nella dipendenza dall'altro, uscendo fuori da una dimensione frontale in cui la coazione a ripetere dell'autoposizione abbandona, lungo il viaggio che è già iniziato da sempre, la risorsa della dimensione comune. Da questo punto di vista, l'etica non può essere fondata né dal punto di vista del fondamento, né da quello dello scopo, entrambi inattingibili nella finitezza che segna la vita umana, e tuttavia permane come istanza se solo si lascia tacere la tentazione di una facile identificazione con il corso del mondo o con valori assoluti. La dimensione etica è quella pubblica, dove è all'opera la comunicazione come il conflitto, il riconoscimento come la solitudine nell'esperienza dell'inadeguatezza dell'etica rispetto a ogni sapere dell'etico. Dallo scacco e dalla sua esperienza rispetto ad un ideale come futuro e bene a cui risponde la libertà – punto di astrazione o di sospensione –, viene riattivata la forza della sperimentazione umana in vista di un mondo comune, onde la libertà non rimanga l'astratto ideale distruttivo capace di riempirsi di ogni contenuto, equivalente al nulla. Una raffinata prassi da cui si rivitalizza il passato come il futuro, in cui l'ossimoro si rende possibile perché si renda visibile nelle oggettivazioni questa istanza, a protezione della possibilità/capacità di agire dell'uomo. In questo orizzonte, il futuro dell'etica si intreccia al futuro stesso dell'umanità attraverso la custodia della memoria dell'antropogenesi come processo ininterrotto. La continuità o la discontinuità, i passi in avanti o le ricadute non entrano solo nel registro della storia. Sono conservate nell'esperienza di ciascuno, nell'arrestarsi o nell'impedimento di quella plasticità che caratterizza la realtà spirituale che istituisce connessioni e costruisce ponti. Nel silenzio o nell'orrore delle pagine della storia comune non è possibile cercare o trovare solo testimonianza di un errore o di una colpa personale, ma

è necessario, se così si può dire parlando di eventi, cogliere il disagio dell'etica come traccia di un genere perennemente a rischio, perché originariamente e problematicamente aperto al tempo e all'evento.