

Il situazionismo di Pietro Piovani: tra filosofia morale e filosofia del diritto

Massimo Vittorio,
Dottore in Filosofia,
Assistant a Dipartimento di Science Umane,
Universita degli Studi di Catania,
Sicilia-Italia

Abstract

Pietro Piovani's Situation Ethic between Ethical Norm and Juridical Norm

The article focuses on a few concepts of the Italian philosopher Pietro Piovani's situation ethics. The aim is to clarify the relationship between ethical norm and juridical norm. In order to do it, it is necessary to quickly describe the ontological premise of the topic which ends up by introducing the concept of co-existence.

Hence, it is possible to analyze the properties of normativity and how it arises from co-existence. The last part of the article mentions one more connection: that one between normativity and effectiveness.

1. INTRODUZIONE

Pietro Piovani è un punto di riferimento per l'intera etica sociale. La sua produzione è stata vastissima (oltre 20 volumi e centinaia di articoli) e i suoi contributi tutti di grandissimo rilievo. I suoi interessi hanno spaziato dalla filosofia del diritto alla filosofia morale, passando per il pensiero filosofico italiano, specie meridionale, e per la filosofia contemporanea, soffermandosi su alcuni nuclei tematici, sui quali è tornato più volte lungo tutta la sua vita.

I suoi primi interessi si sono concentrati sulla filosofia del diritto e su alcuni problemi in particolare, quali il rapporto tra norma e volontà, individualità e collettività, etica e diritto. Nelle sue due prime opere *Per una interpretazione unitaria del Critone* e *Normatività e società*, egli elabora proprio questi temi. Nella prima opera, in particolar modo, egli analizza il celebre caso sottoposto a Socrate nel *Critone*. Il principio della non disobbedienza alle leggi dello Stato, perfino quando ingiuste, trova in Piovani una fondazione attraverso l'illustrazione del principio di normatività, cui poi si dedicherà nell'opera successiva. Secondo tale principio, associato a quello di unicità della normatività, l'individuo che obbedisce alla legge ingiusta, dunque a-normativa, riesce ad infliggerle il danno maggiore poiché, rimanendo all'interno della normatività, rende palese la a-normatività della legge. Ed una legge che non è normativa non è una legge giusta, non è una legge punto. Ma se alla legge è richiesto, come è giusto che sia, l'attributo della normatività, allora sorge il problema di comprendere quale sia, all'interno della normatività lo spazio occupato

dall'individuo e quale sia quello presieduto dalla legge.

In altri termini, emerge in tutta la sua pressante richiesta di chiarimenti, la dinamica relazione tra etica e diritto o, per dirla con modalità più specifiche, tra norma morale e norma giuridica. Qual è dunque, il luogo in cui i due ordini vengono a contatto, all'interno del pensiero di Piovani? Qual è la natura di questo rapporto? Quali sono, infine, i pesi e le misure che vi giocano l'individuo e la collettività? La questione è tutt'altro che semplice se si tiene a mente che la legge morale universale "per quanto sia punto d'incontro di voleri tutti umani, garantisce la libertà d'ognuno solo lasciando cadere ciò che in ognuno è più differenziato, distinto, individuato: più individuale"¹; e come tale non sembra porsi come soluzione adeguata del nostro problema. Urge un

¹ Pietro PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, Laterza, 1961, 159, d'ora in poi abbreviato in *GEM*. Per gli altri scritti principali di Piovani si farà ricorso alle seguenti abbreviazioni, com'è uso per i testi che se ne occupano: *NS* = *Normatività e società*, Napoli, Jovene, 1949; *PE* = *Il significato del principio di effettività*, Milano, Giuffrè, 1953; *LFD* = *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1964²; *FSI* = *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965; *CSCM* = *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1966; *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972; *OA* = *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1981; *PTE* = *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. LISSA, Napoli, Morano, 1989.

nuovo atteggiamento nei confronti della relazione tra morale e diritto. E a tal fine, urge una linearizzazione del procedimento riflessivo pioviano, cioè una chiarificazione dei concetti attraverso cui si snoda.

Per cominciare a delinearare il quadro in cui ci si muove, è bene far riferimento a quanto dice Piovani: “ogni ‘autonomo’ deve coesistere con ‘autonomi’, senza offenderli nell’individua indipendenza loro; e tuttavia senza affidarsi nuovamente a una normatività oggettivamente posta”². Le parole del filosofo napoletano sono inequivocabilmente chiare nel mettere subito a fuoco il nucleo del problema: da un lato, a) *la necessità di co-esistenza* dell’individuo, autonomo tra autonomi; dall’altro, b) *la necessità di non regolamentare* tale co-esistenza privando gli autonomi della loro autonomia. La soluzione di questa dialettica passa per l’analisi del primo punto, che reclama immediata chiarificazione: *la necessità di co-esistenza*.

2. CO-ESISTENZA COME ORIGINE DELL’ESISTENZA

La premessa che va fatta è di natura logica e consiste nell’apertura ad una dimensione non razionale della coscienza che, senza oscurare la razionalità, permetta di mettere a nudo i limiti delle equazioni del razionalismo classico. Infatti, se si accetta la natura bidimensionale della coscienza, cioè l’esistenza di un inconscio o subconscio accanto al conscio, la validità logica del cogito cartesiano viene meno. Come sarebbe possibile, infatti, far discendere tutto l’essere dal solo pensiero razionale qualora accettassimo - come fa Piovani - la possibilità di un non razionale porsi dell’essere? Sarebbe evidente che il pensiero puro non potrebbe più contemplare tutto l’essere, poiché una porzione gli sfuggirebbe. Al *cogito ergo sum* cartesiano, Piovani, così, sostituisce il proprio *mi esperisco dunque esisto*. Solo attraverso l’indagine sulla propria esistenza si prende coscienza di essa e ne emergono le reali strutture. Ma il culmine di tale esplorazione introspettiva è l’*origine originaria*, un punto limite oltre cui il soggetto non riesce ad andare. L’esame della propria coscienza si è rivelato impresa ardua ed ha rivelato porzioni non conosciute né conoscibili. È a questo livello che il soggetto scopre che l’origine della propria esistenza, dunque della stessa soggettività, è oggettività. Da qui la definizione pioviana del soggetto come *volente non volutosi*. Questa è la radice ineluttabile da cui scaturisce la mancanza di un fondamento dell’esistenza che, *difettiva*, è pro-iettata verso l’oggettività, che si configura come *alterità*.

Fondamentale è, infatti, nell’intera riflessione pioviana, il concetto di alterità. La presenza dell’altro determina la direzione ultraparticolaristica, cioè di superamento del *particolare*, di questa etica che non vuole arrestarsi all’empirica

singolarità. Qual è l’origine del ruolo che il concetto di *altro* vi gioca? Piovani individua nell’Umanesimo il momento topico di quel processo che ha segnato la rottura col mondo antico e medioevale e la nascita di un nuovo universo di idee che avrebbe dato origine al mondo moderno prima, contemporaneo poi. In particolare, lo spartiacque di questa radicale svolta è rintracciabile in ciò che ha caratterizzato l’inizio dell’età moderna: le esplorazioni geografiche e le scoperte astronomiche. In quali termini questi, pur basilari, momenti dell’umanità possono in un qualche modo essere collegati a quell’altra, altrettanto basilare, esplorazione, che si è concentrata sulla coscienza? È lo stesso Piovani ad illuminarci: “L’uomo contemporaneo non può ignorare che l’esplorazione della coscienza è stata l’antefatto dell’esplorazione dei continenti”³. Questa frase, a prima vista enigmatica, pone un legame stretto tra rivoluzione copernicana, scoperte geografiche ed esplorazione della coscienza — nei suoi poteri e nei suoi limiti. Qual è la natura di questo legame? Cosa lega in profondità le esplorazioni geografiche a quelle astronomiche, e queste all’analisi problematica della coscienza? Secondo Piovani la risposta a tale quesito va individuata proprio nell’Umanesimo, il quale “è stato, prima di tutto, approfondimento del valore dell’uomo attraverso la spregiudicata penetrazione dell’intimità di ognuno e la curiosità rinnovata verso l’altro come altro”⁴. Così, se guardiamo alle scoperte geografiche ed astronomiche dal punto di vista dell’alterità, concepita come l’energia tensionale che ha mosso e muove l’uomo, allora è evidente che tali scoperte possano essere viste come un tentativo umano di indagare, di andare alla ricerca dell’altro, l’altro-geografico, l’altro-astronomico, l’altro-politico e così via.⁵ È così possibile affermare che

³ PFM, 12

⁴ *Ibid.*, 11

⁵ Piovani continua asserendo: “La premessa per il rinnovamento del mondo economico, politico, tecnico, sociale, perfino del mondo astronomico e geografico, è stata la fondazione di quel nuovo atteggiamento. Se non s’intende il legame ideale tra Petrarca e Magellano, tra Gutenberg e Copernico, si capisce assai poco di quella rivoluzione che è la formazione del mondo moderno”. (*Ibid.*, 11-12) Ed ancora: “con Petrarca il pensiero nuovo prende possesso del mondo dell’interiorità umana, incominciando un lavoro di penetrazione dell’individuale che è già scoperta di una nuova dimensione del conoscere”. (*CSCM*, 92) Piovani cita direttamente Löwith a proposito della nascita dell’esistenzialismo, visto dal tedesco come esito della disgregazione delle due cosmologie premoderne, la classica e la cristiana: “L’esperienza originaria dalla quale ormai da tre secoli è scaturito l’esistenzialismo di tutte le tendenze è l’esperienza della *contingenza* dell’esistenza umana nella totalità del mondo. Se si scorre la storia del pensiero europeo,

² *CSCM*, 81

“dall’Umanesimo in poi l’uomo, esploratore di continenti, è guardato come un continente da esplorare”⁶. Come si è già chiarito, questa tensione verso l’alterità ha origine solo dopo l’attento esame dell’interiorità dell’uomo; solo dopo aver indagato se stesso nella propria intimità - in accordo con la celebre esortazione agostiniana⁷ - e solo dopo aver scoperto l’oggettività che vi sta in fondo, l’uomo matura l’investigazione dell’alterità: “Solo l’interiorità è osservatorio idoneo alla conoscenza dell’*esterno*: non c’è comprensione dell’*altro* che non

si vede che si verifica una netta scissione e una svolta con cui si abbandona il concetto classico di un’esistenza dell’uomo secondo un’essenza dentro un cosmo ordinato dalla natura, e il concetto cristiano di un ordine soprannaturale della creazione, che ha di mira l’uomo, e si passa al concetto moderno di un’esistenza gettata casualmente nell’universo [...]. Soltanto quando si disintegrano queste due convinzioni pre-moderne, la classica e la cristiana, l’esistenzialismo stesso viene all’esistenza. Poiché quando l’universo non è né divino ed eterno come era per Aristotele, né perituro e creato, e quando l’uomo non ha più alcun posto determinato entro un ordine naturale e soprannaturale, soltanto allora egli comincia a *esistere, ec-staticamente*, senza centro di riferimento, nel mezzo di questo mondo che non è più a lui collegato”. (Karl LÖWITZ, *Creazione ed esistenza*, in *Fede e ricerca*, tr. DE ROBERTO e WALDE, Brescia, 1960, 86-87).

⁶ OA, 105.

⁷ Piovani parla di nascita del mondo moderno in opposizione all’età antica e medioevale; nel farlo, chiama in causa le esplorazioni geografiche e le scoperte astronomiche (potremmo dire scientifiche in generale), in quanto attuazioni storiche e concrete di quel motore tensionale che è l’alterità. Tuttavia, è bene ricordarlo, nel legare consequenzialmente l’alterità all’esplorazione dell’interiorità, egli riprende certo agostinismo, recuperando così un motivo tematico di origine più antica: “L’effusione sottilmente riserbata di Petrarca, la protesta rude di Lutero, la meditazione critica di Cartesio, l’analisi tagliente di Pascal, la confessione spietata di Rousseau partono tutte (ciascuna a sua modo) dalla convinzione perentoria di Aurelio Agostino: ‘in interiore homine habitat veritas’; ubbidiscono al suo preciso imperativo: ‘noli foras ire’. Socratismo e agostinismo celebrano la loro piena unione nella massima che Pascal ripete con Charron: ‘Il faut se connaître soi-même’. Il monito agostiniano che invita l’uomo a entrare nella sua intimità più intima dà l’avvio ad ogni penetrazione dell’interiorità, indicando dentro l’uomo, non fuori dell’uomo, l’infinito più profondo. [...] Socratismo e agostinismo si fondono nei più rappresentativi suscitatori di idee del mondo moderno”. (Pietro PIOVANI, *Orizzonti cosmici e orizzonti morali*, in *Ethica. Rassegna di Filosofia Morale* 1.3, 1962, 197)

dipenda dalla comprensione dell’*io*”⁸. Vi è un legame strettissimo, di natura consequenziale, tra i due ordini di analisi. Peraltro, di che natura sia questo legame, già Piovani lo illustra in modo esemplare: “Dalla penetrazione approfondita dell’intimità di ognuno, dalla curiosità intensificata verso l’altro, deriva la necessità di saggiare l’umanità dell’uomo con metodologia perfezionata. [...] Dal sondaggio di noi medesimi impareremo a scoprire la diversità, che è nelle molteplicità del mondo”⁹. Vi è, dunque, come già detto, una sorta di consequenzialità, di derivazione della ‘curiosità intensificata verso l’altro’ dalla ‘penetrazione approfondita dell’intimità di ognuno’, per riprendere le parole di Piovani, or ora esposte. L’Umanesimo è la stagione in cui questo ‘sondaggio’ si compie senza riserbi¹⁰. Inizia così un percorso di rinnovamento metodologico che è destinato a proseguire e, anzi, ad ampliarsi. E proprio nelle varie tappe di questa rivoluzione antropologica sono già presenti “gli annunci di un metodo che implica le maniere riformate dell’approccio alla soggettività”¹¹, che culminerà nell’avvento ottonevicesco di quella ‘letteratura della memoria’ e di quella ‘psicologia della memoria’ che abitano l’uomo a dar credito alla propria ricostruita autogenesi mentale¹². Quelle che Piovani definisce “la scienza severa di Freud e l’arte sottile di Proust sono le eredi di un patrimonio di attitudini analitiche che si espande per mille rivoli”¹³. Da Proust, a Kafka, a Joyce, “l’artista può definirsi ‘un palombaro che sondi’ giacché è alla ricerca dei segni che, ‘esplorando il subcosciente’, siano idonei a far leggere ‘in rilievo’ la trascrizione totalmente rinnovata, ormai fornita del possesso di una “nuova dimensione”¹⁴. Ecco dove è giunta la ricerca tendente all’altro: è giunta a scoprire, o meglio, a fornire nuovi metodi di analisi della ‘nuova dimensione’. “Tra cosciente e subcosciente, il cosciente contemporaneo è inevitabilmente bidimensionale. La filosofia che pretenda parlare in termini di concettualità pura dimenticando questo dato appare

⁸ CSCM, 218

⁹ PFM, 12

¹⁰ Piovani descrive questo fiorire di interessi per lo studio dell’uomo: “Ora consapevoli, ora inconsapevoli, i *Saggi* di Montaigne, alla fine del Cinquecento, sono il manifesto della necessaria metodologia nuova. [...] L’appello insistito all’utilità, all’urgenza dello ‘studio dell’uomo’ è un momento ineliminabile del progresso delle scienze e, sulla scia di Montaigne, raccoglie classici anche profondamente diversi, quali, alla fine del Seicento, i *Pensieri* di Pascal o, alla fine del Settecento, le *Confessioni* di Rousseau”. (*Ibid.*)

¹¹ *Ibid.*, 12-13

¹² *Ibid.*, 13

¹³ *Idem*

¹⁴ *Ibid.*, 13-14

dimezzata”¹⁵. Questo è un dato da cui non è possibile prescindere; la bidimensionalità non è contrassegno della sola coscienza, bensì della filosofia tutta.

Una prima conclusione cui si è giunti è l'origine oggettiva della soggettività, la quale pone l'esistenza e l'esistente all'ombra dell'alterità e dell'assenza: le due categorie strutturali da cui ha origine l'anti-ontologismo di Piovani. Ed è possibile andar oltre, già segnalando quella sorta di consequenzialità logica che lega l'alterità all'assenza, e che segna tutta l'esistenza de-ontologizzata. Infatti, l'esser-ci, nel suo realizzarsi, perfezionarsi, è proiettato verso ciò che ancora non è. Quest'apertura inevitabile - poiché frutto della sua forzosa libertà di scelta - nel guardare al non-ancora, guarda, anche, all'altro-da-sé. C'è un'alterità cui il soggetto tende che è implicata dal non-ancora: se egli è portato, nel suo espandersi, verso il non-ancora, allora, ad un tempo, è portato verso l'altro, poiché l'altro è ciò che egli non è. O, almeno, rappresenta un aspetto del suo non-ancora essere. L'alterità è il suo non-ancora, un suo non-ancora. Da ciò discende che il suo espandersi passa o implica o è stimolato dal suo tendere, dal suo avvicinarsi all'altro: “questa tensione è *direzione-verso*”¹⁶. Il concetto matematico di limite vi trova piena esplicitazione: il soggetto non mira ad identificarsi con l'altro, poiché non può giungervi, non può penetrare l'esistenza altrui; egli tende verso l'altro e al tendere di quello verso questo si attua quella che Piovani definisce *espansione personalitaria*. Ora, l'espansione della personalità altro non è che una tensione verso ciò che la personalità ancora non è. Coerentemente con la de-ontologia dell'esistenza, anche la personalità, de-ontologica, è mancante di qualcosa. Non è compiuta, né ha in essa il proprio compimento. Nel tendere verso il non-ancora, la personalità si dirige e dirige le sue attenzioni verso ciò che essa ancora non è; e trova, infine, appagamento nell'altrui personalità. Ancora una volta è evidente quanto l'alterità sia un modo dell'assenza; e quanto l'esistenza, nell'essere mancanza, sia alterità, cioè co-esistenza. La personalità ha così raggiunto la sua meta: alimentata dall'aspirazione a perfezionarsi, a completarsi, è andata alla ricerca di ciò che ancora non era, trovando nelle altre personalità una possibilità di sviluppo, di espansione, di crescita. “La mia espansione è moralmente valida soltanto se è *perfezionamento*, [...] che implichi l'esclusione di ogni offesa ad altri”¹⁷. “Io sono inferiore a me stesso se non mi

espando nella pienezza della mia personalità; tento di rendere l'altro inferiore a se stesso nel momento in cui violo la sua possibilità di sviluppo”¹⁸. Va da sé che “capriccio e arbitrio, che sono caratteri tipici della prevaricazione, sono in antitesi con l'attitudine oggettivante della volontà etica perché sono resistenze singolaristiche del soggetto che è restio ad affidarsi alle convergenze coesistenziali, senza cui nessuna azione s'intreccia con altre in omogeneità più o meno stabili”¹⁹. Questa espansione senza prevaricazione mostra quanto l'etica della situazione sia, in fondo, un'etica filantropica. E non potrebbe essere altrimenti, poiché la presenza di prevaricazioni con le conseguenti reazioni “segna il passaggio dal sistema normativo della morale a quello del diritto”²⁰. Finché si resta in ambito strettamente etico è possibile parlare di espansione senza prevaricazione. In questo senso, è un'etica che ha a cuore davvero l'uomo, non già piuttosto le norme: sua priorità è “to love people, not principles or laws or objects or any other *thing*”²¹. Espicite ed eccezionali sono le parole di Piovani a tal proposito: “l'atteggiamento morale è *filantropico*: letteralmente esclude l'avversione a ogni uomo come uomo”²². E l'atteggiamento morale è filantropico poiché “è disposizione di comprensione potenziale verso ogni altro uomo. [...] La vera *humanitas* è pronta a cercare di comprendere l'umano che è in ogni uomo (qualunque e comunque egli sia)”²³. È da notare che l'apertura incondizionata all'umano - a qualsiasi umano - vi sia in altri individui è considerata essere la via attraverso cui la personalità schiva il rischio di una “rinuncia a un'esperienza possibile, a un ingrandimento psico-etico acquisibile. Ogni rifiuto, in questo aspetto, è, infatti, un impoverimento”²⁴. Ma in nome di questa cooperazione solidale, la personalità espansiva non è ingenuo accoglimento di tutte le alterità. È comunque selettiva, ha le sue avversioni, soprattutto è, per dirla con Piovani, “militanza anti-singularistica”,²⁵ rifiuto di quegli atteggiamenti che le impediscono di ampliarsi. Allo stesso modo io posso essere respinto, poiché “nessuno s'incontra effettivamente con me se non ho in me qualcosa che sia atto a oltrepassare la

¹⁵ *Ibid.*, 14

¹⁶ *Ibid.*, 94

¹⁷ *PFM*, 188. In tal senso Piovani parla di “etica della perfezione”, ma solo se concepita come “etica del perfezionamento”, cioè “solamente se non sono ancora ciò che voglio diventare e se questo *non essere-ancora* condiziona la mia esistenza e tassativamente ne vieta il compimento”. (*PTE*, 226)

¹⁸ *PFM*, 199

¹⁹ *OA*, 57

²⁰ Giuseppe LISSA, *La filosofia della morale: comprensione del negativo e primato dell'etica di Pietro Piovani*, in AAVV, *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1991, 74.

²¹ Joseph FLETCHER, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia, The Westminster Press, 1966, 72.

²² *PFM*, 155. Per un'approfondita e chiarificatrice lettura su queste tematiche si segnala l'intero cap. V, 153-204

²³ *Idem*

²⁴ *Idem*

²⁵ *Ibid.*, 157

mia singularità²⁶. Solo entrando in quest'ordine di idee si comprende la nuova prospettiva piovianiana, che ribalta il *non contemnere* kantiano: “la mia astensione dal compiere un'azione che offenda [l'altro] non è una specie di *deminutio*, che permette l'espansione altrui: è anch'essa espansione²⁷. Piuttosto, la vera diminuzione sta nella rinuncia, nell'evitare l'altro. Che è poi un evitare solo apparente, come si è detto: il voler farne a meno è già una presa in considerazione. “La mia diminuzione non si verifica nel mio fermarmi a considerare l'altro, ad arrestare la mia azione per non invadere lo spazio coesistenzialmente dovuto a lui; si verifica nel mio non saperlo considerare in sé, per quel che vuole, per quel che vale²⁸. La mia riduzione sta nello scansare una possibilità di arricchimento della mia personalità; una mancata occasione di incontro tra anime. Al contrario, l'appuntamento con altri individui è incomparabile momento di crescita ed espansione reale di personalità: “se capissi l'altro, se lo considerassi - quanto più è possibile - per quello che è, io mi espanderei, diventerei più ricco di umanità²⁹. *Rispetto*, dunque, che nell'essere fulcro della coesistenzialità dell'esistenza, si configura come ricerca dell'*humanitas* che risiede in ciascun uomo, in quanto individuo universale, cioè capace di universalità. Nell'etica della situazione “l'individuale è problema. Ha nella sua medesima esistenza, nel suo esistere, un valore di cui bisogna rendersi conto. Il suo nascere, il suo svilupparsi, il suo atteggiarsi hanno un'autonomia che ha bisogno di essere indagata per se medesima. L'individualizzazione non è affievolimento di essenza, ma affermazione di esistenza³⁰. In quali termini questa ricerca, questa tensione può essere attuata? Esempari sono le parole di Piovani a tal proposito: “La penetrazione di un'individualità è possibile solo quando non si pretenda riportare l'individuale a una totalità che, abbracciandolo, lo soffochi, ma si cerchi di comprenderlo per quel tanto di *irriducibile* che ha in sé, cogliendo in quell'*in sé* una realizzazione di vita che niente può dissolvere o vivisezionare³¹, purché non si fermi alla propria finitudine e tenda, invece, a creare “quelle connessioni che rinviano da un individuale all'altro, collegando l'uno all'altro in una rete di connessioni spontaneamente creatrici di individualità diverse, a loro volta irriducibili³². È, dunque, possibile riassumere in una formula i termini del mio agire orientato al rispetto altrui? Piovani non ha dubbi in proposito, e anzi così potrebbe suonare una tal formula: “*Realizza nel concreto rispetto dell'altro la consapevolezza della necessità della*

*coesistenza; o, che è quasi lo stesso: agisci in maniera che il tuo comportamento implichi sempre il rispetto verso ogni altro dei tuoi coesistenti*³³.

Come detto, quindi, la vera perdita sta nella rinuncia alla considerazione altrui, nello schivare un incontro tra esistenze diverse. “La mia effettiva diminuzione è, appunto, soltanto nel rifiuto di questa considerazione, nel rifiuto del rispetto³⁴. Ma non concedere il rispetto all'altro, io non compio offesa solo alla personalità altrui, oltre che alla mia; io offendo l'esistenza stessa in generale. Offendendo il coesistente, io danneggio tutta la coesistenza, che ne è composta. Se io ledo i membri di un circolo, del quale io stesso faccio parte, non solo ledo me stesso oltre ai membri da me offesi, ma, di più, nel ledere gli altri membri mino la sopravvivenza stessa del circolo. Ciò assume caratteri tragici se quel circolo è l'esistenza stessa, nella sua dimensione coesistenziale. “Poiché nella mia violazione del coesistente io muovo un attentato all'esistenza stessa nella sua ineliminabile necessità coesistenziale, offendo con quella offesa, il mio esistere, cioè me stesso come esistente³⁵. Da qui la fondamentale importanza della relazione io-altro. Da qui, ancora, il configurarsi apodittico dell'esistenza come co-esistenza.

Ecco una verità fondamentale: “esistere è coesistere; non c'è esistenza che non sia coesistenza³⁶. “Da qualunque parte io consideri la mia condizione umana, mi trovo esistente soltanto se coesistente. Non sono da solo. Non sono solo. La coesistenzialità è il destino della mia esistenza³⁷. “Per sua struttura costitutiva, l'esistente o è coesistente o non è. Il suo essere coesistenziale non si aggiunge alla sua esistenza, ma la costituisce³⁸. Del resto, non potrebbe essere solo, perché non riuscirebbe ad essere. Il suo esser-ci è, come già detto, un trovarsi-aperto-a, un differenziarsi-da. Già il suo stesso esser-stato-posto in questa esistenza non è dipeso da sé, ma da altri. I genitori, gli amici, i nemici sono gli altri, sono l'altro-da-sé. L'esistenza è una rete di influenze reciproche, più o meno labili. L'individuo è influenzato dagli altri, gli altri sono influenzati da lui, in misura della durata e dell'intensità di tali contatti. Ogni *Da-sein* è un *Mit-sein*. La vita è convivenza, è esistere-con. È evidente che se la struttura di base dell'esistenza è la coesistenza, le conclusioni del cogito cartesiano sono inficciate: non può bastare la coscienza del pensiero per avere la coscienza di esistere. Se esistere è coesistere, l'individuo non si trova padrone di tutta la propria situazione, con cui entrano in contatto gli altri

²⁶ *Ibid.*, 159

²⁷ *Ibid.*, 172

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem*

³⁰ *OA*, 106

³¹ *FSI*, 114

³² *Idem*

³³ *PFM*, 175

³⁴ *Ibid.*, 172

³⁵ *Ibid.*, 175

³⁶ *Ibid.*, 41

³⁷ *Ibid.*, 96

³⁸ *Ibid.*, 98

e, infine, non si trova padrone perfino di sé: “il vivente è sempre complesso e connesso, per quanto la descrizione anatomica possa pretendere di sezionarlo e semplificarlo per meglio conoscerlo. Escluso da relazioni, l'esistente perisce”³⁹.

Dalle conclusioni cui si giunge in ambito ontologico, deriva una prospettiva etica chiaramente coinvolta nelle strutture oggettive dell'esistenza umana. Se questa si scopre essenzialmente anti-essenzialistica, segnata da una difettività di fondo, fondata su un nucleo di alterità che non le appartiene, un'etica che voglia guardare a quell'esistenza ed esserne aderente, deve prendere atto della radice oggettiva dell'esistenza, che è dunque anche la sua propria radice. In tal guisa, siamo di fronte ad un'etica che si concentra sull'esistenza del singolo individuo, anzi, come una lente d'ingrandimento, sposta il suo fuoco al livello di una più dettagliata microscopia. E si sofferma sulla realtà che circonda e che incatena l'uomo nel suo vivere quotidiano: la situazione. L'etica della situazione guarda così a quel piano strutturale, a quel luogo più intimo in cui si compie l'esistenza del singolo individuo. E come aveva già concluso l'analisi ontologica, così anche l'occhio etico individua le proprietà oggettive che segnano la situazione: l'alterità e la difettività.

Un'etica che si rivolge all'individuo e che scopre che l'origine della sua esistenza non gli appartiene, non è un'etica che subisce uno scacco? Come conciliare l'esigenza di un anti-universalismo con l'impossibilità di guardare alla situazione di ciascun individuo? Come può un'esistenza imperniata sull'alterità, che rimanda costantemente l'individuo all'altro-da-sé, essere indagata nella sua struttura soggettivistica? Ma l'etica della situazione, che è poi un'etica dell'esistenza individua, esce dall'apparente *impasse* configurandosi come etica della co-esistenza. L'etica della situazione non è un'etica individualistica; semmai, prepara il campo ad un'etica sociale. Se l'esistenza è alterità, se esistere significa esistere con l'altro-da-sé, dunque con gli altri, tra gli altri, allora esistere è co-esistere. E la co-esistenza diviene la proprietà primaria e strutturale dell'esistenza; non un accidente, bensì una necessità. Così l'etica della situazione, l'etica dell'esistenza individua, che guardava al singolo individuo, prende atto del non potervi guardare se non guardando anche gli altri individui, della necessità di coglierlo individuo tra individui. Questa prospettiva consente all'etica della situazione di restare aderente all'*io*, senza trasformarsi in un *noi*. Solamente, mutano i termini in cui si osserva l'individuo: non isolato, ma associato.

³⁹ OA, 61

3. CO-ESISTENZIALITÀ COME ORIGINE DELLA NORMATIVITÀ

Il problema dell'associazione di individui, cioè della natura associativa dell'esistenza, in quanto co-esistenza, ci riporta al punto iniziale della discussione: come mantenere fede alla promessa di autonomia e di individualismo di cui si fa carico l'etica della situazione in una prospettiva co-esistenziale? Come sostiene Piovani, apertosi alla co-esistenzialità “le individualità fattesi ‘distinte’ si sentono ‘divise’, e precipitosamente si apprestano a riunirsi in qualunque forma di unione che le sollevi dalla avvertita minorità insicura. In fretta, l'individuo cerca qualcosa di certo nel mondo che lo tenga lontano dal timore incombente di una solitudine separata”⁴⁰. Adesso è chiara la presenza di una dimensione normativa della co-esistenza. L'uomo, scopertosi co-esistente, autonomo, immerso nella convivenza con altri autonomi, tra altri autonomi, sente il pericolo dell'anomia. E cerca immediate tutele che istituiscano, ratifichino quell'unica garanzia di sana e morale convivenza che è il rispetto. La ribellione anti-universalistica delle individualità descritte dal situazionalismo etico non deve essere confusa per un'esaltazione dell'anomia, quindi. Al contrario, deve essere vista come “ricerca di una *norma* che non soffochi l'universalità di ogni individuale, bensì la ratifichi, facendo testimonianza della presenza nell'individualità realizzantesi della tensionalità ultra-particolaristica”⁴¹. Cosa significa che nell'individualità è presente una tensione che la spinge oltre il *particolare*? Significa che universalità ed individualità non devono essere concepite come poli opposti ed inconciliabili, come termini antitetici; esiste, al contrario, un luogo di sintesi nel quale una loro composizione è senz'altro possibile: tale luogo è l'individuo. Come sostiene Kierkegaard in *Aut-Aut*, viene alla luce “il segreto che la vita individuale ha in se stessa, di essere insieme individuale e universale”; “l'universale può infatti benissimo esistere con e nell'individuale senza divorarlo”. Nell'individualità è l'universalità. “L'universale non è nella legge cui devo adeguarmi, ma è nell'ideale per il quale sono convinto, con tutto me stesso, di dover combattere, cercando adesioni persuasive, ottenendole, ampliandole, ingrandendo la mia vita nell'espansione della mia individualità insofferente delle restrizioni meschine del singolarismo egoistico, spendendo la mia vita nella realizzazione del mio ideale, concludendo la mia vita per quella tentata realizzazione”⁴². È a questo proposito che Piovani parla del valore, descrivendone la notevole importanza nell'essere strumento di proselitismo. Infatti, “l'universale è nient'altro che l'idealità cui la piena personalità aspira nel suo integrale

⁴⁰ *Idem*

⁴¹ *Ibid.*, 237

⁴² *GEM*, 163

realizzarsi⁴³. È necessario, dunque, non confondere individualità e singolarità o, in termini più propriamente pioviani, empiricità in senso positivo ed empiricità in senso negativo. In quest'ultimo senso l'empiricità è mera singolarità che, in quanto particolarità, è incapacità di stabilire rapporti con gli altri, non slancio di individualità ma suo soffocamento. "Perciò l'individuo non è il singolare, ma la negazione del singolare"⁴⁴. Ed anzi in lui è possibile scovare un'ansia di universalità che "non è nella [sua] conformità alla volontà di un altro o di tutti"⁴⁵, sebbene la sua "azione deve essere potenzialmente non difforme"⁴⁶. Come si conciliano queste due ultime affermazioni? Ciò che potrebbe sembrare di primo acchito un'aporia, ad una più attenta analisi, è supportata dalla lettura di Giuseppe Acocella, si rivela essere il principio dell'etica sociale. Un principio che trova sostegno proprio nel serpeggiare difficoltoso di questa rivisitata universalità (o individualità universale) tra i meandri di un universalismo ormai negato e di un'empiricità negativa subito rifiutata. Come sostiene quindi Acocella, "l'individualità affermata da Piovani, che deve da un lato sfuggire al chiuso particolarismo, che ne minerebbe irrimediabilmente l'esistenza, ed al tempo stesso non abbandonarsi all'indistinto oggettivismo senza storia e senza libertà dall'altro, diviene il fondamento dell'etica sociale"⁴⁷. Ecco che quella duplice esigenza più volte dichiarata di rispettare l'individuo individualmente situato e l'individuo ineluttabilmente associato ad un tempo - perché individuo e co-esistente - risulta essere la soluzione al problema dell'origine dell'etica sociale. L'etica diviene sociale nel momento in cui l'individuo muta il suo campo visivo e mette a fuoco un nuovo ordine di problemi: dalla "scoperta dell'"altro" come limite alla mia "naturale" libertà"⁴⁸, si passa alla "scoperta dell'"altro" come necessario al conseguimento della comunità, cioè di una accettabile convivenza civile e organizzata"⁴⁹. L'etica sociale sembra emergere dalla convergenza di due dinamiche opposte: da un lato, "la naturale tendenza dell'uomo al dominio sull'altro [...] comporta necessariamente l'esistenza di una organizzazione della convivenza civile che temperi la conflittualità e costituisca *ex novo* la "relazione" tra gli uomini entro i limiti di regole certe"⁵⁰; dall'altro, proprio l'istituzione di tali regole ha come fine quello di "ridare agli uomini in forme convenzionali la stessa libertà originaria

insidiata dal mancato rispetto del naturale diritto di ciascuno"⁵¹. Dal parentetico agostiniano *in interiore nomine* al sociale *inter homines*.

Da quanto si è or ora detto, è evidente che "quali che siano o debbano essere i criteri in sé, la normatività come tale è ineliminabile"⁵². Riemerge, ancora in attesa di risposta, il problema della natura di tale normatività. Il carattere regolativo della norma, dunque intesa come *metron*, non va confuso con una ricerca di un sostantivo *nomos*. È una normatività che rifiuta di "determinare quali siano, in assoluto e definitivamente, le norme che debbano essere, per il loro contenuto, assunte come precetti universalmente obbligatori, ma accolga come principio di normatività solamente il criterio che elevi a norma la stessa tensione per cui ogni pensiero, ogni azione, per realizzarsi, deve idealizzarsi riferendosi ad un termine che sia *più* dell'immediatezza del singolo pensiero e della singola azione. Poiché ogni pensiero, come ogni azione, non si realizza se non idealizzandosi, elevandosi ad una misura più alta, il suo essere normativo è il suo essere ideale"⁵³. Ciò perché la normatività è "l'obbligo che ha ogni pensante-agente di riferirsi a una misura"⁵⁴. In quale senso la normatività è un obbligo? È forse un'imposizione? O non è piuttosto l'esito spontaneo di una convergenza dei due momenti individuale e universale? Proprio così: l'istituzione di un ordinamento, simbolo, almeno teorico di piena normatività, non è in realtà un'istituzione; non è il prodotto di programmazioni volontarie, ma il frutto dell'incontro assolutamente involontario tra volontà che, tendenti al superamento del proprio singolarismo, convergono in un *quid commune*, non in un *quid superiore*. "La singolarità che appartiene a ogni volontà è il limite che si deve continuamente superare per intrecciare le relazioni che danno vita a un ordinamento. Questo superamento si verifica in seguito a una convergenza spontanea che non è programmata da alcuna coscienza collettiva"⁵⁵. Il fatto stesso della convergenza, nel momento medesimo in cui ciò avviene, genera la norma che viene all'esistenza. In tal senso, è possibile asserire che la norma è la convergenza stessa: "essa non è altro, infatti, che il punto di incontro nel quale le volontà particolari si sbarazzano della loro singolarità"⁵⁶.

L'aver definito la norma in questi termini, l'averla cioè svuotata di qualsiasi sostantivismo e, soprattutto, di qualsiasi volontarismo, crea una

⁴³ *Ibid.*, 164

⁴⁴ *CSCM*, 167

⁴⁵ *GEM*, 163

⁴⁶ *Ibid.*, 164

⁴⁷ Giuseppe ACOCELLA, *Idee per un'etica sociale. Note in margine al pensiero di Pietro Piovani*, Catanzaro, Rubbettino, 1997, 5

⁴⁸ *Ibid.*, 19

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibid.*, 20

⁵¹ *Idem*

⁵² *PTE*, 157

⁵³ *LFD*, 190

⁵⁴ *NS*, 35

⁵⁵ Giuseppe LISSA, *La filosofia della morale: comprensione del negativo e primato dell'etica di Pietro Piovani*, op. cit., 47

⁵⁶ *Ibid.*, 52

divaricazione netta tra norma in campo morale e norma in campo giuridico. Sebbene la norma morale sia esteriore rispetto al soggetto quanto lo è quella giuridica (altrimenti, potrebbe essere il frutto di volontà singole), in questa è presente una volontarietà che invece non è possibile rintracciare in quella. Per chiarire in modo decisivo la differenza tra i due ordini di idee, si ritiene che in certi passaggi della impegnata riflessione pedagogica di Gino Corallo possano essere scovati, non senza una certa sorpresa e con i dovuti arrangiamenti, contributi significativi. Ragionando per analogia, Corallo definisce in un punto ben preciso del suo lavoro *La Pedagogia*,⁵⁷ la differenza tra autorità legislativa ed autorità educativa; se stabiliamo che la prima è garante della norma giuridica e, ad un tempo, che la seconda lo è per la norma morale,⁵⁸ allora le differenze che egli individua tra i due tipi di autorità possono essere estese altresì ai due generi di norma. Mediante questa premessa logica, possiamo compiere una vera e propria traslazione nella lettura del testo di Corallo: ne consegue che un tratto essenziale della norma giuridica “è che essa non tende a *creare* nei sudditi delle capacità, ma le *suppone*. In particolare essa si rivolge a delle volontà, delle libertà, che *suppone* mature, perfettamente capaci di intendere il dettato della norma e di seguirlo”⁵⁹. La legge (la norma giuridica), “inoltre, si rivolge a queste libertà che *suppone* mature *al solo scopo di limitarle nell'esercizio*”⁶⁰. È evidente che “la natura e l'ufficio dell'autorità in educazione - *in senso traslato, della norma morale* - è del tutto diversa”⁶¹ ed ha caratteristiche contrarie a quelle della norma giuridica. La norma morale, infatti, “non solo non *suppone* che le libertà degli educandi - *in senso traslato, dei co-esistenti* - siano formate, ma, al contrario, positivamente *suppone* delle libertà non formate, da formare”⁶². Certamente, come è noto, anche la norma morale in Piovani scaturisce in presenza di convergenze co-esistenziali e, dunque, di libertà formate; ciononostante, il tutto va sempre visto

- e ciò non va dimenticato - nella prospettiva di una libertà in costante e mai definitivamente acquisita formazione. E ciò è in pienissimo accordo con il processo dinamico di formazione della personalità (l'espansione personalitaria) di cui parla lungamente Piovani. Se la personalità fosse già formata, se la libertà fosse già tutta acquisita, ben poco resterebbe da fare alla pedagogia e all'etica. Dunque, laconicamente, “l'autorità giuridica comincia dove finisce l'autorità educativa”⁶³ o, ancora per traslazione, la norma giuridica comincia laddove finisce la norma morale. Il cerchio si è chiuso: non siamo giunti poi così lontano dalla convinzione di Giuseppe Lissa, secondo cui “l'istituzione del diritto [...] nasce dalla reazione”⁶⁴; “il diritto è quindi, in quanto tale, derivazione e affievolimento dell'etica”⁶⁵; e l'esservi giunti per una via così diversa conferma la validità logica della nostra traslazione analogica. Così, la norma morale “non solo non tende a limitare la libertà dell'educando - *cioè, del co-esistente* - ma, al contrario, ha positivamente il compito unico ed essenziale di farla crescere fino al massimo grado”⁶⁶. Quanto basta a sottolineare il legame tra l'etica della situazione e la pedagogia della libertà. E quanto basta a confermare che la libertà supposta dalla norma giuridica è profondamente diversa da quella descritta dalla norma morale. La funzione regolativa di quest'ultima si esplica anche così: nella sua capacità di guidare la libertà verso una massimizzazione sussunta sotto una mediazione, attraverso quella che Piovani chiama valorizzazione, quella capacità umana di creare valori, di credere negli ideali, di suscitare nuove convinte adesioni, di infiammare gli animi. In tal senso, siamo di fronte ad una libertà non certo egoistica, bensì mediata nella comunità. Una comunità che kantianamente scaturisce “dalla universalizzazione delle massime individuali più capaci di trovare consenso e imitazione grazie alla propria intrinseca forza di persuasione”⁶⁷.

Il fatto che la norma morale fluisca spontaneamente nel luogo e nel momento della convergenza, significa, in termini concreti che “anche se ruota intorno a me un preciso universo di regole chiaramente stabilite, tocca a me, in questo momento, in questo luogo, stabilire quale sia la regola stabilita per il caso in cui mi trovo. E nessuno mai di coloro che dovranno poi capire, censurando o approvando, la mia azione si ritroverà esattamente nella posizione in cui io adesso sono”⁶⁸. L'esistenza individuale - analizzabile ontologicamente *hic et nunc* - se elevata all'etica potenza diviene utopica e ucronica. Che sia

⁵⁷ I brani cui ci si riferisce sono estratti da Gino CORALLO, *La Pedagogia*, vol. I, Torino, SEI, 1961, e raccolti col nome *La pedagogia della libertà* in Gaetano ALI (a cura di), *Funzione docente e processo educativo: problemi e proposte*, Catania, Il Cinabro, 2000, 143-352

⁵⁸ È utile sottolineare lo strettissimo nesso, imperniato sul concetto di libertà, che accompagna e lega momento pedagogico e momento etico nel pensiero di Corallo; anche in questo caso la differenza tra i due ambiti è presto chiarita: l'educazione concerne l'acquisto di libertà, mentre l'etica concerne l'uso che se ne fa. Ed in tal senso la pedagogia precede e fonda l'etica.

⁵⁹ CORALLO, *La pedagogia della libertà*, op. cit., 289

⁶⁰ *Ibid.*, 290

⁶¹ *Ibid.*, Il corsivo è nostro.

⁶² *Ibid.*, Il corsivo è nostro.

⁶³ *Ibid.*, 291

⁶⁴ LISSA, op. cit., 74

⁶⁵ *Idem*

⁶⁶ CORALLO, op. cit., 291. Il corsivo è nostro.

⁶⁷ Giuliano MARINI, *Il diritto come attività*, in AAVV, *L'opera di Pietro Piovani*, op. cit., 92-93

⁶⁸ PTE, 182

allora l'etica a situarsi nell'esistenza configurandosi, non a caso, come etica della situazione.

4. NORMATIVITÀ ED EFFETTIVITÀ

Il fatto che sia il soggetto a “stabilire quale sia la regola stabilita” proietta l'etica della situazione ben oltre il principio di normatività, cioè quel criterio che delinea una normatività che rifiuta di “determinare quali siano, in assoluto e definitivamente, le norme che debbano essere, per il loro contenuto, assunte come precetti universalmente obbligatori, ma accolga come principio di normatività solamente il criterio che elevi a norma la stessa tensione per cui ogni pensiero, ogni azione, per realizzarsi, deve idealizzarsi riferendosi ad un termine che sia *più* dell'immediatezza del singolo pensiero e della singola azione. Poiché ogni pensiero, come ogni azione, non si realizza se non idealizzandosi, elevandosi ad una misura più alta, il suo essere normativo è il suo essere ideale”⁶⁹. Stabilire quale sia la regola stabilita, infatti, implica la connessione del principio di normatività al principio di effettività, così definito: “senza dubbio, può anche dirsi, più o meno propriamente, che l'effettività è l'efficacia storica della società elevata a criterio giuridico”⁷⁰. Cosa si deve intendere per “efficacia storica”? Si tratta dell'attitudine “di una data società ad essere, comunque sia, se stessa: per essere se stessa dovrà indirizzarsi ad uno scopo, dovrà avere un fine che la renda uniforme, cioè che associ le volontà di cui si compone”⁷¹. Dunque, anche in questo caso, siamo di fronte ad un criterio regolativo, non sostantivo. Come il principio di normatività indica la tensione come contenuto della norma, non il fine, così il principio di effettività indica il *come*, non il *cosa*: “la sua efficienza non sarà data dalla direzione seguita, bensì dal suo seguire una direzione, dal suo associare le volontà particolari mediandole in una superiore unità”⁷². La presenza di un fine è necessaria, mentre la sua qualità è accidentale. Ciò significa che una società è etica se vivono, in co-

operazione, entrambi i principi. Infatti, in virtù del principio di normatività, è sufficiente che gli individui si liberino della loro parte singolaristica ed egoistica, connotando la loro esistenza di una tensione ultra-particolaristica: quella tensione è la norma morale, la norma che permette la convivenza etica, poiché è strumento di mediazione, di convergenza di individui in collettività. E in virtù del principio di effettività, quella convergenza, che retta da una norma morale associa le volontà particolari, è società dotata di fine, dunque storicamente efficace. E in quanto tale, necessaria. Ciò perché, facendo ricorso alle elaborazioni di Kelsen, Bobbio e Romano in materia, si afferma che “l'ordinamento esiste quando è necessario che esista. La *necessità giuridica* è niente altro che la necessità che ha l'ordinamento di essere se stesso”⁷³. “Per il diritto, il principio di necessità è, appunto, il principio di effettività”⁷⁴. Cosa significa che un ordinamento effettivo, dunque efficace, è necessario? Qual è il legame tra effettività e necessità? Il legame sta nell'esistenza stabile di una società, di un ordinamento: “lo stabile ordinarsi di una comunità è il solo modo con cui la necessità si manifesta. Lo Stato che non riesce a reggersi non è uno Stato necessario, nel senso che non è quello che non è in grado di soddisfare i bisogni che gli individui, con l'associarsi, vogliono veder soddisfatti”⁷⁵. Da queste argomentazioni si deduce che grazie ai principi di normatività e di effettività non è la norma a creare il fatto, bensì il contrario; l'uno la postula in relazione al soggetto, l'altra in relazione alla comunità. Ed emerge la distinzione tra *fatto giuridico*, riconosciuto giuridicamente perché dedotto da una norma, e fatto che *diventa* giuridico perché induce la norma a riconoscerlo come tale. Sono l'esigenza, il bisogno, la convergenza a porsi come fatti rilevanti per il diritto inducendo l'istituzione di una norma. I due principi ratificano questa possibilità. Ed infatti, con Romano, si asserisce che la necessità è “*corrispondenza ai bisogni e alle esigenze sociali*”⁷⁶.

⁶⁹ LFD, 190

⁷⁰ PE, 15

⁷¹ Ibid., 15-16

⁷² Ibid., 16

⁷³ Ibid., 64

⁷⁴ Ibid., 65

⁷⁵ Ibid., 66

⁷⁶ Ibid., 65