

Critica del riduzionismo etico

FRANCESCO BELLINO

Già Professore Ordinario Università di Bari

DOI: 10.57610/cs.v10i14.549

Abstract: The ethical reductionism denies the moral autonomy of man. The *quid iuris* is not logically inferable from the *quid facti*, the *ought* from the *is*, the moral law from facts out of the human will and reasonableness. The strength and the historical outcome do not legitimate the moral rules. The man is free of self-determination.

Keywords: Reductionism, ethics, autonomy, reasonableness

Riassunto: Il riduzionismo etico nega l'autonomia morale dell'uomo. Il *quid iuris* non è logicamente deducibile dal *quid facti*, il dover essere (*ought*) dall'essere (*is*), la legge morale da fatti esterni alla volontà e alla ragionevolezza umana. La forza e il successo storico non legittimano le norme morali. L'uomo è libero di autodeterminarsi.

Parole chiave: Riduzionismo, etica, autonomia, ragionevolezza.

1. *Il riduzionismo antropologico*

L'unificazione della storia del pianeta, osserva Milan Kundera,

si accompagna a un processo di riduzione vertiginosa. Vero è che le termiti della riduzione rodono da sempre la vita umana: anche il più grande amore finisce per essere ridotto a uno scheletro di poveri ricordi. Ma il carattere della società moderna rinforza mostruosamente questa maledizione: la vita dell'uomo è ridotta alla sua funzione sociale; la storia di un popolo a pochi avvenimenti, a loro volta ridotti a un'interpretazione tendenziosa; la vita sociale è ridotta alla lotta politica, e questa al fronteggiarsi di due sole grandi potenze planetarie. L'uomo è preso in un vero e proprio *turbine di riduzione*, nel quale il "mondo della vita" di cui parlava Husserl si offusca e l'essere cade nell'oblio¹.

1. M. Kundera, *L'arte del romanzo*, p. 34.

“Il fondamentalismo della semplificazione”² per Sloterdijk è la caratteristica del Novecento e, aggiungo, anche dell’inizio del XXI secolo. La semplificazione algoritmica è la sua ultima e più pervasiva espressione³.

Nietzsche afferma il suo nichilismo psicologico, che destituisce di ogni valore, sia morale sia conoscitivo, la certezza della coscienza: “non vi è individuo”, perché “nell’attimo più inafferrabile egli è qualcosa di diverso da ciò che è in quello seguente”⁴.

Il suo approccio genealogico *ab inferiori*, tendente a spiegare il più col meno, l’alto dal basso, il mondo ideale con la volontà di dominio, ha prodotto il “rimpicciolimento dell’uomo” fino al punto da decretarne dapprima la sua morte “epistemologica” ad opera dello strutturalismo francese (Foucault, Althusser, Lévi-Strauss, Lacan) e delle scienze umano-sociali⁵ e poi il suo superamento e sostituibilità ad opera dell’intelligenza artificiale nel transumanesimo attuale⁶.

È davvero drammatico e al tempo stesso grottesco constatare con Tolstoj come “con quanto orgoglio e presunzione noi uomini, come bambini, smontiamo l’orologio, ne tiriamo fuori le molle, ne facciamo un giocattolo e alla fine ci meravigliamo che l’orologio non cammini più”⁷. Anche l’orologio-uomo, smontato e ridotto ai minimi termini, ignorato nella sua interezza e considerato solo nelle sue parti, “non cammina più”. Per il sub-umanesimo, l’antiumanesimo e il transumanesimo l’uomo è “*un object inexistent*”⁸.

L’*humanitas*, per dirla con Cicerone, che l’ha teorizzata nel modo più efficace e completo, sta nella natura razionale dell’uomo. In quanto “*rationis particeps*”, è in grado di “vedere le cause delle cose (*causas rerum videt*)” e di “cogliere le conseguenze (*consequentia cernit*)”. È soprattutto “propria dell’uomo la diligente ricerca del vero (*In primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio*)”,

L’*homo humanus* si oppone all’*homo barbarus*. Il primo è l’uomo virtuoso (portatore di *decorum*) e colto (*politus*), che antepone la dignità a tutte le cose. Il secondo è “*indoctum et agreste*” e antepone sempre l’utilità all’onestà¹⁰.

2. P. Sloterdijk, *Che cosa è successo nel XX secolo?*, p. 79.

3. Per un’analisi critica della semplificazione algoritmica rimando ai miei lavori: *Il principio semplicità*, cap. 2; *La persona e la sfida digitale*, pp. 180-199.

4. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1881-1882), in *Opere*, vol. V, t. II, p. 363.

5. Sull’antiumanesimo si veda F. Bellino, *Persona e ragionevolezza*, pp. 53-61, 75-110.

6. Si veda Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*.

7. L. Tolstoj, *La confessione*, p. 86.

8. M. Dufrenne, *Pour l’homme*, p. 10.

9. Cicerone, *De Officiis*, I, 11, 13.

10. Id., *De partitio oratoria*, 40, 90

Anche il concetto di *humanitas*, che attraversa la storia dell’Occidente, dalla *paideia* greca all’*humanitas* romana, cristiana, rinascimentale e moderna, ha subito nel Novecento e nell’attuale secolo una brusca torsione. L’Umano, scrive Marco Revelli, ha subito una doppia frattura: l’irruzione dell’Inumano e l’emergere del Postumano.

Ad Auschwitz c’è stata la prima frattura. L’*humanitas* ha subito “la propria catastrofica lacerazione con l’irruzione massificata del disumano nell’umano (irruzione nel *pensiero*, non solo nella storia, dove non sarebbe un *novum*)”¹¹. Il disumano teorizzato e programmato razionalmente, mediante quella stessa *ratio* che nella visione classica avrebbe dovuto fondare la *philanthropia*, la *benevolentia* ovvero l’atteggiamento di attenzione (affetto-amicizia-amore) nei confronti dell’uomo.

Mostrando, nella forma più feroce, “quanto l’uomo ha osato fare all’Uomo”, – “l’uomo è stato una cosa agli occhi dell’uomo”¹², – riducendolo a nulla, Auschwitz ha infranto la linea che separa Umano e Disumano: “rivelà quanto e come il dis-umano sia in senso proprio, letterale, in-umano, cioè *in*-scritto nell’umano, parte di esso, espressione della medesima radice”¹³.

Scrive Steiner: “Adesso sappiamo che un uomo può leggere Goethe o Rilke la sera, può suonare Bach o Schubert, e quindi, il mattino dopo recarsi al proprio lavoro ad Auschwitz”¹⁴.

Questa erosione di senso e valore, che attraversa i secoli e si intensifica negli ultimi decenni, non è solo filosofica, ma si riflette profondamente sulla condizione concreta dell’essere umano. La riduzione sistematica della complessità umana, operata tanto dalle semplificazioni culturali quanto dalle tecnologie, produce una sorta di “analfabetismo esistenziale”: l’individuo perde familiarità con la trama sfumata dell’esperienza, con il dubbio, la pluralità, l’ambiguità che ne costituiscono la ricchezza. Ne deriva una società in cui le grandi narrazioni collettive svaniscono, lasciando spazio a racconti impoveriti e polarizzati, incapaci di accogliere la contraddizione e la complessità.

Il rischio che si profila è quello di una deriva in cui l’umano smarrisce la propria profondità, sostituito da modelli e algoritmi che, pur efficienti, non possono cogliere la totalità della vita e delle sue sfumature. In questo scenario, la sfida diventa allora recuperare una visione della *humanitas* che non sia solo funzione o calcolo, ma cura, apertura al mistero e responsabilità verso l’altro e verso sé stessi.

11. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 15.

12. P. Levi, *Se questo è un uomo*, p. 225.

13. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 16.

14. G. Steiner, *Lingaggio e silenzio*, p. 11.

La seconda frattura è l'emergere del Postumano ad opera delle macchine pensanti, guidate da algoritmi intelligenti. Scrive Revelli, “sono poche le attività umane in grado di salvarsi dalla loro concorrenza”¹⁵. Ogni umanesimo finora ha fondato la propria idea di *humanitas* “sull'eccezionalità dell'umano: sull'irriducibilità dell'Uomo sia all'‘animale’ che alla ‘cosa’”¹⁶.

Questo caposaldo regista delle lesioni e violazione dei confini. È difficile oggi tracciare una netta linea di separazione, dopo Darwin, tra l'umano e l'animale e, sotto l’“assedio” delle biotecnologie, neuroscienze, cyborg, intelligenza artificiale, tra uomini e macchine, tra l'umano e l'artificiale.

L'uomo ha acquisito la capacità di riprodurre artificialmente altri esseri umani, di modificarsi geneticamente, riscrivendo il genoma o ibridandosi con protesi, di costruire macchine intelligenti o algoritmi metacognitivi, capaci, come annota Kurzweil, di “pensare al proprio pensare”¹⁷.

Kurzweil teorizza la potenziale fusione dell'intelligenza umana con l'intelligenza artificiale. La connessione delle parti superiori della nostra neocorteccia al cloud “estenderà direttamente la nostra capacità di pensiero. In questo modo, anziché concorrente, l'AI diventerà un'estensione di noi stessi. Quando questo accadrà, le parti non biologiche della nostra mente ci daranno una capacità cognitiva migliaia di volte superiori a quella delle parti biologiche”¹⁸.

Ha compiuto “un doppio ‘salto di specie’. Verso ‘l'alto’, come *creatore*, andando a occupare, in qualche modo, il posto che spettava al Creatore divino: facendosi non ‘simile a dio’ ma Dio egli stesso ovvero *causa sui*. E verso ‘il basso’, come *creatura*, diventando egli stesso ‘come-un’ manufatto: cosa costruita, oggetto tra gli oggetti. Comunque cancellando un confine, anzi due. Assumendo, su un versante, un'eccezionale responsabilità. E perdendo sull'altro, la propria eccezionalità”¹⁹.

Il postumano, utilizzando una razionalità totalmente strumentale (la weberiana *Zweckrationalität*), sembra avere ben poco di “umano” e “assomiglia piuttosto a una sorta di universo *an-umano* per non dire *dis-umano*”²⁰.

2. Critica del riduzionismo etico

Il riduzionismo nega la libertà e l'autonomia morale dell'uomo, perché concepisce il mondo e l'uomo come la somma delle sue parti, il prodotto dei

15. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 99.

16. Ivi, p. 91.

17. R. Kurzweil, *Come creare una mente. I segreti del pensiero umano*, p. 169.

18. R. Kurzweil, *La singolarità è più vicina*, p. 3.

19. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 93.

20. Ivi, p. 96.

fattori materiali, socio-culturali e storici, riducendo il comportamento umano a meri schemi funzionali o algoritmici. Il rischio del riduzionismo etico, infatti, non riguarda soltanto la semplificazione dei dilemmi morali in risposte binarie, ma riflette una più ampia riduzione dell’agire etico.

Diventa essenziale interrogarsi su quali siano i fondamenti di un’etica che non voglia smarrire l’orizzonte del senso e della responsabilità, sacrificando la pluralità delle visioni del bene sull’altare dell’efficienza e della prevedibilità. Il riduzionismo etico non può che generare una povertà di immaginazione morale, in cui il confronto con l’alterità viene meno e la possibilità stessa del dissenso e della scelta si assottiglia. La questione che si impone, dunque, è come custodire e rilanciare uno spazio etico capace di riconoscere la dignità dell’imprevedibile, la necessità della contraddizione, l’opportunità dell’errore, restituendo così all’umano la sua irriducibile ricchezza. Solo recuperando la capacità di abitare la complessità e di accogliere la fragilità, l’ambiguità e la finitezza come elementi costitutivi dell’esperienza morale, sarà possibile opporsi efficacemente alla deriva riduzionista che minaccia la nostra epoca.

L’autonomia morale consiste nel non accettare come base dell’etica il comando di alcuna autorità (natura, Dio, storia, società, potere, ecc.) e nell’assegnare all’uomo la possibilità materiale di scegliere e quindi la responsabilità ultima di giudicare criticamente e di decidere se obbedire all’imperativo di un’autorità sia morale o immorale. Proprio perché dipende dall’uomo obbedire o meno a un imperativo morale, l’uomo è moralmente autonomo e responsabile. L’uomo ha il potere di dire “no” alla vita e di decidere anche di non decidere. Possiamo dire con Sartre che l’uomo è condannato a essere libero.

La garanzia logica dell’autonomia morale è fondata sulla cosiddetta legge di Hume²¹ [“Nessun ‘deve’ (*ought*) da un ‘è’ (*is*)”], cioè sulla distinzione tra fatti e norme e quindi sulla indeducibilità logica delle seconde dai primi, delle prescrizioni dalle descrizioni, del dover essere dall’essere.

Con Kant, Karl Popper, convinto sostenitore dell’autonomia morale dell’uomo, è stato tra i più profondi critici del riduzionismo e di quello etico in particolare.

Popper indentifica il riduzionismo etico con la categoria dello storicismo, che è una categoria tipologica ideale, costruita in sede critica per denotare la pretesa di conoscere la trama e il senso della storia e di prevedere il suo corso futuro, elevando in tal modo la storia a criterio di giustificazione e a norma dell’agire umano. È un atteggiamento nei confronti del mondo, una *forma mentis* molto diffusa in tutte le epoche storiche, anche se chi vi crede è normalmente convinto che si tratti di una teoria assai moderna, progressista, rivoluzionaria e scientifica.

21. Formulata dal filosofo scozzese nel suo *A Treatise of Human Nature* (libro III, parte I, sez. I).

Tutta la critica popperiana mira a confutare il carattere moderno, progressista, rivoluzionario e scientifico dello storicismo, dimostrando esattamente il contrario, cioè il carattere antico, reazionario e non-scientifico dello stesso.

Gli storicisti, afferma Popper, come gli utopisti credono che “i loro scopi o fini non risultino da una scelta o decisione morale, ma che possano scoprirla scientificamente”, determinando “le tendenze storiche o facendo la ‘diagnosi’ delle necessità del loro tempo”²². Pertanto lo storicista – si pensi a Eraclito, per il quale l’esito della guerra è sempre giusto, o a Hegel, che considera la storia del mondo come il tribunale del mondo (*Weltgeschichte ist Weltgericht*) – “accetta il giudizio della storia come un giudizio morale”²³. Ne deriva che, se la storia, ovvero il successo che si ottiene nella contesa tra le parti, è il criterio del merito, non solo “il criterio del merito dev’essere ‘in divenire’”²⁴, ma anche il giudizio morale si risolve nel giudizio storico e questo assurge a giudizio morale.

A seconda del “senso” – da intendere non solo come “valore” o “significato”, ma anche come “direzione” –, che le tendenze dello sviluppo storico assumono nei vari autori o culture, abbiamo le diverse modalità dell’etica storicistica, che si racchiudono nelle tre forme morali del *conservatorismo, modernismo e futurismo*.

Il potere e il successo sono i criteri morali dell’etica storicistica, che si caratterizza per la sua accettazione delle norme o standard predominanti: il conservatorismo morale parteggia per gli standard dominanti nel passato, il modernismo per quelli attuali, il futurismo per quelli che saranno dominanti e vincenti nel futuro. Le diverse forme dell’etica storicistica, secondo la critica popperiana, mutano in rapporto alla diversa valutazione del corso storico. Tali valutazioni possono intendere il corso storico o come *decadenza* o come *progresso* e quindi privilegiare il passato o il presente e il futuro.

Se viene privilegiato il passato, abbiamo il conservatorismo morale. È il caso del platonismo, che considera ogni mutamento sociale in termini di “*corruzione o decadenza o degenerazione*”²⁵.

Scrive Popper: “Platone guarda alla storia, che è per lui una storia di decadenza sociale, come se fosse la storia di una malattia: il paziente è la società e l’uomo di stato dovrebbe essere un medico (e viceversa) – un guaritore, un

22. K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, pp. 74-75; tr. it., p. 75. Per Popper “una tendenza non è una legge. Una proposizione che affermi l’esistenza di una tendenza è esistenziale, e non universale” (*Ivi*, p. 115; tr. it., p. 106). Una legge universale non afferma l’esistenza di qualcosa, ma l’impossibilità di qualcosa. Se l’affermasse, sarebbe un’affermazione singolare storica, non una legge universale. Le previsioni scientifiche si possono basare sulle leggi, non soltanto sulle tendenze, che sono sempre legate all’*hic et nunc* e sono affermazioni singolari storiche.

23. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, p. 16; tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, p. 35.

24. *Ibidem*.

25. *Ivi*, p. 19; tr. it., vol. I, p. 41.

salvatore”²⁶. La decadenza morale dell’anima in Platone è parallela a quella del corpo sociale. La morale platonica viene riassunta da Popper nei seguenti termini: “C’è inerente al mondo un ‘naturale’ ordine di giustizia, cioè l’ordine primo od originario nel quale la natura fu creata. Così il passato è buono e qualsiasi sviluppo che porti a nuove norme è cattivo”²⁷.

La storia come decadenza è alimentata dalla profezia del ritorno all’Età dell’Oro e ha i suoi esponenti non soltanto in Eraclito e in Platone, ma anche in Rousseau e in Spengler. Non solo in questi storici, ma in tutti gli altri si nasconde, a giudizio di Popper, la paura del cambiamento, a cui cercano di sfuggire o bloccando il cambiamento (Platone) o esasperandolo (Eraclito) e, per consolarsi della perdita di un mondo stabile, combinano la loro insistenza al mutamento con la convinzione che “il cambiamento è governato da una legge immutabile”²⁸.

In tal modo si rende fatale il cambiamento e lo si “doma” attraverso una legge inesorabile che lo regola a tal punto da non renderlo non più imprevedibile e aperto al *novum*, fino a negarlo in quanto tale. Si rivela qui la vera povertà dello storicismo e del riduzionismo, che è soprattutto “una povertà d’immaginazione”. Lo storicista per Popper manca di fantasia, perché “non è capace d’immaginare un cambiamento nelle condizioni del cambiamento”²⁹.

All’altro polo della valutazione del corso storico troviamo la credenza in una legge del progresso storico. I sistemi di condotta adottati nel tempo antico vengono in questo contesto sostituiti da quelli o del presente (positivismo o modernismo morale) o del futuro (futurismo morale).

Il positivismo morale e giuridico è la dottrina secondo cui “ciò che è è bene, dal momento che non ci sono altri standard all’infuori di quelli esistenti; è la dottrina che *la forza è diritto*”³⁰. Questa teoria scaturisce dalla teoria dell’identità di Ideale=Reale. Combinando, infatti, l’equazione Ideale=Reale con l’altra Idea=Ragione, Hegel perviene all’equazione Reale=Ragione. Partendo da questa equazione Hegel identifica lo sviluppo della realtà con la logica e sostiene che tutto ciò che è razionale deve essere reale e tutto ciò che è reale deve essere razionale. Poiché il reale è il risultato dialettico e la sintesi di tutti gli sviluppi passati, lo stadio ultimo di ogni sviluppo dev’essere razionale, ovvero buono e vero. Ne consegue che non ci può essere nell’esistenza attuale un sistema di condotta migliore di quello rappresentato dall’ultimo sviluppo

26. Ivi, p. 40; tr. it., vol. I, p. 69.

27. Ivi, p. 235; tr. it., vol. I, p. 324.

28. Ivi, p. 14; tr. it., vol. I, p. 33.

29. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 130; tr. it., p. 117.

30. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 41; tr. it., vol. II, p. 58.

della Ragione. Dal momento che tutto ciò che ora è reale o effettuale esiste per necessità, esso dev'essere anche razionale e buono.

Il futurismo morale è un'altra forma di positivismo morale: cambia solo la temporalità. La forza è sempre il diritto, con la variante che è la forza futura il diritto. Per il futurismo morale “ciò che è moralmente buono è ciò che è moralmente progressivo, cioè in anticipo sul suo tempo, in quanto si conforma a sistemi di condotta che saranno adottati in futuro”³¹. La differenza tra il “presente” e il “futuro” non è una differenza qualitativa, ma solo cronologica.

La struttura teorica del conservatorismo, del modernismo e del futurismo morali è identica. “Se il futurista morale – annota Popper – critica la viltà del conservatore morale che si schiera con i potenti del giorno, il conservatore morale può a sua volta ritorcere l'accusa: può dire che il futurista morale è un codardo perché si schiera con i potenti che verranno, coi padroni di domani”³².

La forza, invece, per Popper, può costituire un fatto, mai un diritto; il successo altrettanto può essere una conseguenza di certe azioni, non una norma morale e giuridica. Se ci fosse equivalenza di diritto e forza – sviluppiamo il pensiero popperiano liberamente – la violazione del diritto sarebbe sempre giustificata, perché prodotta da una forza maggiore, che in quanto tale, cioè maggiore della precedente, diventerebbe diritto. Anche se tutti rubano e usano violenza, non per questo rubare e uccidere diventa lecito e giusto.

Anche l'imperativo tecnologico, che afferma che “tutto ciò che è tecnicamente possibile è anche moralmente lecito”, è una forma di riduzionismo etico. L'agire tecnico ha come fine il *bonum operis*, la perfezione dell'opera; l'agire etico ha come fine il *bonum operantis*, il bene dell'uomo, di chi opera. Non c'è equivalenza tra i due fini. Un'opera tecnicamente perfetta come la bomba atomica è eticamente riprovevole. Eticamente non si dovrebbero costruire le armi nucleari.

Al futurismo morale Popper ascrive il marxismo e lo storicismo teistico o teologico e tutte quelle forme morali eteronime e opportunistiche, che vanno dalla morale fondata sulla convinzione che per necessità storica “la bontà deve ‘alla fine’ trionfare sulla malvagità”³³ all'etica che assume come unica sanzione del comportamento umano i premi e i castighi della vita futura.

Va precisato che la critica di Popper allo storicismo teistico non è una critica alla religione *tout court*, ma a certe forme autoritarie della religione, non rispettose dell'autonomia morale e della libertà della coscienza umana. L'autonomia dell'etica, propugnata da Popper e fondata sulla distinzione di natura e convenzione, di fatti e norme, “è indipendente dal problema della religione, ma

31. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 54; tr. it., p. 59.

32. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, pp. 206-207; tr. it., vol. II, pp. 268-269.

33. Ivi, vol. II, p. 207; tr. it., vol. II, p. 270.

compatibile con (o forse anche necessaria per) ogni religione che rispetti la coscienza individuale”³⁴.

Il Dio cristiano non s’identifica panteisticamente con il mondo e con la storia. Egli è, diciamo con Pascal, un *Deus absconditus*, che ha creato l’uomo libero ed ha un rapporto metessico-creazionistico col mondo. Anche il piano della Provvidenza, che è imperscrutabile e non è una camicia di Nesso preposta alle vicende umane, non determina teleologicamente la storia e va inquadrato all’interno dell’opera di Dio che è *creatore e non costruttore*.

A proposito di Marx, Popper distingue il sincero impulso morale, le tendenze attivistiche di aiutare gli oppressi, la carica morale che sottende la sua opera dallo storicismo del suo sistema. Il socialismo scientifico è la smentita e la negazione dell’etica e della condanna morale del capitalismo. Il comunismo è teorizzato da Marx come una necessità storica, “la struttura necessaria e il principio propulsore del pensiero futuro”, “il momento *reale* e necessario per il prossimo svolgimento storico, dell’emancipazione e della riconquista dell’uomo”³⁵.

L’interrogativo morale, che riguarda Marx e tutto l’etica storicistica, è quello che Popper formula nelle seguenti domande: “Perché agisci in questo modo? Perché cerchi di aiutare gli oppressi?”. La risposta “immaginaria” di Marx viene data non attingendo a ragioni morali, ma attraverso “una decisione *scientifica*”, fondata sulla predizione scientifica del futuro. Il principio della morale marxiana viene così espresso da Popper: “Adotta il sistema morale del futuro! oppure: Adotta il sistema morale professato da coloro le cui azioni sono le più utili a realizzare il futuro”³⁶. Per Popper, in Marx la profezia storica si combina con un appello implicito alla seguente legge morale: “*Aiuta a provocare l’inevitabile!* (*Help to bring about the inevitable!*)”³⁷.

“Chi sostiene che tutto avviene per necessità non ha nulla da rimproverare a chi lo nega; deve infatti ammettere che anche questa asserzione avviene per necessità”, ha affermato Epicuro (*aforisma 40*).

Ammesso (e non concesso) che si possa prevedere scientificamente la storia futura, che cosa il futurismo morale lascia in ombra e ritiene scontato? A mio avviso, il futurismo morale e tutta l’etica storicistica non distinguono la giustificazione di una *teoria* dalla giustificazione della *scelta* di quella teoria. L’identificazione delle due giustificazioni porta il futurismo morale a presupporre, dandole per scontate e quindi senza giustificarle, la scelta e la

34. Ivi, vol I, p. 66; tr. it., vol I, p. 103.

35. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 126.

36. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 205; tr. it., vol. II, p. 267.

37. K. R. Popper, *Intellectual Autobiography*, vol. I, p. 26; tr. it., *La ricerca non ha fine*, p. 37. Per gli ulteriori approfondimenti del pensiero popperiano rimando alla mia monografia: *Ragione e morale in Karl R. Popper*.

desiderabilità del comunismo. Anche se si dimostrasse che l'avvento del comunismo è ineluttabile, questo non costituirebbe ancora un motivo sufficiente per cui l'uomo dovrebbe sia auspicare l'avvento del comunismo sia considerarlo un bene fino a sentire il dovere di accelerare con la lotta il suo avvento.

Non solo il bene non s'identifica con ciò che è necessario, ma il conoscere un oggetto si distingue dal *riconoscere* il suo valore, essendovi nell'uomo, come aveva intuito Antonio Rosmini, “*un conoscer libero*” e “*un conoscer necessario*”, “la facoltà di *appetire* e di fruire e la facoltà di *conoscere*”³⁸.

L'ovidiano “*video meliora proboque, deteriora sequor*” (*Metamorfosi*, VII, 20) afferma efficacemente la suddetta distinzione ed è la confutazione di ogni forma di riduzionismo etico.

3. La ragionevolezza dell'etica

Indubbiamente la conoscenza è condizione necessaria per fare il bene, ma non è condizione sufficiente. Anche Aristotele nei suoi *Problemata* si chiedeva: “Perché l'uomo è l'essere che più di tutti pensa una cosa e ne fa un'altra?” (956 b 33).

La ragione umana deve tener conto anche della volontà, della sfera affettiva, emotiva dell'uomo. Se avessero ragione l'intellettualismo e il riduzionismo etico, perché l'aumento esponenziale della conoscenza non ha prodotto un aumento della saggezza, necessaria per il suo controllo e per il suo corretto uso? Perché la crescita della conoscenza non ha prodotto contestualmente anche la capacità di saper usare la conoscenza per il bene comune, mettendo a repentina il futuro e la sopravvivenza dell'uomo? Questo vuol dire che non basta la conoscenza scientifica a renderci più saggi, ma occorrono dei valori comuni, lo sviluppo delle virtù, della razionalità pratica, che fanno parte del costume educativo, della filosofia pratica, delle scienze umane e sociali, dell'eticità di una civiltà e delle grandi religioni.

La scienza ha depotenziato il senso comune (*gemeine Verstand*) o buon senso (*gesunde Verstand*), che è, per dirla con Kant, “la facoltà della conoscenza e dell'uso delle regole in concreto”³⁹, non in *abstracto* come l'intelletto speculativo.

Per Kant non è la scienza, ma “la ragione umana comune” con la “sua beata semplicità” che può rendere l'uomo saggio:

38. A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, p. 38.

39. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, p. 182.

non c'è bisogno né di scienza né di filosofia per sapere ciò che si deve fare per essere onesti e buoni, e perfino saggi e virtuosi.[...] Ma qui non si può osservare senza ammirazione come nell'intelligenza comune degli uomini la facoltà pratica del giudizio stia indiscutibilmente al di sopra della facoltà teoretica.[...] Nel campo pratico la capacità di giudicare comincia a mostrarsi utile soltanto quando l'intelletto comune esclude dalle leggi pratiche tutti i movimenti sensibili,⁴⁰ [ovvero i suoi bisogni e le sue inclinazioni].

E la filosofia che spazio ha? Il suo ruolo consiste nel difendere la semplicità, l'innocenza dalle seduzioni delle inclinazioni per fare operare la ragione umana comune, che, pur sapendo cosa deve fare, può essere deviata dai moventi sensibili. Pregevole cosa è per Kant l'innocenza, ma il suo punto debole è che non sa difendersi e cede facilmente alla seduzione. La stessa saggezza – che consiste più nel fare e nel lasciar essere che nel sapere (*im Tun und Lassen als im Wissen*) – ha bisogno anche della scienza, “non per imparare da essa, ma per garantire alle sue prescrizioni efficacia e stabilità”⁴¹.

La legge morale, per Kant, è “per ogni essere ragionevole”⁴².

Perché la ragione diventi umana occorre che si esca dalla predominanza dell'epistemologia e si riconosca il primato della dimensione onto-assiologica della razionalità.

Il riconoscimento dell'appartenenza dell'esserci a una situazione pre-categoriale e pre-riflessiva, caratterizzata dall'affettività, dal prendersi cura (Heidegger), dal mondo della vita, inteso come “regno di evidenze originarie” in cui “viviamo intuitivamente, con le sue realtà così come si danno” (Husserl), e l'ontologia della ragione e della condizione umana, di cui la razionalità è un modo di essere, sono essenziali per costruire ed enucleare una razionalità umana, non riduttiva e semplificatrice, ma complessa e veritativa.

La ragionevolezza nasce al confluire della vita della ragione con le ragioni della vita, nell'incontro della ragione con l'husserliano “mondo della vita” (*Lebenswelt*).

Le tre celebri domande di Kant non sono separate. Il che cosa posso sapere non è disgiunto nella ragionevolezza da che cosa posso sperare e dal che cosa devo fare.

L'insidenza del volere, del sentire e dell'immaginare nel conoscere è alla base della ragionevolezza e della saggezza.

La ragionevolezza esprime la profonda sinergia e convergenza di tutte le dimensioni umane (cognitive, affettive, relazionali, immaginative) e porta con sé

40. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 25-26.

41. Ivi, p. 26.

42. Ivi, p. 5.

il timbro irripetibile della singolarità e complessità della persona storicamente incarnata.

La ragionevolezza è la razionalità teleologicamente umana, nel senso che rende la ragione ragione dell'uomo, per l'uomo e al servizio di tutto l'uomo⁴³.

Riferimenti bibliografici

- Bellino F., *Critica della ragione economica. La ragionevolezza dell'etica*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2021.
- *La persona e la sfida digitale*, in «Prospettiva persona», 2023/2, pp. 180-199.
 - *Il principio semplicità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2018.
 - *Persona e ragionevolezza. Dopo Mounier*, Levante Editori, Bari 1997.
 - *Ragione e morale in Karl R. Popper. Nichilismo, relativismo e fallibilismo etico*, Edizione Levante, Bari 1982.
- Cicerone M.T., *De Officiis*, in *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 1986.
- *De partitione oratoria*, in *Opere di retorica*, Scholè, Brescia 2019.
- Dufrenne M., *Pour l'homme*, Editions du Seuil, Paris 1968.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, London 1985.
- Kant I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari, 1972.
- *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980.
- Kundera M., *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988.
- Kurzweil R., *La singolarità è più vicina. Quando l'umanità si unisce all'AI*, Apogeo, Milano 2024.
- *Come creare una mente. I segreti del pensiero umano*, Apogeo, Milano 2015.
- Levi P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1973.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi Torino 1970.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi (1881-1882)*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, t. II.
- Popper K.R., *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, London 1957; tr. it., *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1976.
- *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, London 1966; tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1977.
 - *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Karl Popper*, a cura di P.A. Schillp, Open Court Publishing Co ,La Salle 1974.

43. Per l'approfondimento teoretico della ragionevolezza si veda F. Bellino, *Critica della ragione economica. La ragionevolezza dell'etica*, in particolare il cap. 6.

- Rosmini A., *Principi della scienza morale*, Bocca, Milano 1941.
- Schilpp, Open Court, La Salle (Illinois), 1974; tr. it., *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Armando, Roma 1976.
- Revelli M., *Umano Inumano Postumano*, Einaudi, Torino 2020.
- Sloterdijk P., *Che cosa è successo nel XX secolo?*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- Steiner G., *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, Rizzoli, Milano 1972.
- Tolstoj L., *La confessione*, SugarCo, Milano 1979.
- Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.