

Francesca Caputo*

*Quale etica per quale futuro?
Le vie dell'etica – uno sguardo retrospettivo*



Topologik
EISSN
2036-5462

Suggested citation for this article:

Caputo, F. (2013), «Quale etica per quale futuro? Le vie dell'etica – uno sguardo retrospettivo», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n.13: 63-73;
URL: http://www.topologik.net/Francesca_Caputo_Topologik_Issue_n.13_2013_essay_L.pdf

Subject Area:

Philosophical Studies

Riassunto

Questo saggio, muovendo dalla domanda “Quale etica per quale futuro?”, ripercorre alcune vie di riflessione etica, suddividendo l'esplorazione nei momenti della grecoità classica (con Socrate, Platone, Aristotele), della modernità (con Kant, gli sviluppi della scienza, Hegel) e del mondo attuale globalizzato (con Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel). Il problema dei valori, in particolare, e dell'etica, in generale, si pone oggi, come nel passato, in un doppio senso: riguarda, da un lato, la loro possibile fondazione o legittimazione; dall'altro, la loro possibile condivisione e accettazione da parte di tutti i membri della comunità. L'etica del discorso, soprattutto nella versione teorizzata da Karl-Otto Apel, appare più congeniale nel delineare la base minima di una etica comune condivisa, garantita dal consenso universale dell'etica intrinseca al discorso.

Parole chiave: norme; linguaggio; dialettica discorsiva; etica del discorso; consenso universale

Abstract

This paper, starting from the question “Which ethics for what future?”, retraces a few streets of ethical reflection, subdividing the exploration in moments of classical Greece (with Socrates, Plato and Aristotle), of modernity (with Kant, developments science, Hegel) and of the current globalized world (with Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel). The problem of values, in particular, and of ethics, in general, arises today, as in the past, in a double sense: regards, on the one hand, their possible foundation or legitimation, on the other, their possible sharing and acceptance by all members of the community. Discourse ethics, especially in the version theorized by Karl-Otto Apel, appears more congenial in outlining the minimum basis of a common ethics shared, guaranteed by the universal consensus of ethics intrinsic to the discourse.

Keywords: norms; language; dialectical discursive; discourse ethics; universal consensus

* Dottore di ricerca in *Modelli di Formazione – Analisi teorica e comparazione* e *Culture della materia* in Pedagogia generale presso l'Università della Calabria.

Il compito di chiarire sempre ancora quali siano i valori che formano la base normativa della vita umana e della convivenza civile e quali possano essere i *contenuti minimi*¹ intorno ai quali costruire i diritti/doveri delle singole cittadinanze nazionali e della cittadinanza globale, in generale, è un problema dominante e serio nell'attuale momento storico. Tale compito pone una serie di questioni che costituiscono ancora oggi tema di dibattito nella riflessione filosofica e pedagogica. Il ripensamento di ciò che nella modernità fu il progetto etico kantiano dell'*uscita dell'uomo dal suo status di auto-procurata minorità*², nel senso – se necessario – di una rideterminazione, oltretutto di un nuovo ripensamento dei fondamenti delle regole, anche di condotta individuale e collettiva, chiama nuovamente in causa la *filosofia pratica*, in particolar modo alla luce dei risultati dell'ultimo dibattito che si è concretizzato nell'*etica della comunicazione*³ (Habermas) e, soprattutto, nell'*etica del discorso*⁴, così come teorizzata da Karl-Otto Apel. Nello Stato moderno, per esempio, i diritti di libertà sono assegnati a tutti, indipendentemente dalla provenienza di ceto, ma non è stato sempre così. Sappiamo che, in termini di diritti, la logica della *polis* si era fermata alla semplice quanto dogmatica divisione/distinzione tra *cittadini liberi* e *schiavi*. Lo Stato moderno, con l'assegnare i diritti di libertà ad ognuno, avvia – rispetto alla politica della grecità classica – un modello diverso di etica individuale e sociale. L'etica, ora, non è solo parte determinante e necessaria delle istituzioni e dello Stato in quanto espressioni massime della comunità; l'etica è anche espressione della volontà di ogni singolo membro della comunità, nel senso che ogni membro della società deve farsi carico dei valori etici della comunità e, quindi, del *bene comune*.

Il problema dei valori, in particolare, e dell'etica, in generale, si pone oggi, come nel passato, in un doppio senso: riguarda, da un lato, la loro possibile fondazione o legittimazione; dall'altro la loro possibile condivisione e accettazione da parte di tutti i membri della comunità. Ciò significa che i valori costituiscono un ambito non di

1 Cfr. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza, 4a ed. 2001, p. 219.

2 Vedi I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. it. di N. Merker, cura redazionale di A. Aiello, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 48.

3 Si veda su questo tema: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981; trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Einaudi, Bologna 1986; Idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; trad. it. e cura di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 3a ed. 2000.

4 Si veda K.-O. Apel, *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*, trad. it. e cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2005; K.-O. Apel, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer*, Apel, trad. it. e cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2006.

imposizione forzata o di logiche autoritarie statuarie, piuttosto la piattaforma di base sui cui ergere l'intesa sociale verso la quale orientare le aspirazioni di tutti i membri della comunità. Il dibattito sulla fondazione di valori, di norme e di principi etici è ovviamente antico e vale la pena riportare alla memoria la diversità di alcune delle prospettive che il pensiero occidentale ha teorizzato e che a noi tramanda non solo come eredità filosofica e pedagogica di un passato che ormai non c'è più. Non è questione di *nostalgia* o di un *ritorno al passato* riprendere l'una o l'altra prospettiva storica. In verità, non si capirà l'attuale situazione storica e l'invadente nichilismo odierno senza uno sguardo retrospettivo, seppure limitato, sull'eredità etica che è giunta fino a noi e che ha trovato forma nelle istituzioni di ciò che, a ragione, definiamo Stato moderno. Già la filosofia classica della grecità ci pone dinanzi ad una molteplicità di modelli etici e alle loro logiche interne. Giustificare, legittimare o, addirittura, fondare norme e principi etici ha significato da sempre percorrere la strada ardua di tentare una via unitaria proprio lì dove le vie sono di per sé tante e contraddittorie. L'ambito delle norme se, da un lato, è socialmente il più importante perché ne va della comunità civile o dell'esistenza in generale della società, sul piano della fondazione è, invece, la via più difficile per la pluralità di visioni normative che, spesso, si scontrano senza trovare una logica interna di conciliazione. Ma è chiaro che il piano delle norme, anche se per natura o *per constitutionem* conflittuale, è ineludibile. È su questo piano che le singole comunità nazionali e l'umanità nel suo insieme si giocano il presente e il futuro della loro esistenza e, quindi, la *qualità* della vita sulla terra. I piani normativi non sono ovviamente suffragati da procedure empiriche di validazione né sono deducibili consensualmente da piani sovra-empirici; ciò rende la soluzione del problema estremamente complicata, se non di principio impossibile. Non a caso, nel mondo occidentale sono stati teorizzati – da sempre – due piani di riflessione e di possibile legittimazione: il piano *empirico* (o della scienza) e il piano *noumenico* (o dei principi e delle norme)⁵. Mentre sul primo piano le convergenze, se non possibili, sono almeno pensabili, sul piano *noumenico* si può certo convergere, ma non ci sono criteri che possano portare, necessariamente o di per sé, a prospettive di condivisione e accettazione di norme e principi. Non a caso, i *modelli* che

⁵ Si veda, su questo assunto, M. Borrelli, «La Paideia dell'Occidente», in *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 12/2012, pp. 27-39.

via via sono stati articolati in Occidente sono diversi non solo per logica interna, ma, anche, per i *contenuti* normativi o di principio che rispecchiano la diversità delle metafisiche degli ineludibili punti di partenza. Ogni modello etico è lo specchio di una determinata cornice metafisica e la storia dell'etica, non solo quella delle idee etiche, ma anche quella delle etiche che hanno trovato forma nelle istituzioni e nelle forme di Stato, fino ai nostri giorni, confermano e rivelano i presupposti metafisici che hanno dato e danno tuttora vita a queste etiche nella loro diversità. Ora, parlare di metafisiche come punti di partenza in riferimento ai primi approcci etici della greicità può sembrare un paradosso in quanto il concetto di metafisica è venuto definendosi dopo Aristotele. Ma il paradosso è facilmente superato se si parte dal presupposto che il piano di discussione di norme e principi è di per sé un piano normativo non aggirabile, per cui, consapevolmente o tacitamente, quando si passa alla formulazione di norme e principi viene da sé che essi siano formule all'interno di un piano valoriale o, come qui si ritiene giusto definire, formule all'interno di un piano *normativo*. Quali i piani normativi delle etiche della greicità classica? Qualche accenno a Socrate, Platone e Aristotele dovrebbe essere sufficiente per chiarire la base normativa all'interno della quale le loro etiche hanno avuto la possibilità di articolazione e legittimazione. Per Socrate, ad esempio, il problema delle norme e dei principi, il decidere, cioè, *che cosa* sia giusto o ingiusto, bene o male o *come* bisogna comportarsi da uomo virtuoso in ciò che è il giusto governo della famiglia e il governo della *polis*, è tutto situato all'interno del *discorso*⁶. Già in Socrate – incredibile a dirsi – la ricerca della verità, soprattutto riferita a fondamentali questioni normative e di convivenza civile, trova espletamento e realizzazione nella *dialettica linguistica*⁷. Il linguaggio è sia lo strumento all'interno del quale si può parlare di morale e di etica sia il luogo all'interno del quale è possibile *discorrere* in termini di *fondazione argomentativa* e, quindi, di *verità*⁸.

La ricerca socratica su ciò che è giusto o ingiusto, bene o male, il tentativo, cioè, di *definire* il concetto per giungere alle *essenze* (concettuali) e all'interpretazione della verità dei concetti e, quindi, l'aprirsi ai loro significati, è essenzialmente *dialettica discorsiva*. È

6 Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parresia*, Northwestern University Press, Evanston, 1985; trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2a ed. 2005, "La parresia e la cura di sé", p.66.

7 Cfr. M. Borrelli, *Il tramonto della Paideia in Occidente*, Pellegrini Editore, Cosenza 2013, p. 10.

8 Cfr. *ibidem*.

indubbio che l'etica, a cui mira Socrate, è l'abbandono di ogni metafisica sovrasensibile e di ogni dogmatismo sovrastorico, in quanto è il linguaggio lo strumento della ricerca etica, ma il distaccamento dall'ambito strettamente sovrasensibile per situarsi all'interno della logica discorsiva non significa staccare l'etica da *ogni metafisica*, se con essa intendiamo il piano normativo verso cui orientare i comportamenti dell'uomo. L'etica socratica si fonda sulla *ratio* umana. Ma con *ratio* Socrate non intende il linguaggio delle scienze empiriche; linguaggio, piuttosto, è ragionare sull'essenza dei concetti. È il ragionamento, allora, il punto di partenza della ricerca di valori, di norme, di principi etici. E, in Socrate, il ragionamento è anche il punto di approdo della ricerca etica. In termini di fondazione, ciò significa che l'uomo, con la sua ragione, è capace di morale e di etica; l'uomo, attraverso la sua ragione, ha la capacità di distinguere tra ciò che è bene e ciò che è male, tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto; l'uomo, in definitiva, in quanto dotato di ragione, è responsabile della sua moralità o immoralità. Ma, socraticamente, l'uomo non è necessariamente morale in quanto dotato di ragione; in altri termini, l'uomo non nasce già come uomo morale, piuttosto, l'uomo socratico ha bisogno della dialettica discorsiva per aprirsi a poco a poco al senso morale ed etico.

Diverso, invece, il discorso etico di Platone che vede nel mondo sensibile la "brutta copia" del mondo sovrasensibile. Compito del cittadino è, innanzitutto, portarsi oltre le "ombre" del mondo sensibile e avvicinarsi sempre di più alla "luce"⁹. Il raggiungimento della luce diventa il punto di partenza o l'a priori per una vita morale ed etica, una vita che si orienta al "bene", a quel "bene" che non è soltanto "luce" e che, in quanto tale, ci fa vedere le cose per come esse sono; quel "bene" è anche vita e, quindi, superiore anche ad ogni scienza. Ovviamente il piano platonico è teoreticamente diverso dal piano dell'argomentazione socratica. Se Socrate vedeva nel linguaggio le condizioni di possibilità di ricerca e di fondazione delle norme e dei principi, in Platone il "bene" è una categoria sovra-storica, una categoria che precede l'umano e alla quale quest'ultimo può solo partecipare e cercare di avvicinarsi. Il "bene" platonico non è un prodotto della ragione umana, non è disponibile. Al "bene" platonico ci si può avvicinare e quanto più ci avviciniamo tanto più siamo nella verità o sulla via della vita in senso etico del giusto

⁹ Con l'allegoria della caverna Platone offre una metafora affascinante e, al contempo, estremamente utile per la messa in luce della distinzione tra *aletheia* e *doxa* (cfr. Platone, *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, nuova ed. riveduta 1999, libro settimo, 514a-515d, pp. 452-453).

vivere. Sul piano pratico o delle “ombre”, Platone pensa ad un “governo dei migliori”¹⁰ (aristocrazia) che si faccia carico di avviare un processo di avvicinamento che si spinga verso forme più alte di luce. I due piani, il mondo sensibile e il mondo sovrasensibile, non troveranno nella costruzione dello Stato platonico, suddiviso in tre strati e in corrispondenza a tre anime, nessuna possibilità di conciliazione. Le tre anime rimarranno separate e ognuna di esse svolgerà compiti diversi nella società. L’armonia è data dall’insieme, ma singolarmente le tre anime che formano lo Stato vivono ciascuna svolgendo ruoli distinti. L’etica platonica è la ricerca del *bene* e il *bene* è esso stesso fonte di luce e di verità; il bene, però, è collocato nella sfera *noumenica* ed è sottratto alla linguisticità della dialettica socratica; non è, pertanto, un prodotto del linguaggio, ma una premessa al linguaggio. Il mondo *noumenico* è il mondo vero dell’etica, per cui il percorso, non solo filosofico ma anche pedagogico, rappresenta per ogni singolo uomo la via per elevarsi alla luce e alla verità.

Su un piano ancora diverso si pone la ricerca aristotelica dell’etica, nonostante anche lui distingua tre forme di anima (vegetativa, sensitiva e intellettuale o razionale)¹¹. Aristotele, il cui approccio deve essere definito un ritorno al mondo sensibile e l’abbandono, quindi, del piano strettamente noumenico del suo maestro Platone, pensa ad un’etica sulla base dell’integrazione di queste tre anime. A differenza di Platone, l’etica aristotelica ha il vantaggio di pensare la felicità dell’uomo come compimento dell’insieme delle tre anime e di non pensare ad una società divisa in tre classi, nella quale ogni classe realizzi una sola anima. Anche l’idea di Stato, che ovviamente anche in Aristotele rappresenta l’espressione massima della comunità, non è pensata e strutturata gerarchicamente nel senso platonico di *reggitori, guardiani, artigiani*, ove solo i reggitori hanno le redini del governare¹².

Questi veloci accenni alle etiche della greco classicità mostrano come sia difficile pensare in termini di etiche condivise e condivisibili. La difficoltà, come si accennava sopra, è a monte delle impostazioni, nei presupposti antropologici di cui ogni etica è un riflesso specifico. A monte della diversità delle etiche ci sono visioni diverse dell’uomo e della vita. Sono queste visioni dell’uomo e della vita a determinare i valori etici che nelle

10 Cfr. *ivi*, libro ottavo, 543a-569c, pp.520-583.

11 Cfr. Aristotele, *L’anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001, 2 413b 10, p.123.

12 Cfr. Platone, *La Repubblica*, cit., libro quinto, 473d, p. 361.

singole prospettive trovano articolazione, tant'è che se passiamo alla modernità il problema della fondazione etica non si dimostra affatto risolto, ma rispecchia difficoltà simili o identiche. Con modernità si può ovviamente pensare sia in termini di scienza (scienze) sia in termini di filosofia (filosofie). E le due prospettive, quella scientifica e quella filosofica, danno soluzioni diverse sul piano della fondazione dell'etica. La scienza moderna, comprendendo se stessa come scienza empirica, si pone su un piano di *neutralità*. Basa la sua conoscenza su proposizioni o ipotesi che devono essere verificate sul piano empirico, escludendo *a priori* l'ambito normativo della riflessione. La ricerca della scienza moderna mira alla *spiegazione* del mondo e non si pone il problema delle norme o dei principi del vivere in società. Se pensiamo alla Scuola viennese, abbiamo una conferma della voluta separazione tra ambiti valoriali e ambiti neutrali o empirici¹³. La scienza è tale se si risolve negli ambiti strettamente metodici e come abbandono degli ambiti normativi. *L'essere* e non il *dover-essere* è il punto di partenza e l'approdo della ricerca scientifica. Ovviamente, intendere la scienza come ambito neutrale è tutt'altro che neutrale. La Scuola viennese ha pensato ad una scienza completamente separata da qualsiasi influenza metafisica e non si è accorta che in questa separazione netta ha riaperto le porte, in senso non aggirabile, ad una nuova metafisica, alla *metafisica della neutralità*. L'etica può assumere anche la forma della neutralità e l'etica della scienza moderna rispecchia questa neutralità.

Tutt'altro il discorso filosofico della modernità, a cui non sfugge l'importanza della scienza e del sapere empirico per la spiegazione del mondo, ma intende portarsi al di là di una ricerca ristretta nei soli confini dell'ambito empirico e fenomenico. In questo senso, l'esempio teorico per eccellenza è dato dalle tre critiche kantiane. Nella prima critica Kant ha posto e bene il problema della conoscenza inquadrando questa, però, non solo nei canoni di un empirismo ingenuo. Kant ha, invece, magistralmente unificato empirismo e razionalismo, mostrando con una straordinaria logica l'importanza che dobbiamo alle categorie a priori per ogni possibile conoscenza. Un lavoro teoretico insuperabile in cui per la prima volta nella storia del pensiero si è potuta evidenziare l'importanza che assume il piano delle categorie a priori dell'intelletto per le condizioni della possibile

13 Sui presupposti, i principi e i programmi dell'empirismo logico o neopositivismo, si veda O. Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Hermann & C.les Éditeurs, Paris 1935, trad. it. di A. Zucconi, *Il Circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, Armando, Roma, prima ristampa 1996.

conoscenza e, nello stesso tempo, la rilevanza del mondo empirico e fenomenico per le condizioni di possibilità della conoscenza razionale in generale. Ma è chiaro che a Kant non premeva solamente mostrare l'illusione empiristica di una conoscenza nuda e cruda basata su un empirismo ingenuo; a Kant interessavano, al contempo, altri piani della conoscenza: quello *pratico* e quello *estetico*. L'ambito della scienza (la prima critica) è e rimarrà ambito importante per la conoscenza umana, ma – proprio se parliamo in termini di etica e della sua fondazione – decisiva è la seconda critica kantiana, la *critica della ragion pratica*. È nella seconda critica che Kant traccia le linee portanti, forse, di ogni futura etica. E la modernità ha sì, certo, criticato l'approccio kantiano di aver posto il fondamento dell'etica su un piano *formale* di fondazione, ma non pare che Hegel e gli altri teorici abbiano saputo fare meglio fino alla svolta hegeliana in filosofia dei nostri giorni. Non essendoci una base “scientifica” possibile e pensabile in termini di fondazione o legittimazione dell'etica, cosa rimane se non la riflessività di cui già Socrate si era fatto carico nella dialettica del gioco linguistico come ricerca della verità? Kant, invece, si appella alla ragione dell'uomo come istanza già intrinsecamente morale. Kant pone, cioè, il problema della moralità come istanza della stessa ragione. Si può essere a favore o contro, ma quali altri mezzi ha l'umano oltre all'appello alla sua ragione, se i piani empirici sono, *per definitionem*, piani dai quali non sono deducibili norme e principi? Gli *imperativi* sono, appunto, un “appello” alla ragione, rimangono formali, ma non per questo non offrono l'orizzonte entro il quale l'uomo non riesca a distinguere tra ciò che è bene e ciò che è male, tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto.

Kant aveva, non a caso, distinto tra *leggi di natura* e *leggi di libertà*. Per quanto riguarda le prime i *metodi* di ricerca sono perfezionabili tanto che la ricerca può avvenire effettivamente in termini di scoperta di leggi e di sapere, appunto, *nomologico*. Ma, se passiamo alle seconde, alle *leggi di libertà*, e l'uomo kantianamente è *libero*, non c'è metodo che possa definirsi capace di rigore nel senso empiristico della conoscenza; eppure Kant parla di *leggi*, confidando ovviamente non nel dispiegamento di *metodi empirici*, ma nella natura della ragione umana. Per via riflessiva, la ragione umana può pensare in termini di *leggi di libertà*, che, in fondo, sono le leggi che l'uomo dà a se stesso. Fiducia nella ragione significa possibilità di fondamento anche nei campi extrametodici o riflessivi, sebbene Kant abbia parlato della “cosa in sé” come verità

irraggiungibile. Ma un conto è la “cosa in sé”, un conto sono le *leggi di libertà*, quindi i principi etici e le norme o le regole che l'uomo assegna a se stesso.

Ancora diverso è il discorso sull'etica che rinvia al sistema teorico hegeliano. Ovviamente, Hegel ha cercato il superamento dei due mondi creato da Kant, riportando il concetto di verità su un piano fortemente storico all'interno del quale sono i soggetti umani i suoi detentori. In questa operazione, Hegel fa dipendere il concetto di verità e di etica dalla storia dell'uomo e non da un mondo definito della “cosa in sé”. La verità hegeliana è storica; è un prodotto della storia dell'uomo che è sottoposto a continui mutamenti proprio per le continue mutazioni della storia umana. Non siamo di fronte ad un concetto atemporale di verità e di ragione. Diversamente da Kant per il quale la ragione umana è universale, come universali sono le sue verità, per Hegel non ci sono i presupposti per verità eterne e immutabili, data la storicità che costituisce questi stessi presupposti. Ciò è importante anche oggi per il tentativo di pensare in termini di fondazione etica. Non essendoci verità eterne, ma solo verità storiche, anche l'etica è in continuo mutamento. Definire ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, ciò che è bene e ciò che è male è una questione anch'essa storica, dipendente, cioè, dai contesti storici. Nonostante l'insistere sulla storicità della conoscenza, Hegel legge la storia come un processo continuo verso una *libertà* sempre più alta. La sua dialettica, che ha la doppia natura di dialettica autocoscienziale e dialettica storica, lo porta ad un'idea progressiva di razionalità che raggiunge gradi sempre più alti di conoscenza o, meglio, autoconoscenza. Questa doppia dialettica dà l'idea di come Hegel si spiega il corso della storia dell'uomo. Una storia che è un processo dialettico continuo verso forme più alte di cultura. E lo Stato hegeliano è la conferma di un processo storico come espressione massima di eticità che ha trovato forma nelle istituzioni¹⁴. Lo spirito che si *oggettiva* e diventa istituzione, si realizza o, meglio, si autorealizza, spirito che diventa realtà e prende corpo e diventa struttura. In altri termini, se seguiamo l'evoluzione storica così come tracciata da Hegel, il problema della fondazione dell'etica non si pone come questione la cui soluzione è situata nell'ambito della filosofia. L'etica è intrinseca alla storia dell'uomo come parte di una storicità in continua mutazione. La sua storicità è legata ai processi storici e non è

¹⁴ “Lo Stato è la realtà dell'idea etica, lo spirito etico, in quanto volontà manifesta, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa” (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1978, p. 238).

definibile *a priori*, né sono pensabili *fondamenti storici atemporali* di essa. L'etica rimane un processo interno alla storia e trova di volta in volta in essa i suoi fondamenti.

In Hegel le difficoltà di una fondazione etica non sono ovviamente superate, come non sono superate in quella che può essere definita la *ragione* al singolare di Kant. Una ragione che è uguale per tutti; una ragione che dispiegata al suo interno è valida per tutti ed è, quindi, universale per tutti, nel senso che se qualcosa è evidente, è evidente per tutti coloro che sono dotati di ragione umana. Per una parte della riflessione attuale, la ragione storica di Hegel è da privilegiare al concetto di ragione *al singolare* prospettata da Kant. Non pochi postmodernisti ritengono che sia giusto parlare di ragione al *plurale*, il che rende estremamente difficile pensare in termini di fondazione dell'etica. Una ragione al singolare rende facile parlare in termini di etica; una ragione al plurale può esprimersi, invece, solo in termini di etiche, per cui se di fondazione si vuole ancora discutere, può trattarsi solo di discussioni su etiche e sulla loro pluralità, differenziazione e diversità.

Venendo meno un concetto unitario di ragione, viene anche meno – almeno così sembra – ogni possibile fondazione al singolare dell'etica. Eppure tutti siamo consapevoli dell'importanza esistenziale dell'etica. Sappiamo che sia la situazione storica presente sia la situazione storica futura hanno bisogno di etica. Il mondo globalizzato non ha reso meno importante il comprendersi in termini di un'etica almeno *minima* tra i popoli¹⁵. Anzi, il mondo globalizzato, che oggi noi tutti abbiamo sotto gli occhi, non è solo un mondo degli scambi economici e culturali. Viviamo nell'era atomica e della possibile distruzione di massa, non solo dei popoli ma anche del pianeta terra. I potenziali atomici dicono questo. L'etica è un problema sempre più esistenziale, ecco perché dobbiamo continuare a porci la domanda *quale etica per quale futuro?*

Nel mondo globalizzato, la risposta non può avvenire se non attraverso la partecipazione globale al dialogo. Tutti i popoli hanno il diritto di partecipare alla definizione di un'etica per il presente e per il futuro. Tutti i popoli devono poter co-decidere i *contenuti minimi* irrinunciabili di ciò che può e deve essere un'etica che salvaguardi la vita delle generazioni future sul pianeta e lo stesso pianeta.

È in questo contesto che le pragmatiche di Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel possono dare un contributo decisivo alla domanda *quale etica per quale futuro?*

¹⁵ Si veda il lavoro di A. Cortina, *Ética mínima*, Prologo de José Luís Aranguren, Tecnos, Madrid 2008.

Habermas, però, il co-fondatore insieme ad Apel dell'etica della comunicazione, ripiega, nel frattempo, su un concetto contingentistico di etica¹⁶. L'etica, nel senso dell'ultimo Habermas e a differenza dall'etica del discorso di Apel, non ha possibilità universali di fondazione. Habermas situa l'etica all'interno della diversità dei contesti storici e non crede, diversamente da Apel, nella possibilità di fondare, in senso trascendental-pragmatico, l'universalità dell'etica. Eppure, quanti oggi volessero optare per una fondazione etica, troverebbero nell'*etica del discorso*¹⁷, così come teorizzata da Apel, tutti i presupposti fondativi di una possibile etica per il futuro. La logica interna al discorso offre sempre già quanto si è cercato. L'etica è racchiusa già nel discorso serio, in ogni discorso serio, come ricerca non solo di verità, ma anche e soprattutto come ricerca responsabile per una ricerca altrettanto responsabile di un futuro possibile. È un'etica ineludibile e della quale non si può fare a meno perché è in gioco il futuro o, meglio, ogni possibile futuro. Quale vite per quale futuro? Le domande non sono eludibili e non possiamo farle dipendere dai singoli contesti storici. Questi, spesso, non offrono le condizioni di possibili soluzioni. In un mondo globalizzato, le soluzioni sono globali e non bastano gli interessi di singoli contesti o le logiche di singoli linguaggi.

16 Cfr. M. Borrelli, *L'aporetica come struttura di fondo dell'etica del discorso? Oltre la detrascendentalizzazione di Habermas e Wellmer*, in M. Borrelli, M. Kettner, *Filosofia trascendentalpragmatica /Transzendentalpragmatische Philosophie - Scritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno*, Pellegrini Editore, Cosenza 2007, p.55.

17 Si veda K.-O. Apel, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, trad. e cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2004; in particolare uno dei tre saggi introduttivi di M. Borrelli, *L'etica del discorso e i suoi presupposti emancipativi*, pp. 39-64.

Quale etica per quale futuro?
Le vie dell'etica – uno sguardo retrospettivo
Francesca Caputo

References/Bibliography:

- Adorno F., *Studi sul pensiero greco*, Sansoni, Firenze 1966
- Apel K.-O., *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentale ermeneutica della filosofia moderna*, trad. it. e cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2005
- Apel K.-O., *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, trad. it. e cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2006
- Apel K.-O., *Lezioni di Aachen e altri scritti*, trad. it. e cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza, 2004
- Aristotele, *Ethica Nicomachea*, trad., introd. e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999
- Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001
- Borrelli M., «La Paideia dell'Occidente», *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 12/2012, pp. 27-39
- Borrelli M., *Il tramonto della Paideia in Occidente*, Pellegrini Editore, Cosenza 2013
- Borrelli M., *L'aporetica come struttura di fondo dell'etica del discorso? Oltre la detranscendentalizzazione di Habermas e Wellmer*, in M. Borrelli, M. Kettner, *Filosofia trascendentalpragmatica /Transzendentalpragmatische Philosophie - Scritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno*, Pellegrini Editore, Cosenza 2007
- Cortina A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza, 4a ed. 2001
- Cortina A., *Ética mínima*, Prologo de José Luís Aranguren, Tecnos, Madrid 2008
- Foucault M., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston 1985; trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2a ed. 2005
- Habermas J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; trad. it. e cura di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 3a ed. 2000
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Einaudi, Bologna 1986
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1998 (prima ristampa)
- Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1978
- Horkheimer M. – Adorno T. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. inc., New York 1944, per l'ed. tedesca S. Fischer, Frankfurt am Main 1969; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, introd. di C. Galli, Einaudi, Torino 4^a ed. 1997
- Jaeger W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1944; trad. it. di L. Emery, trad. it. degli aggiornamenti di A. Setti, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, voll. 3, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1978
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), trad. it. di N. Merker, cura redazionale di A. Aiello, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1987
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), trad. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, rev. di E. Garin, intr. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2012⁸
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787²), trad. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004
- Kant I., *Kritik der Urteilstkraft* (1790), trad. it. a cura di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2004
- Neurath O., *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Hermann & C.le Éditeurs, Paris 1935; trad. it. di A. Zucconi, *Il Circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, Armando, Roma, prima ristampa 1996
- Platone, *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, introd. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 1999 (nuova ed. riveduta)