

Sul vivere bene

Achille C. Varzi

..... Dico subito che non parlerò di logica, di filosofia della matematica, di ontologia, e men che meno di buchi. Queste sono le cose su cui si consuma la mia quotidianità, e va da sé che per me sono importantissime. Ma naturalmente sono solo alberi di una foresta ben più ampia. Anzi, sono rami di alberi, rametti di alberi giganteschi di una foresta millenaria. E in una giornata come questa forse è giusto che provi per una volta a parlare della foresta, anche a rischio di sfiorare rispetto alle mie – chiamiamole così – competenze.

Oltre il fatto di vivere

Vorrei farlo partendo da una citazione classica, anzi super-classica: le *Epistole* di Seneca al giovane amico Lucilio. Più precisamente, la novantesima epistola, che comincia con queste parole: «Il fatto di vivere, Lucilio mio, è un dono degli dèi immortali, il fatto di vivere bene, della filosofia. Dunque, noi dovremmo avere un debito maggiore verso la filosofia che non verso gli dèi, in quanto un'esistenza virtuosa è certamente un beneficio maggiore che l'esistenza». Possono sembrare parole irriverenti ma, ammettiamolo, è proprio su queste parole che prima o poi ogni filosofo si ritrova a riflettere, soprattutto nei momenti di maggior debolezza. E il loro valore non risiede soltanto nell'incoraggiamento che se ne può trarre. Le parole di Seneca sono esemplari soprattutto per il richiamo a quello che, sin dall'antichità, è stato considerato uno dei compiti principali della filosofia: indicare la strada del «vivere bene». Del resto è questo che ancora oggi le chiediamo tutti. Quand'anche fosse vero che tendiamo a preoccuparci più di vivere a lungo che di vivere bene, resta il fatto che, come scriveva Seneca in un'altra epistola all'amico, «tutti possono fare in modo di vivere bene, nessuno di vivere a lungo».

Ora, una delle variabili imprescindibili di qualunque riflessione filosofica su che cosa significhi vivere *bene* risiede nel fatto che questo bene non può misurarsi esclusivamente su una scala privata. Come diceva Aristotele, siamo «animali politici». Quindi il *nostro* vivere bene va identificato e calibrato sullo sfondo del nostro vivere accanto ad *altri*, ed è per questo che ogni considerazione in materia, per quanto emblematica del ruolo della filosofia nel senso più ampio del termine, tende a tradursi subito in considerazioni che riguar-

Questo testo riprende alcuni temi sviluppati più ampiamente in un mio breve libro intitolato *I colori del bene* (Napoli, Orthotes, 2015).

dano invece un ambito filosofico ben preciso, e cioè l'etica. Beninteso, questo non significa escludere in partenza una concezione del vivere bene di stampo individualista. Pensiamo all'edonismo classico, per il quale il bene si identificava appunto con il piacere del singolo. Aristippo, allievo di Socrate e precursore del *carpe diem* di Orazio, ne fece uno dei primi esempi di filosofia autenticamente ispirata alla ricerca del vivere bene, posto che la libertà di un individuo si misura dalla sua capacità di abbandonarsi al piacere senza divenirne schiavo. Anche per Epicuro il piacere era «il principio e il fine» del vivere bene di una persona, benché per lui si trattasse di un piacere catastematico, improntato all'assenza del dolore piuttosto che al godimento dei sensi. Ciò non toglie che, appunto, siamo animali politici, e per molti filosofi ciò significa che qualunque tentativo di fondare il vivere bene sul piacere individuale è sulla strada sbagliata. Per tornare a Seneca, proprio perché siamo animali «nati per il bene comune», come diceva nel *De clementia*, il bene comune non può che precedere quello privato; proprio in quanto siamo «generati dalla comunità», come diceva nel *De beneficiis*, si deve sempre tenere presente il bene della collettività accanto a quello dei singoli individui.

Se accettiamo questo punto di vista, si capisce allora perché il grande tema filosofico del vivere bene tende a trasformarsi in un quesito di carattere etico, dove con «etica» si intende appunto quel settore della filosofia che si occupa dei principi in base ai quali distinguere ciò che è bene da ciò che è male. Non a caso le lettere a Lucilio vennero raccolte sotto il titolo di *Epistole morali*. Si capisce però anche che questo quesito etico rinvia immediatamente a questioni di ordine *meta-etico*, se non addirittura metafisico. Interrogarsi sui principi dell'agire bene richiede infatti che si definiscano le *coordinate* entro le quali principi diversi possono essere esaminati, e prima ancora i *fondamenti* del sistema di coordinate entro cui muoversi. Che servano dei principi è pacifico; ma salvo cadere in facili dogmatismi, è evidente che non si può decidere *quali* siano questi principi senza precisare *perché* proprio quelli, *su che basi* vengono scelti, *fino a che punto* si tratta di una scelta obbligata, e così via. L'etica ha portata normativa, e ogni risposta a queste domande dovrà tradursi in regole di condotta che la società si prenderà carico di far valere (non da ultimo dotandosi di un opportuno ordinamento giuridico); ma se il normativo scadesse nell'assiomatico, o se il concetto di società a cui si fa riferimento fosse espressione del nostro provincialismo e dei nostri pregiudizi, il «vivere bene» che ne deriverebbe avrebbe poco a che fare con quello che, filosoficamente, dovrebbe distinguersi dal semplice «fatto di vivere».

L'idea stessa che noi si sia animali politici ammette coniugazioni diverse a seconda dell'ampiezza con cui si intende l'aggettivo «politico». Aristotele aveva in mente l'appartenenza alla *polis*, con la sua comunità di individui te-

nuti assieme da legami familiari, religiosi, economici, ecc. Ma se questa sia la dimensione giusta è di per sé una componente importante del problema. Nel corso della storia il cerchio della comunità di riferimento è andato ampliandosi sempre di più, passando dalla *polis* alla *provincia* e poi alla nazione, all'impero, all'etnia, sino alla confederazione internazionale e multi-etnica. La *Dichiarazione universale dei diritti umani* dell'ONU è forse la testimonianza più significativa di come questo graduale processo di estensione si sia svolto proprio all'insegna della ricerca del vivere bene: «L'Assemblea Generale proclama questa dichiarazione – recita il preambolo – come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le nazioni». Non c'è da stupirsi se oggi si parla di una vera e propria «globalizzazione» del bene. Tuttavia il problema resta: qual è la dimensione giusta? Da un lato c'è il rischio che così facendo ci si spinga troppo in là, col risultato di fare violenza a differenze culturali e sociali che pur vanno riconosciute e rispettate per quel che sono. Dall'altro si potrebbe pensare che non ci si stia spingendo abbastanza, come sostengono per esempio gli animalisti, per i quali il cerchio degli individui che possono richiedere rispetto morale supera di gran lunga i limiti della specie umana.

Ma soprattutto – e questo è il punto su cui vorrei concentrarmi – la dimensione etica del vivere bene si intreccia con questioni di natura squisitamente metafisica non appena cominciamo a interrogarci sull'esistenza o meno di *vincoli oggettivi* al sistema di valori che deve governare la nostra condotta. Ha senso cioè parlare di un bene «in sé» – un bene che risiede nelle cose stesse e che da solo determina il classificarsi dei nostri comportamenti in giusti, neutri, o moralmente inaccettabili – oppure la distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male è in qualche modo soggettiva, culturale, estranea ai tratti costitutivi della realtà che ci ospita? In un certo senso la risposta a questo interrogativo condiziona la risposta a tutti gli altri. Possiamo anzi dire che è proprio su questo interrogativo che si è giocata buona parte della storia della filosofia morale, dando luogo a una molteplicità di teorie che si contrappongono, non solo rispetto ai particolari sistemi di valori di cui si fanno promotrici sul piano normativo, ma prima ancora rispetto all'approccio che sottende la giustificazione di quei sistemi. Le teorie che si ispirano a una concezione oggettiva del bene «in sé» muovono da un approccio di stampo *realista*: certe azioni sono buone e altre cattive, e che siano dell'uno o dell'altro tipo è una loro caratteristica intrinseca. In altri termini, i valori sono quelli che sono e i principi di tali teorie avranno quindi al contempo portata descrittiva e portata prescrittiva. Le teorie che si ispirano invece a una concezione soggettiva muovono da un approccio *antirealista*, o *convenzionalista*, in base al quale il bene, i valori, e il fatto stesso che il bene sia un valore sono espressione del nostro modo di rapportarci alle cose del mondo. I loro prin-

cipi avranno portata normativa, ma la loro stessa giustificazione sarà, almeno in parte, frutto del nostro operare. Qual è l'approccio giusto?

Il dilemma dell'Eutifrone

Ora, questa domanda ha origini antiche. Il *locus classicus* può essere considerato quel passo dell'*Eutifrone* di Platone nel quale Socrate pone l'interlocutore che dà il titolo al dialogo (e che egli incontra nel porticato dell'arconte re poco prima del processo che decreterà la sua condanna a morte), dicevo, Socrate pone il suo interlocutore dinanzi a un dilemma: «Il santo è amato dagli Dei in quanto è santo, ovvero è santo in quanto è amato dagli Dei?». Qui il termine «santo» (o «pio») si riferisce alla persona virtuosa, ma il dilemma può essere inteso in senso più ampio come riferito a tutto ciò che è bene: è apprezzato perché è un bene, o è un bene perché è apprezzato? Così inteso, è chiaro che la prima opzione corrisponde alla concezione oggettivista del bene e la seconda a quella soggettivista, almeno nella misura in cui gli dei possono intendersi alla stregua di un qualsiasi soggetto. E Socrate non avrà dubbi in merito alla scelta: come «una cosa non perché è condotta si conduce, ma perché si conduce, per questo è condotta», così «il santo in quanto è santo, viene amato, e non, invece, in quanto viene amato, per questo è santo».

Troviamo varianti del dilemma anche nella filosofia moderna, in epoca di pieno sviluppo del giusnaturalismo razionalista, a partire dall'incipit delle *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia* di Leibniz: «Ciò che Dio vuole è buono e giusto; ma è buono e giusto perché Dio lo vuole, o Dio lo vuole perché è buono e giusto?». In questo caso la generalità del problema è esplicita, così come lo è negli argomenti leibniziani a favore dell'opzione oggettivista che lo accomuna a Socrate, di cui si legge già nel *Discorso di metafisica*: «Se le opere di Dio fossero buone unicamente per la ragione che Dio le ha fatte, allora Dio non avrebbe avuto bisogno di guardarle una volta fatte e di trovarle buone, come attesta invece la Sacra Scrittura».

Naturalmente il riferimento agli dei (Platone) e a Dio (Leibniz) interferisce con l'essenza della distinzione, al punto che nella scolastica medievale si tendeva a dissolvere il dilemma sul nascere sussumendo entrambe le opzioni sotto un'unica legge divina. Tommaso d'Aquino, per esempio, se la cavava così: «Nella legge divina vi sono cose che son comandate perché buone, e proibite perché cattive; ma ce ne sono altre che son buone perché comandate, e cattive perché proibite». Se però astraiano dalla prospettiva teista all'interno della quale il dilemma è stato formulato e discusso per lungo tempo, si può ben dire che l'alternativa che Socrate offriva a Eutifrone corrisponde

precisamente quella tra oggettivismo e soggettivismo. Da un lato il bene in sé; dall'altro il bene voluto, imposto, conferito alle cose del mondo da un soggetto esterno, fosse anche il creatore. Del resto, anche volendo accettare la soluzione *fifty-fifty* di Tommaso (o qualsiasi forma di compromesso tra principi naturali e legali, tra *physis* e *nomos*), il problema si ripresenta puntuale nei casi specifici. Dato un certo valore, per esempio la generosità, a quale delle due categorie appartiene? È un valore oggettivo (naturale) o è soggettivo (convenzionale)? Nella misura in cui la domanda ha un senso, non possiamo poi non considerare il caso estremo: *ci sono* valori del primo tipo, valori rispetto ai quali l'approccio realista è fondato? Oppure *tutti* i valori che guidano la nostra ricerca del bene – una volta che lo si distingue dal piacere individuale – sono il prodotto di un *fiat* in qualche modo convenzionale? Questo è il dilemma di fondo. Questo è il grande quesito dell'*Entifrone*.

Ebbene, se le cose stanno così, si capisce allora come l'idea stessa di un bene universale e quindi globalizzabile acquisti valenza diversa a seconda della risposta che si ritiene di poter dare a questo quesito. Poco importa se quel bene debba includere *alcuni* valori convenzionali come l'equità fiscale o la cura nel vestirsi; c'è uno «zoccolo duro» di valori oggettivi fondamentali il cui statuto dovrebbe essere sempre e comunque riconosciuto dall'intera umanità? Se la risposta è affermativa, come sosterrà il realista, allora è ovvio che siamo tenuti a fare il possibile affinché ciò avvenga, e le Nazioni Unite hanno ragione a proclamare la *Dichiarazione universale* come un ideale di bene «da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le nazioni». Del resto era già l'ideale di Cicerone, nel *De re pubblica*: «La vera legge non sarà diversa da Roma ad Atene o dall'oggi al domani, ma come unica, eterna, e immutabile governerà tutti i popoli ed in ogni tempo». E poiché nessun microscopio, nessun telescopio, nessuna indagine empirica saranno mai in grado di rivelarci quale sia questa «vera legge», ecco che si giustificerebbe così anche il ruolo della filosofia. In un'ottica realista la filosofia morale è una vera e propria «scienza dei valori», come diceva Windelband. Che dire però in caso di risposta negativa? Applicato a tutto campo, l'antirealismo corrispondente al secondo corno del dilemma comporta il diniego di *qualsiasi* valore oggettivo. Che cosa resta in tal caso dell'ideale di un bene universale e globalizzabile? Che spazio rimane per sostenere che il «progresso» morale – come lo chiamava Kant – si misura dalla nostra capacità di estendere sempre di più il raggio di applicazione dei valori che governano il vivere bene? E che ruolo resta alla filosofia?

La misura delle cose

Prima di provare a rispondere a queste domande vorrei sottolineare che non

stiamo parlando di un'ipotesi astratta o puramente teorica.

Nell'antichità i filosofi inclini all'opzione soggettivista erano effettivamente pochi. Possiamo ricordare Anassarco, discepolo di Democrito e precursore dello scetticismo di Pirrone, che stando a una testimonianza di Grozio avrebbe appunto sostenuto «che Dio non vuole una cosa perché è giusta, ma è giusta, e giuridicamente dovuta, perché Dio l'ha voluta». Anticipando i tempi rispetto all'*Eutifrone* e spostando il soggetto del volere dalle divinità agli esseri umani, potremmo inoltre leggere i rudimenti di una versione tutta laica dell'opzione soggettivista nella massima di Protagora: «l'uomo è misura di tutte le cose». In effetti Protagora merita di essere menzionato anche per il fatto di essere stato tra i primi a evocare lo spettro della deriva «relativista» dell'opzione in esame, che sembrerebbe legittimare di punti di vista diversi e addirittura opposti, come notava Aristotele. Ci tornerò. Quel che è certo è che a parte questi filosofi e pochi altri, nell'antichità classica l'approccio anti-realista non aveva molto seguito. Possiamo anzi dire che, non appena le cose cominciarono a farsi serie anche sul piano giuridico, l'affermarsi del giusnaturalismo in epoca romana sembrò decretarne la morte definitiva, e con argomenti ben più solidi della modesta analogia di Socrate o delle preoccupazioni scritturali che saranno di Leibniz. Valga per tutti l'invettiva di Cicerone nel primo libro delle *Leggi*: «Se non fosse la natura ad avallare il diritto, tutti i valori sarebbero annullati. Se i diritti si stabilissero in base agli editti dei popoli, ai decreti dei principi, alle sentenze dei giudici, diritto sarebbe allora rubare, commettere adulterio, falsificare testamenti. Perché non decretano anche che sia considerato buono e salutare ciò che è cattivo e dannoso? Pensare che queste cose dipendano dall'opinione, e non dalla natura, è da pazzi».

Tuttavia già a partire dal medioevo il discorso si riapre. Inizialmente le ragioni sono ancora di carattere teologico, e riflettono convinzioni di stampo volontarista piuttosto che una vera e propria metafisica antirealista, cioè un approccio dove l'alternativa al bene «in sé» risiede nella volontà e nei precetti divini piuttosto che nelle convenzioni umane. Se ne trova traccia per esempio nei *Sermoni* di Agostino, in Anselmo, in certi scritti di Occam e di filosofi tardo-scolastici quali Pierre D'Ailly e Jean Gerson, per arrivare infine ai riformatori protestanti, con Lutero che nel *Servo arbitrio* sposa in pieno la seconda opzione dell'*Eutifrone*: «Ciò che Dio vuole è giusto non già perché deve o ha dovuto volere così; al contrario: è ciò che accade che deve essere giusto perché Egli lo vuole». Naturalmente questo modo di riaprire il discorso non si espone più di tanto alle obiezioni di Cicerone, considerata la grossa differenza che si presume sussistere tra la volontà di un dio creatore e i capricci dei sovrani o dei decreti popolari. Proprio per questo non si può ancora parlare di antirealismo: il volere divino determina *la realtà*, e con essa l'in-

sieme dei valori etici che siamo tenuti a rispettare. Con l'età moderna, però, la differenza comincia a passare in secondo piano, e inizia ad affermarsi l'idea che per fondare le regole della nostra condotta sia sufficiente (e necessario) individuare l'autorità sovrana a cui fare riferimento, il soggetto – divino o mondano che sia – a cui chiedere di *stabilire* ciò che è bene e ciò che è male. Si pensi a Hobbes. Già nel *De cive* leggiamo che «ogni azione, per se stessa, è indifferente: che sia giusta o ingiusta dipende dal diritto del sovrano». Ma ancora più esplicita è la formulazione del *Leviatano*, che merita di essere citata per esteso: «Qualunque sia l'oggetto dell'appetito e del desiderio di un uomo, questo egli chiamerà *buono*, e l'oggetto del suo odio e della sua avversione chiamerà *cattivo*, e quello del suo disprezzo *vile e spregevole*. Infatti queste parole, buono, cattivo, spregevole, sono usate sempre in relazione a colui che le dice, poiché non c'è nulla semplicemente e assolutamente tale, e non c'è nessuna regola comune per il bene e per il male, estratta dalla natura degli oggetti stessi, e non dall'individuo o da colui che rappresenta i singoli individui».

Altrettanto radicale è il soggettivismo tutto umano di Spinoza, autore di quel testo straordinario che è *l'Etica dimostrata con metodo geometrico*, di per sé ispirato a una prospettiva filosofica tutt'altro che secolare: «Per quanto attiene al *bene* e al *male* – si legge nella prefazione alla quarta Parte – neanch'essi indicano alcunché di positivo nelle cose, in sé considerate, e non sono altro che modi del pensare. Infatti, la stessa cosa può essere al tempo stesso buona, cattiva e indifferente. Per esempio, la musica è buona per il melanconico e cattiva per colui che è addolorato; e per il sordo non è né buona né cattiva». Certamente Spinoza non è un convenzionalista metafisico. Il suo relativismo deriva da una concezione del mondo come di una totalità perfetta e governata dalla necessità, nel quale semplicemente non vi è spazio per una differenza oggettiva tra bene e male. Ma proprio perché la nostra libertà è fittizia, ecco che per Spinoza il bene e il male possono solo entrare nella nostra vita alla stregua di modi del pensare, non già come *proprietà* delle cose e delle nostre azioni ma come *relazioni* tra noi e loro, attraverso i nostri sentimenti e le nostre passioni. Altro che Nietzsche: come ha osservato Emanuela Scribano, il dio di Spinoza è *letteralmente* «al di là del bene e del male».

Il grande passo però avviene con John Locke e con David Hume. È con gli empiristi che il soggettivismo diventa una posizione autonoma. Per Locke, che come Hobbes individua il bene e il male in ciò che noi *chiamiamo* così, non si tratta soltanto di affidarsi a un sovrano; è la nostra stessa libertà a farsi carico dei fondamenti del diritto attraverso quegli accordi contrattuali che stipuliamo per non cadere nel *bellum omnium contra omnes*. Ed è proprio in questa dimensione contrattuale che per Locke risiede il vantaggio della pro-

spettiva soggettivista. Come scrive nel *Secondo trattato sul governo*, «rimane sempre nel popolo il potere supremo di rimuovere o alterare il legislativo quando vede che il legislativo delibera contro la fiducia in esso riposta». Per Hume, che invece riprende la concezione spinoziana del bene e del male come espressione dei nostri sentimenti, è proprio la presa di coscienza di questo fondamento soggettivo dei valori che costituisce il passo di svolta, se non nel progresso morale, nel progresso della *filosofia* morale: «Quando dichiarate viziosa un'azione o un carattere – si legge nel *Trattato* – non intendete dire nient'altro che provate un senso di biasimo nel contemplarli. Il vizio e la virtù possono perciò essere paragonati ai suoni, ai colori, al caldo e al freddo che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti ma percezioni della mente; questa scoperta in morale, così come l'altra in fisica, deve essere considerata un importante progresso delle scienze speculative». Sono due prospettive diverse, quelle di Locke e Hume, quasi due lati opposti di una medaglia che reca l'immagine dell'uomo libero da un lato e dell'uomo in balia dei propri sentimenti dall'altro; ma la medaglia è la stessa.

Da qui in poi, il soggettivismo in etica diventa un'opzione di tutto rispetto – problematica e controversa, è vero, ma di *enorme* influenza nello sviluppo del pensiero moderno e contemporaneo. Certamente la si è declinata in modi diversi, dando luogo a teorie etiche e metaetiche che differiscono radicalmente una dall'altra. Solo nel corso degli ultimi tre secoli si è passati per esempio dalle varianti utilitariste (Beccaria, Bentham, Stuart Mill) a quelle di stampo pragmatista (Dewey), al soggettivismo emotivista, oppure relativista (Kelsen) o contrattualista (Gauthier), sino alle versioni più radicali di costruttivismo (come quello di John Mackie, la cui opera principale è sottotitolata *Inventare il giusto e l'ingiusto*). Ma questa varietà è, appunto, indicativa della serietà con cui l'opzione soggettivista è stata presa in considerazione nel momento in cui si è liberata della lettura teologica e volontarista del secondo corno del dilemma dell'*Eutifrone*. Basta e avanza, credo, per convincerci che non stiamo parlando di un'ipotesi astratta: c'è una parte importante della storia del pensiero che non riconosce al bene e ai valori una realtà in sé.

Il bene come valore convenzionale e soggettivo

Con tutto ciò, si potrebbe insistere che il quadro complessivo depone comunque a favore del corno realista. Che cosa ce ne facciamo di un bene talmente impoverito nella sua natura da meritarsi soltanto un riconoscimento convenzionale? Che cosa significa pensare al bene come a un valore da estendere a un cerchio sempre più ampio, se l'unica esistenza che siamo disposti ad accordargli risiede nelle nostre teste e nelle nostre pratiche?

Però, lasciatemelo dire, anche l'opzione realista ha le sue debolezze. Anzi, è proprio la sua facile superiorità a destare sospetti. Troppo facile incaricare il mondo di prendersi cura anche della dimensione normativa del nostro vivere. Troppo facile pensare che si tratti soltanto di capire *quali* siano i valori giusti su cui fondare le regole del retto agire. Soprattutto, troppo facile confondere il pregiudizio con la realtà e cadere vittime di quello che, ahimè, la storia ha mostrato essere un crimine tutt'altro che infrequente: spacciare per oggettivi e inoppugnabili valori che invece riflettono soltanto le nostre credenze e le nostre fissazioni (storicamente e culturalmente condizionate). Lo sapete meglio di me: Abbiamo stigmatizzato e perseguito come eretico chi la pensava diversamente da noi; abbiamo imposto i nostri valori e i nostri precetti come se venissero direttamente dall'albero della conoscenza; abbiamo bollato e continuiamo a bollare come moralmente inaccettabili comportamenti il cui unico difetto è di trasgredire confini che noi stessi abbiamo tracciato smerciandoli per oggettivi, come se così facendo si andasse «contro natura». Troppo facile. Troppo rischioso, se davvero ci è cara l'idea di un'esistenza virtuosa che si distingua dal mero fatto di esistere. Ecco perché l'opzione antirealista merita di essere presa seriamente in considerazione.

Ma, appunto, a quali costi? Ho appena detto che si tratta di un'opzione che ammette declinazioni anche molto diverse, quindi non è possibile affrontare il quesito in termini generali. Vorrei comunque provare ad abbozzare almeno alcune delle coordinate che a mio avviso definiscono lo spazio logico entro il quale ricercare la risposta, e vorrei farlo sottolineando quelli che giudico due importanti aspetti del soggettivismo moderno così come è venuto configurandosi a partire dalla rivoluzione empirista di Locke e di Hume.

Il primo aspetto si collega direttamente al passo di Locke che ho citato prima, nel quale si rivendica la sovranità del popolo a «rimuovere o alterare il legislativo» qualora le cose non andassero come previsto. È una tesi che Locke intendeva in chiave strettamente politica, e che costituisce un punto centrale del suo contrattualismo liberale, ma nasconde un messaggio che secondo me ha una portata molto più ampia.

Locke offriva queste ragioni a suo sostegno: «Poiché ogni potere, conferito con fiducia per il conseguimento di un fine è *limitato* da questo fine, ogniqualvolta il fine viene manifestamente trascurato o contrastato, la fiducia cesserà e il potere ritornerà nelle mani di coloro che l'hanno conferito, i quali possono nuovamente collocarlo dove meglio giudicano». Ora, è evidente che qui troviamo il nucleo di una replica ai timori su cui Cicerone aveva costruito la sua invettiva anti-soggettivista. Ma le ragioni di Locke offrono più di una semplice difesa. Esse costituiscono anche il fulcro su cui il soggettivista può fare leva per rivendicare un elemento di *superiorità* del proprio approccio

rispetto a qualsiasi alternativa realista. Perché è vero, si può sbagliare in entrambi i casi. Può succedere di scegliere un sovrano inadeguato o di adottare leggi che non funzionano. Ma mentre il realista deve attenersi al principio secondo cui è sempre e soltanto la natura ad avallare il diritto – sicché l'unico spazio di manovra, in caso di errore, risiederebbe nel riconoscimento di un difetto in fase di implementazione o di interpretazione della «vera legge» di cui è difficile individuare il responsabile – il soggettivista ha tutta la flessibilità di questo mondo per affrontare l'errore per quello che è, se necessario intervenendo alle radici. E che questa non sia una differenza di poco conto ce lo insegna la storia: il potere dei sovrani e delle leggi che si ritengono «avallati dalla natura» è sempre stato duro a scalfirsi, e quando si sono rese necessarie delle rivoluzioni si è sempre trattato di eventi sanguinosi; in un regime contrattuale, invece, ogni modifica al sistema, anche la più rivoluzionaria, emerge dal confronto in assemblea o rimettendosi al voto degli elettori (e se serve si può persino cambiare la legge elettorale).

Ebbene, mi pare che queste stesse considerazioni continuino a valere nel momento in cui passiamo dalla sfera politico-giuridica a quella del più ampio sistema di valori a cui affidiamo la nostra ambizione a vivere bene. Certamente sul piano normativo una teoria etica priva di qualsiasi fondamento oggettivo ci appare indebolita. Se l'unico fondamento risiede nell'accordo e nella convenzione, le norme etiche acquistano gli stessi tratti di arbitrarietà di una qualsiasi stipulazione sociale, come quella di guidare sulla destra anziché sulla sinistra. Ciò non toglie che proprio qui, nel carattere arbitrario delle norme, risieda il punto di forza della prospettiva convenzionalista rispetto ai rischi di integralismo e intolleranza che incombono su ogni approccio realista. Dal fatto che le norme siano arbitrarie non segue che siano tutte egualmente ragionevoli. Segue che è *in nostro arbitrio* adottare quelle che ci sembrano giuste e modificarle quando invece risultano sbagliate, non già perché vanno «contro natura» ma perché ci accorgiamo che non tengono conto di tutte le esigenze. Non solo è possibile modificare il sistema quando ci accorgiamo che non risponde al «fine» che ci eravamo prefissati, come dice Locke; è possibile rivedere il fine stesso. Ed è in questa possibilità e nella responsabilità con cui dobbiamo farcene carico che a mio avviso risiede anche il potenziale per quel «progresso morale» a cui accennavo.

Il secondo aspetto della posizione soggettivista su cui vorrei richiamare l'attenzione riguarda in modo più specifico la nozione di valore. Abbiamo detto che per il soggettivista non esiste un bene «in sé». Possiamo anche dire che questa tesi *definisce* l'antirealismo soggettivista. Da ciò non segue, tuttavia, che i valori non esistano punto. Segue soltanto che il loro status *in quanto* valori – e quindi la distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male – non risiede

nella natura delle cose. Nella terminologia a cui mi sono appoggiato all'inizio, i valori non sarebbero cioè delle caratteristiche *intrinseche* delle cose bensì delle loro caratteristiche *estrinseche*, ovvero legate in modo essenziale al contributo di un soggetto esterno. Ma, appunto, questo non significa che non si possa più parlare di valori. Anche i colori sono caratteristiche estrinseche. È intrinseco alla luce che si disperda quando viene riflessa dalle superfici, ed è intrinseco agli esseri umani che abbiano sensazioni soggettive di colore quando la luce riflessa dalle superfici degli oggetti colpisce i loro sistemi visivi; ma i colori non sono intrinseci agli oggetti, dato che il loro possesso da parte di questi ultimi è relativo alle esperienze degli osservatori sotto l'effetto della luce. Ciò non toglie che si possa comunque parlare di colori e affermare con cognizione di causa che un certo oggetto è rosso, un altro giallo, e così via. Allo stesso modo, dunque, sostenere che i valori sono caratteristiche estrinseche non preclude la possibilità di affermare che un certo comportamento è giusto e un altro malvagio. Il motivo del contrasto tra oggettivismo e soggettivismo non è *se* ci siano dei valori, ma *che cosa* siano.

Qui mi sto ricollegando al già citato passo di Hume, quando dice che i valori possono essere paragonati ai colori e alle altre qualità sensibili (o «secondarie», come le chiamava Locke). E Hume faceva bene a considerare il paragone alla stregua di una «scoperta in morale» da affiancarsi a «l'altra in fisica». Ci è voluto tempo per rendersi conto che le qualità sensibili non sono caratteristiche intrinseche. Democrito e gli atomisti l'avevano intuito: «Opinione il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo, opinione il colore: in realtà soltanto gli atomi e il vuoto». Ma c'è voluto Galileo per capire, come scrive nel *Saggiatore*, che «tolti gli orecchi, le lingue e i nasi, restano bene le figure, i numeri e i moti, ma non gli odori né i sapori né i suoni, ... sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità». Ebbene, per Hume è così anche per i valori: rimosso il soggetto non resta nulla. E proprio come la scienza che ha fatto seguito a Galileo, soprattutto con Cartesio, Boyle e Newton, ci ha offerto un'immagine del mondo libera dalle qualità occulte di una certa metafisica, segnando una tappa importante nel progresso della filosofia della natura, così la «scoperta» di Hume e di altri che insieme a lui contribuirono a ribaltare la concezione oggettivista, come Francis Hutcheson, può ben considerarsi una tappa importante nel progresso della filosofia morale.

In realtà credo che l'enfasi sull'analogia tra valori e qualità sensibili sia anche il limite della posizione humiana. L'idea che tutta quanta la nostra esperienza morale abbia origine nei nostri sentimenti appare riduttiva nei riguardi di altri elementi, sociali e culturali, che pure sembrano contribuire alla formazione del concetto soggettivo di bene che governerebbe la nostra vita

di animali politici. Pensiamo al senso in cui si può parlare di «valore» di un oggetto nell'accezione commerciale del termine. Per esempio, questo è un anello di valore. Certamente il suo valore risiede nel fatto (oggettivo) che si tratti di una fede d'oro massiccio, e l'oro è un materiale prezioso. Ma che cosa significa dire che l'oro è prezioso? Evidentemente è prezioso in quanto siamo *noi* a ritenerlo tale. Di per sé non c'è nulla che faccia dell'oro un materiale prezioso e dello stagno un materiale scadente: si tratta di qualità estrinseche. Analogamente, che sia una fede matrimoniale è una proprietà che l'anello possiede in virtù del fatto che nella nostra società vige l'istituzione del matrimonio. Se non fosse così, o se ci ponessimo nei panni di un alieno, quest'anello non sarebbe una fede così come non sarebbe prezioso, e forse nemmeno giallo. Sarebbe semplicemente un oggetto con una certa massa, una certa forma, una certa composizione chimico-fisica, eccetera. Ebbene, il soggettivista può dire la stessa cosa a proposito dei valori nel senso etico del termine. Che un'azione sia buona o cattiva non è qualcosa che si possa determinare esaminando l'azione in se stessa; dipende da un soggetto esterno, un soggetto che nella concezione sentimentalista di Hume era limitato al singolo individuo ma che possiamo intendere in senso più ampio come una *collettività* di individui. E il punto che sto cercando di enfatizzare è che così dicendo non si *eliminano* i valori; li si *relativizzano*. Nel caso commerciale come nel caso etico, non si sta negando la loro esistenza; si sta solo negando il loro essere intrinseci alle cose della vita. Quest'anello è giallo, è prezioso, è una fede matrimoniale, benché la verità di queste affermazioni dipenda da noi. Mentire o sottoporre una persona a tortura è moralmente inaccettabile, così come invece è encomiabile comportarsi in modo sincero e cordiale, benché la verità di queste affermazioni dipenda dai nostri sentimenti e sia relativa alle convenzioni e convinzioni che governano le nostre norme in materia.

Soggettivismo, relativismo, globalizzazione

Vediamo allora di trarre qualche conclusione. Come dobbiamo valutare il relativismo etico che inevitabilmente segue dall'approccio soggettivista? È evidente infatti che rinunciando all'oggettività dei valori viene meno, se non la loro realtà, la loro *unicità*: dalla nozione di valore «in sé» si passa alla nozione di valore «per me», o «per noi». Che conseguenze dobbiamo trarne?

Va da sé che il quesito rinvia a una tematica talmente ampia e complessa che non si può pensare di affrontarlo con poche parole. Proprio per questo motivo, però, non si può nemmeno liquidare la prospettiva soggettivista *solo perché* essa sembra implicare un relativismo etico a tutto campo, quasi si trat-

tasse di un difetto *tout court*, uno spettro da evitare a tutti i costi, la resa definitiva alla «dittatura» del soggetto. È ovvio che la rinuncia a una concezione oggettiva del bene e del male desti preoccupazioni. Nel momento in cui vengono meno dei criteri assoluti – o anche solo la convinzione che vi siano dei criteri assoluti – sorge il timore che venga meno qualunque appiglio, che tutto sia lecito. Ma l'inferenza dal relativismo al «nichilismo», per usare un altro epiteto piuttosto in voga, è tutta da dimostrare.

Personalmente ritengo anzi che il timore sia infondato, e che l'inferenza nasconda una grave fallacia. Dal riconoscimento di una pluralità di punti di vista non segue che siano tutti uguali, e quindi che vada bene tutto; segue che sono tutti diversi. Del resto è una semplice constatazione di fatto: *ogni* discorso su ciò che è bene e ciò che è male, come ogni discorso su ciò che è bello, interessante o importante e ciò che non lo è, deve fare i conti con la molteplicità dei punti di vista. Gli antropologi lo dicono da tempo, e già Montaigne aveva capito che il problema non è la molteplicità in quanto tale bensì il contegno che tendiamo ad assumere nei suoi confronti: «ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi». Ora, dinanzi a questo dato di fatto ci sono due possibilità. O nel pluralismo dei sistemi etici ce n'è soltanto uno (meglio: al massimo uno) che è nel giusto, oppure bisogna trovare il modo di farci i conti. Il realista può solo scegliere la prima posizione, ed è per questo che si espone al rischio di quell'atteggiamento integralista e intollerante a cui accennavo. Per contro, il soggettivista può e anzi è tenuto a scegliere la seconda strada. Ma così facendo non si espone automaticamente alla deriva nichilista del «va bene tutto». Piuttosto, affronterà il problema per quello che è: se la comunità si allarga, si allarga il soggetto da cui dipende la determinazione dei valori a cui fare riferimento. E se non tutti i membri al suo interno la pensano allo stesso modo, bisognerà sedersi di nuovo intorno a un tavolo e lavorare insieme a un nuovo sistema che risulti più soddisfacente. Non è facile, perché a quel tavolo ciascuno porterà il proprio pacchetto di convinzioni e pregiudizi. Ma questo non significa che non ci sia soluzione, o che l'unico esito possibile sia il tanto temuto «va bene tutto».

Se le cose stanno così, allora si capisce anche come la prospettiva soggettivista non sia del tutto incompatibile con l'idea di un bene globalizzabile. Lo è se per globalizzazione intendiamo l'estensione universale di un bene che si presume assoluto e oggettivamente fondato. Ma l'universalità non presuppone né l'oggettività né l'assolutezza. Presuppone soltanto – e va da sé che non è poco – un accordo a tutto campo. Più in generale, è facile pensare che in un'ottica relativista ogni nuova cultura non possa *per definizione* essere migliore di quella che ha sostituito. Ma non è così. Per il soggettivista, una

cultura è migliore della precedente se i membri della comunità che in essa si riconoscono stanno meglio di prima. Esattamente che cosa significhi «stare meglio» dipende dalla particolare teoria che si abbraccia, e non è detto che lo si debba determinare attraverso un semplice «calcolo della felicità» (come nei modelli utilitaristi di Hutcheson e Bentham). Non è nemmeno detto che comunità diverse non possano affidarsi a criteri diversi. Quel che è certo è che la distinzione tra «meglio» e «peggio» non presuppone una metafisica realista più di quanto la presupponga la distinzione tra «bene» e «male».

Pluralismo e progresso morale

Detto questo, vorrei concludere con un'osservazione che riguarda proprio la nozione di progresso. E vorrei farlo appoggiandomi ancora a un'analogia, questa volta basata sul confronto tra il «bene» e il «bello», cioè tra valori etici e valori estetici. Si tratta del resto di un parallelismo piuttosto naturale, che tra i filosofi di orientamento realista vanta un *pedigree* di tutto rispetto. Per Platone, per esempio, era assolutamente centrale: «la potenza del bene – si legge nel *Filebo* – si rifugia nella natura del bello». Per Kant il bello è addirittura «il *simbolo* del bene morale». Ma anche la tradizione soggettivista considera il parallelismo del tutto naturale, a partire dai filosofi dell'era moderna. Hutcheson, per esempio, vi dedicò la sua *Ricerca sulle origini delle nostre idee di bellezza e di virtù*. E Hume ne trattò in tutta la sua opera, dedicandosi esplicitamente al tema del bello – e più in generale del gusto – in una delle quattro *Dissertazioni* pubblicate dopo la *Ricerca sui principi della morale*. Ora, indipendentemente dal punto di vista specifico di questi o altri autori, è evidente che la bellezza si presta a un discorso per molti aspetti simile a quello che abbiamo svolto riguardo al bene, a partire dal fatto che abbiamo un dilemma perfettamente parallelo a quello dell'*Eutifrone*: come già si chiedeva Agostino, le cose piacciono perché sono belle, o sono belle perché piacciono? La differenza, semmai, risiede nel fatto che in questo caso il corno soggettivista appare molto più plausibile, al punto da essersi trasformato nella massima popolare secondo cui la bellezza è «nell'occhio di chi guarda». Penso anzi che la maggior parte di noi la pensi proprio come Hume, per il quale la bellezza delle cose risiede, non solo nell'occhio, ma nella *mente* che le contempla» E non sarebbe sbagliato spingersi ancora più in là e riconoscere che nel complesso processo di determinazione del gusto la nostra mente è a sua volta influenzata da fattori esterni: i nostri sentimenti estetici si formano, in parte, sullo sfondo del contesto culturale a cui apparteniamo. Altrimenti sarebbe difficile spiegare perché l'arte contemporanea è così diversa dall'arte classica e rinascimentale. Sarebbe difficile spiegare perché, accanto alla *Gioconda* di

Leonardo, i nostri musei mettono in bella mostra anche la *Gioconda coi baffi* di Marcel Duchamp, benché dinanzi a opere del genere ciascuno di noi possa poi nutrire sentimenti diversi. Insomma, chi più chi meno, credo di poter dire che siamo tutti inclini a riconoscere che la bellezza non è una qualità intrinseca delle cose ma una loro caratteristica estrinseca, determinata dal soggetto – individuale o istituzionale – che le considera belle.

Credo anche di non dire nulla di controverso se aggiungo che, a questo riguardo, il disastroso «va bene tutto» non evoca gli spettri nichilisti che accompagnano il relativismo in ambito etico. In un certo senso, quando diciamo *de gustibus non est disputandum* non facciamo che confermarlo: ciascuno è libero di ritenere belle le cose che vuole e non ha molto senso imbarcarsi in disquisizioni di sorta per stabilire chi abbia ragione. Come cantano i personaggi dell'omonima operetta di Goldoni, «de' gusti disputar cosa è fallace; non è bel quel ch'è bel, ma quel che piace». I problemi nascono semmai nel momento in cui si passa dal *de gustibus* al *de moribus*. Ma limitandoci per il momento ai gusti, mi pare appunto che non ci si preoccupi più di tanto di trarre conseguenze disastrose dal relativismo in questione. Anzi, c'è un senso in cui la saggezza popolare attribuisce all'imprevedibile varietà dei gusti estetici una connotazione addirittura positiva: viva il mondo perché è vario.

Del resto pensiamoci. È vero che, chiamando «bello» ciò che ci piace, scatta subito quella pretesa di oggettività e universalità che ci porta a esigere il medesimo giudizio da parte degli altri. Era la tesi di Kant nella *Critica del giudizio*: «Quando qualcuno dà per bella una cosa, pretende dagli altri lo stesso piacere; non giudica solo per sé, ma per tutti, e parla quindi della bellezza quasi fosse una qualità della cosa». Però sarebbe triste se succedesse davvero così, se cioè si giungesse a una vera e propria globalizzazione del bello, fosse anche il bello che piace a noi. Riusciamo a immaginarlo? Tutti vestiti uguali, stesse cravatte, stesse collane, stesse case, stessi quadri alle pareti, stessa musica... Sarebbe orribile. Sarebbe l'appiattimento totale. La vittoria definitiva della «cocacolonizzazione» del mondo. Quello sì che è uno spettro, una «dittatura» da cui dobbiamo proteggerci in tutti i modi. Ben venga dunque la varietà, sulla quale costruiamo poi la nostra individualità. Ben venga, anche se comporta che si impari a convivere con persone che a nostro modo di vedere hanno gusti pessimi in fatto di abbigliamento o di musica.

Eccoci così al punto. Certamente l'analogia tra il «bello» e il «bene» è solo questo, un'analogia. E tuttavia mi chiedo – e lo chiedo a tutti noi – se proprio in questa analogia non si nasconda uno spunto su cui riflettere molto seriamente. Prima ho detto che nella misura in cui non presuppone l'assolutezza dei valori, ma solo un accordo a tutto campo, l'universalità del bene non è incompatibile con il relativismo del soggettivista. Mi chiedo però se sia

davvero *quello* il fine ideale (e difficile) rispetto a cui definire il progresso morale. Mi chiedo cioè se il fine sia davvero quello che, forzando un po' i termini in funzione dell'analogia, potremmo chiamare l'«appiattimento morale» dell'umanità. Certamente è più facile convivere con chi veste con cattivo gusto (per noi) che non con chi si comporta in modo moralmente deprecabile (per noi). Certamente c'è una differenza immensa tra una cravatta bizzarra e un gesto efferato, e la varietà del mondo che ne deriva è, nei due casi, assai diversa. È proprio per questo che la parola «nichilismo» ha ben altro mordente in ambito etico rispetto all'estetico. Però il filosofo non può non domandarsi se in quel pluralismo di gusti che funziona così bene rispetto al bello non si nasconda anche la chiave di una concezione del progresso morale ben più feconda di quella puramente «estensionale» che abbiamo considerato sin qui. Richard Rorty, in un testo di qualche anno fa, la metteva in questi termini: «Il progresso morale [...] va in direzione di una maggiore solidarietà umana. Ma questa non consiste nella presa di consapevolezza di un io centrale, l'essenza umana, presente in tutti gli uomini. Consiste piuttosto nel saper includere nella sfera del “noi” persone immensamente diverse». Ebbene, c'è un po' di retorica nelle parole di Rorty. Ma proprio questa, *in nuce*, è l'idea a cui siamo chiamati. È l'idea di un cambiamento di prospettiva rispetto ai requisiti del progresso morale così come siamo abituati a pensarlo, un cambiamento che rivendica la stessa *diversità* come coordinata principale lungo la quale *misurare* un progresso che possa dirsi autentico. Non si tratta di estendere il bene, e nemmeno di liberalizzare il concetto di «bene»; si tratta di riconoscere il contributo che ogni concezione può fornire alla nostra vita di animali politici, immersi come siamo in un mondo irriducibilmente policromo. E ciò che vale per le diversità storico-culturali vale in generale per ogni concezione del bene. Se ci mettiamo in questa prospettiva diminuisce infatti anche il rischio di antropocentrismo a cui alludevo all'inizio, quando accennavo ai programmi di ispirazione animalista. Forse il bene degli esseri umani conta tanto quanto quello degli altri mammiferi, degli altri animali, di tutte le altre forme di vita comunque *loro* lo intendano. Forse il bene globalizzato è davvero il bene che identifica il «noi» con la biodiversità.

Qualcuno ricorderà quel passo di Russell, nel saggio *Misticismo e logica*, dove ci viene ricordato che «il processo che portò dall'ameba a noi è parso ai filosofi un progresso evidente, benché non sia noto come la pensi se l'ameba». Mi piacerebbe farne il motto di questa lezione. Avendo però dato così tanto peso alle dotte opinioni dei filosofi e all'importanza della filosofia, a partire dalle parole iniziali di Seneca, preferisco concludere abbinando alle parole di Russell la saggezza tutta letteraria di quello straordinario scrittore che fu Cervantes, paradigma della versatilità creativa. Perché, a ben vedere, lui il di-

lemma dell'*Eutifrone* lo conosceva bene. E benché non fosse filosofo, forse aveva anche capito dove cercare la soluzione: «Maso Cecial, vedendo come male avesse conseguito i suoi desideri e la mala riuscita di quella loro via, disse al baccelliere: “[...] Don Chisciotte matto, noi savi, ma intanto lui se ne va sano e ridendo; vossignoria è pesto e contristato. Vediamo un po’, ora dunque: chi è più matto? Colui che è tale perché così stan le cose, o colui che è tale perché così vuole lui?” Al che rispose Sansone: “Il divario che c’è fra questi due matti è che il primo sarà sempre tale, mentre quegli che è matto per suo piacimento cesserà d’esserlo quando vorrà”».