

Il bene comune e la pratica del “lo- gon didonai”



di Marco Ivaldo

PAGINA 10

Le questioni dell'etica sono sempre accompagnate dalla domanda: che cosa è il bene e come è possibile realizzare il bene nella configurazione di una buona vita. Ora, il bene non è affatto una cosa, che si possa fissare una volta per tutte, ma è uno scopo che noi dobbiamo connettere con - o che deve sussumere sotto di sé - molti e diversi beni. La vita buona in senso vero e proprio può venire pensata soltanto come una (buona) “mescolanza” di differenti ed eterogenei tipi di beni. Pertanto lo scopo del bene, o il bene-scopo, deve venir pensato come una prospettiva integratrice di tutti i generi di beni, deve venire compreso come una “idea direttiva” pratica: il bene-scopo è ciò che unifica una molteplicità di beni nella prospettiva della realizzazione della vita buona e consente agli agenti morali di elaborarsi un orientamento per la prassi. Il bene come idea direttrice svolge perciò un ruolo analogo a quello delle idee nella kantiana Critica della ragione pura: è una idea unificatrice della pratica.

Come tale il bene-scopo non è affatto un bene fra i beni, e non è neanche un bene particolare, ma è la “misura” secondo la quale beni così differenti come ad esempio i diritti della persona, il riconoscimento sociale, la certezza del diritto, il lavoro, le entrate, la salute, la formazione, l'ambiente posso-

no venire integrati in un tutto senza contraddizione. Inoltre il bene stesso, come misura, è “mobile”, non-statico, e questo non nel senso che esso muti secondo il capriccio dell’agente, ma nel senso che esso funge come criterio di giudizi che implicano il futuro, e non vi può essere certezza che in futuro qualcosa che oggi giudichiamo un bene entro una determinata “mescolanza” di beni, non si riveli alla fine come un male e non produca effetti negativi. Il problema delle conseguenze secondarie non previste delle azioni è un esempio di questa mobilità del bene, che l’agente non può affatto ignorare, sicché bisogna ammettere di continuo un lato di rivedibilità delle proprie conclusioni. Molte cose non le sappiamo, di alcune cose possiamo procurarci soltanto una conoscenza manchevole e imperfetta. Dobbiamo perciò avanzare progetti di integrazione di giudizi morali - i quali constano sempre di una parte di informazioni su dati di fatto e di una parte di attese, esigenze, valori - in condizioni di incertezza, cosa che porta a concludere che le totalità in cui i giudizi morali devono venire integrati sono sempre grandezze limitate e gravate da insicurezze.

Anche nel bene comune dobbiamo distinguere un elemento stabile e un elemento mobile. L’elemento stabile è il bene-scopo, la giustizia come programma della ragione pratica, per la quale a “ciascun” uomo deve venire attribuito ciò che è “suo” (sui cuique tribuere), anche se possiamo aggiungere che la società bene ordinata richiede, come Aristotele ha insegnato, anche l’amicizia civile. L’elemento mobile o dinamico è dovuto al fatto che la determinazione di questo “suo” richiede la ricerca della giusta mescolanza fra una varietà di beni, che devono venire individuati mano a mano nella loro qualità e nella loro proporzione, e ha a che fare non soltanto con il presente ma con il futuro, per il quale possiamo avanzare solo previsioni incerte. Per questa sua natura il bene comune coincide in definitiva con il bene possibile, è la giusta mescolanza dei beni sulla base del bene-scopo che operiamo in condizioni di relativa incertezza. Il bene possibile non è perciò un’astrazione dal bene reale, ma è il bene comune in concreto, il bene comune che siamo capaci di realizzare.

Quelle che Rawls chiama comprehensive doctrines – tra cui le dottrine religiose – hanno elaborato significative risposte su questa problematica del bene comune. In particolare le dottrine religiose lo hanno effettuato nel corso di una tradizione responsabile, e tali risposte vengono a formare come il patrimonio di una sapienza dell’umanità. E’ noto poi che Rawls ammette che nel dibattito politico sia lecito richiamarsi a tali dottrine, a condizione però che a tempo debito siano addotte idonee ragioni politiche – e non ragioni fornite unicamente da tali dottrine onnicomprensive – che siano sufficienti a sostenere qualunque cosa si ritiene che tali dottrine sostengano. A questo Habermas ha aggiunto l’integrazione che l’esercizio di questa ragione pubblica nella discussione politica dovrebbe caratterizzarsi come un processo argomentativo “sensibile alla verità”. I valori che appartengono alle dottrine comprensive dovrebbero perciò declinarsi nella forma argomentativa della ragione pubblica; ma questo argomentare dovrebbe contemporaneamente essere “sensibile alla verità”, e non soltanto interessato alla creazione di un certo consenso. In un altro linguaggio direi: le dottrine comprensive (religiose, metafisiche, ‘umanistiche’) non devono astenersi dall’intervenire nella ricerca dei contenuti del bene comune, e in definitiva non possono astenersi; se intervengono però, devono entrare nello spazio della mediazione, accettare dalla tradizione della filosofia il costume del logon didonai, del “rendere ragione”, dello scambiarsi ragioni accessibili a tutti, della ricerca delle buone ragioni, in vista di una conoscenza vera e buona, conoscenza che per la pra-



tica della mediazione si pone, a un tempo, come una intuizione anticipatrice e come il telos di un cammino della ricerca. Naturalmente l'esigenza della argomentazione si impone non soltanto per queste dottrine comprensive, ma anche ad esempio per posizioni scettiche o relativiste, che non possono affatto ritenersi esenti dall'accertamento razionale, solo perché una mentalità diffusa sembra conferire loro un certo credito. Inoltre nella mediazione dei valori si dovrebbe prendere in considerazione la articolazione fra la morale, che si fonda su imperativi incondizionati, e il diritto, che rinvia a imperativi condizionati. La legge morale, che riguarda le massime di tutte le azioni, comanda incondizionatamente qualcosa, e qualcosa permette a certe condizioni. Esiste allora uno spazio di ciò che è permesso, che non coincide con lo spazio di ciò che è comandato moralmente e vincola l'io 'in prima persona', e questo spazio è quello del diritto. Moralizzare il diritto è altrettanto sbagliato che giuridicizzare la morale.

Certamente esistono, e possono sempre esistere, diverse, anche molto diverse versioni del bene possibile, cioè della giusta mescolanza dei beni in concreto. Da Rawls emerge a questo proposito l'idea di un "consenso per intersezione" da realizzare tra giudizi ponderati diversi in ordine alle priorità da realizzare. Con Habermas potremmo aggiungere: giudizi ponderati sensibili alla verità. Il consenso per intersezione deve venire inteso come il risultato, mai definitivo, di una pratica della mediazione argomentativa sensibile alla verità.

Ora, il consenso per intersezione dovrebbe avvenire anche sui valori di fondo delle dottrine comprensive? Qui occorrono alcune distinzioni. Anzitutto si può ammettere che nello spazio della mediazione – che richiede ad esempio la capacità di pensare mettendosi anche dal punto di vista dell'altro – le dottrine comprensive possono imparare qualcosa l'una dall'altra senza smettere di essere certe della verità che esprimono, anzi percependo questa verità come arricchita in tale processo di ascolto e di approfondimento. Questo consentirebbe di concepire il consenso per intersezione sensibile alla verità come un processo di reciproco riconoscimento in (alcuni) valori. Inoltre si può pensare che il consenso per intersezione possa consolidarsi almeno su alcuni principi 'pratici' (relativi alle scelte di fondo sulla organizzazione della società e che diano espressione a una certa intuizione della dignità dell'uomo), principi pratici che sarebbero fattualmente riconosciuti dagli interessati come validi anche se diverse sono le loro giustificazioni teoriche che gli interessati stessi ne danno all'interno delle rispettive dottrine comprensive. Si vede che sia nel primo che nel secondo caso un consenso per intersezione sensibile alla verità, in società complesse e differenziate, richiede un processo di apprendimento reciproco. Un tale processo non esclude le identità, anzi richiede che esse si esercitino nello spazio della mediazione, esclude però l'auto-chiusura dogmatica propria di chi non mette a tema la differenza fra la intuizione della verità e la propria interpretazione di questa intuizione. Mai la certezza che una verità esista dovrà coincidere con la certezza che la mia interpretazione sia intrascendibile, e proprio questa consapevolezza mi spingerà a interrogarmi e a interrogare gli altri, a sottoporre la mia certezza alle loro critiche, a criticare le loro certezze, cioè alla discussione effettiva, alla ricerca in comune di una conoscenza che si evidenzia come vera e buona, cioè che abbracci sia la teoria che la pratica.

