

LIBRI

Nuova Umanità

XXVIII (2006/5) 167, pp. 643-659

SUL VOLUME
LA REGOLA D'ORO COME ETICA UNIVERSALE

La *regola d'oro* – «fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te» – sembra esprimere un'intuizione fulminante e nello stesso tempo accessibile ad ogni conoscenza e coscienza umana. In più, essa rappresenta un principio etico straordinariamente persuasivo sul quale si trovano in sintonia seguaci di tutte le principali correnti religiose e culturali. Lo ha affermato, cinquant'anni or sono, Erich Fromm nel suo best-seller *L'arte di amare*¹; lo ha riconosciuto, nel 1993, il Parlamento delle religioni mondiali²; lo ha ribadito varie volte Chiara Lubich, riferendosi all'esperienza del Movimento dei Focolari e individuando il nesso tra la *regola d'oro* e la propensione naturalmente umana per l'amore³.

Il volume che qui ci proponiamo di recensire⁴ è un notevole frutto di un'impresa interdisciplinare che riflette il fatto che la *re-*

¹ Cf. E. Fromm, *The Art of Loving*, Perennial Classics, New York 2000 [prima ed. 1956], p. 120: «It is no accident that the Golden Rule has become the most popular religious maxim today».

² Cf. P. Coda, *Per una spiritualità del dialogo tra le religioni*, in «Nuova Umanità», XXV, 2003/6, n. 150, pp. 781-791, qui p. 785. Per un ulteriore approfondimento della *regola d'oro* vista come fondamento di un'etica globale e riconosciuta autorevolmente come tale rimandiamo al testo di L. Swidler *Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, disponibile su <http://astrotemple.edu/%7Edialogue/Center/intro.htm>.

³ Cf., per riportare soltanto gli ultimi due discorsi pertinenti al nostro tema: *Quale futuro per una società multiculturale, multietnica e multireligiosa?*, in «Nuova Umanità», XXVII, 2005/5, n. 161, pp. 653-663, qui p. 657; *Intervento alla seconda Giornata dell'interdipendenza*, in «Nuova Umanità», XXVIII, 2006/1, 163, pp. 11-15, qui p. 14.

⁴ C. Vigna e S. Zanardo (edd.), *La Regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. XLVIII + 632. Notiamo fra parentesi che Vigna è il curatore di altre interessanti raccolte, quali *Introduzione all'etica* (2001), *Multi-*

gola d'oro è diventata oggetto di interesse crescente da parte degli studiosi di vari ambiti e scuole di pensiero. Notiamo subito che lo scopo di questa raccolta di studi – espresso con chiarezza dai curatori del libro – non è solo quello di sottoporre la *regola d'oro* ad un'analisi scientificamente rigorosa, ma anche quello di mettere a fuoco l'aspetto sapienziale di essa, inducendo così il lettore non solo a “pensare” la *regola d'oro*, ma anche a praticarla, lasciandosi illuminare sul proprio cammino esistenziale. Nonostante la pluralità degli approcci dei singoli autori che hanno contribuito alla raccolta, ci sembra che essa sia sorretta da un'impostazione unitaria di fondo che tradisce un certo «ottimismo antropologico» da parte di chi ha ideato il progetto. Come infatti emerge già dalla prefazione, la *regola d'oro* può fungere da principio etico universale perché svela la struttura costitutiva della persona umana che è quella di essere capace di realizzarsi in pienezza solo vivendo rapporti di reciprocità, vale a dire attivando la disposizione di essere “per altri” e non unicamente “per sé”, per cui – come affermano i curatori del volume – l’essere umano si può definire come un «circolo virtuoso di identità e di alterità» (p. X).

Questo modello relazionale, dove il “per sé” e il “per altri” si integrano e si potenziano vicendevolmente, è una chiave di lettura che permette di affrontare la lettura del volume interpretando anche le critiche che sono state avanzate circa la capacità della *regola d'oro* di fondare un’etica universale (soprattutto da parte di Kant e di numerosi filosofi dell’area anglosassone) come conseguenze di un paradigma antropologico più o meno carente rispetto alla concezione basata sul primato della reciprocità interpersonale rispetto alla chiusura solipsistica del soggetto (fosse anche in nome della sua “autonomia”), ovvero sulla natura trascendentale di ciò che Carmelo Vigna nel suo saggio introduttivo chiama «la relazione intersoggettiva originaria» (p. XXXVIII). Ovviamente – e la *regola d'oro* non fa altro che esplicitare questa precomprendensione – la reciprocità è costruttiva per la persona umana solo se è

culturalismo e identità (con S. Zamagni, 2002), *Etica trascendentale e intersoggettività* (2002), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale* (2003), *Etiche e politiche della postmodernità* (2003), *Etica del plurale* (con E. Bonan, 2004).

positiva e orientata verso il bene, e quindi se tende a rinsaldare lo spirito di amicizia, collaborazione e comunione – in una parola, se assume la forma di un mutuo riconoscimento.

Inoltre, l'accento messo sulla potenza sapienziale della *regola d'oro* consolida la convinzione – peraltro non condivisa da certi autori appartenenti alla corrente della filosofia analitica che si sono occupati della *regola d'oro*, come pure svela il libro – della capacità pratica e preriflessiva degli uomini di applicare intuitivamente e spontaneamente una regola etica generale nelle situazioni concrete (o almeno nella maggior parte di esse), nella fedeltà allo spirito più che alla lettera della norma. Di conseguenza, anche se nel volume vengono esaminate tutte le interpretazioni più significative della *regola d'oro*, quelle strettamente intellettualistiche non avranno l'ultima parola.

Nelle pagine che seguono cercheremo di ripercorrere l'itinerario del volume (le sue tre sezioni – che contengono complessivamente 17 articoli – si intitolano *La Regola d'oro e le tradizioni sapienziali*, *La Regola d'oro e la storia del pensiero occidentale* e *La Regola d'oro e le forme di vita*), tralasciando o riassumendo drasticamente tante cose (la vastità dei contenuti non ci permetterà altro), ma impegnandoci a fissare l'attenzione soprattutto su quel paradigma relazionale che abbiamo già provvisoriamente abbozzato e che emerge come l'orizzonte ermeneutico forse più idoneo per comprendere la *regola d'oro* nella sua massima potenzialità etica. Come infatti ribadisce Vigna, «sulla Regola d'oro, come sulla punta di un cono rovesciato, possono incidere le linee di forza dell'intero territorio dell'eticità, se l'etica è, in ultima istanza, [...] un orizzonte intersoggettivo» (p. XLVII).

1. LA REGOLA D'ORO NELLA TRADIZIONE EBRAICO-CRISTIANA

L'interdisciplinarità della raccolta viene in luce fin dall'inizio. L'articolo di Leopoldo Sandonà intitolato *Forme della Regola d'oro nel mondo ebraico-cristiano*, infatti, non solo cerca di tracciare la

presenza della *regola d'oro* nei due Testamenti, delineando il suo significato attraverso una rigorosa analisi esegetica, ma effettua inoltre un accurato lavoro ermeneutico volto a individuare l'interscambio tra la cultura semitico-biblica e quella ellenistica. Ciò che viene rilevato è sia la continuità tra Antico e Nuovo Testamento, sia quella tra il mondo della Bibbia e la cultura greca, come mostra tra l'altro la comparsa della *regola d'oro* nell'opera di Filone di Alessandria.

Per quanto riguarda il giudaismo, la *regola d'oro* appare nel libro di Tobia (4, 15), redatto verso il 200 a.C., nella sua forma negativa: «Non fare a nessuno ciò che non piace a te». Inoltre, è interessante notare che una formulazione della *regola d'oro* quasi identica appare in un commentario ebraico, noto come *Targum di Palestina* (del I secolo a.C.), come spiegazione del comandamento dell'amore del prossimo (*Lv* 19, 18). Questa associazione sembra essere effettivamente pervenuta alla coscienza giudaica e ulteriormente sviluppata, come mostra un importante passaggio talmudico (Btalmud, Shabbath 31a), dove il rabbì Hillel (che operò tra il 30 a.C. e il 10 d.C.) identifica la *regola d'oro* con il cuore della Legge. Secondo questo racconto, il rabbì Hillel, istruendo un neofita di origine pagana sulla sintesi dell'insegnamento ebraico, gli disse: «Ciò che è odioso a te, non farlo al tuo prossimo: questa è tutta la *Torah*, e il resto non è che un commentario» (p. 20).

Vediamo dunque che Gesù poteva contare sul riconoscimento – da parte dei suoi contemporanei ebrei – di una certa equivalenza tra il compimento della Legge, l'amore del prossimo e la *regola d'oro*. Tuttavia, Gesù porta anche degli elementi nuovi: innanzitutto, egli ripropone la *regola d'oro* nella versione positiva, per esplicitare, poi, il suo legame sia con «la Legge ed i Profeti» (*Mt* 7, 12) che con l'amore verso i nemici (*Lc* 6, 31ss.). In più, potremmo aggiungere che un'altra caratteristica fondamentale del messaggio di Gesù (purtroppo trascurata da Sandonà, come prima da Vigna) è la consonanza tra la riformulazione positiva della *regola d'oro* e la reciprocità insita nel comandamento nuovo di Gesù (*Gv* 13, 34 e 15, 12.17).

Sarebbe scontato insistere che l'*ethos* della *regola d'oro*, propagatosi sulla scia del Vangelo (e consono anche al pensiero dei grandi filosofi dell'antichità classica, da Aristotele allo stoicismo), abbia plasmato la cultura europea. Lo dimostrano, forse meglio di ogni

altra cosa, numerosissime ricorrenze delle varie formulazioni di essa nei proverbi popolari. Nello stesso tempo, però, bisogna riconoscere che prima del XX secolo troviamo pochissime trattazioni sostanziose della *regola d'oro*. I tre studi che aprono la seconda sezione del volume (che esaminano la presenza della regola d'oro, rispettivamente, nel pensiero medievale, in Agostino e in Tommaso d'Aquino) dimostrano che la *regola d'oro* era considerata appunto solo un *vulgare proverbium* piuttosto che una nobile massima etica degna di interesse particolare. Tuttavia, gli autori medievali erano concordi nel valorizzare la regola d'oro come un'espressione importante della *lex naturae*. Inoltre, l'utilità pratica della regola d'oro fu apprezzata da diversi fondatori di ordini religiosi, i quali l'adoperarono inserendola tra le norme di vita dei loro seguaci (i due esempi forse più noti sono la *Regola* di san Benedetto e la cosiddetta *Regula non bullata* di san Francesco d'Assisi).

2. LE ALTRE CULTURE E LA SFIDA DELL'ISLAM

Abbiamo già accennato che una delle caratteristiche della *regola d'oro* che più colpisce oggi è la sua presenza in tutte le principali correnti religiose e sapienziali. Ciò nonostante l'obiettivo del volume che stiamo esaminando non è quello di offrire una panoramica completa di tutte le ricorrenze della *regola d'oro* nelle religioni mondiali (anche se qua e là appare qualche richiamo⁵), essendo lo scopo principale della ricerca l'analisi della plausibilità etica della *regola d'oro* in generale. L'unica tradizione al di fuori dei tre grandi monoteismi abramitici a cui viene dedicato uno studio distinto è il confucianesimo. Tiziana Lipiello, che è anche

⁵ Ci sembra particolarmente importante la presenza della *regola d'oro* nella tradizione vedica indiana, risalente circa al 3000 a.C. e codificata poi attorno al III secolo a.C.: «Non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te; e desidera per gli altri quello che desideri e aspetti per te stesso [...]. Bada bene, questo è il tutto del *Dharma* [cioè la summa dei doveri – nota T.T.]» (p. VII, nota 1 [*Mahabharata, Anusasana Parva* 113.8]).

l'autrice della traduzione italiana dei *Dialoghi di Confucio*, contextualizza attraverso un'analisi minuziosa la *regola d'oro* nell'opera del saggio cinese, mostrando che in essa se ne trova non solo la formula negativa – vista da Confucio come una massima che può «guidare la nostra condotta per tutta la vita» (p. 54) –, ma anche diverse formulazioni che la commentano in chiave positiva, come la seguente: «l'uomo dotato di benevolenza [...], desiderando progredire fa sì che gli altri progrediscano» (p. 59).

Passiamo ora all'islam. Sebbene anche l'articolo di Carlo Chiurco non manchi di rigore formale, già il suo titolo – *Nota sulla "Regola d'oro" nell'Islam: le ragioni di un'assenza* – suscita, a dire il vero, qualche perplessità. La “nota” di Chiurco, che si estende per ben 14 pagine, parte da una supposizione semplice: il detto di Maometto «nessuno di voi crede veramente fino a quando non desidera per suo fratello ciò che desidera per sé» (p. 38 – si tratta del *hadith* n. 13 secondo la raccolta di An-Nawawi) non rappresenta la *regola d'oro*, data la peculiarità della fede musulmana. Vediamo come Chiurco crede di giustificare questa “assenza” della *regola d'oro*. In primo luogo, l'islam, secondo lui, è una religione (o, per essere precisi, più tradizione che religione – cf. p. 41) fideistica (l'etica vi è in funzione della fede e non viceversa), collettivistica (l'etica vi serve per la coesione della comunità) e – peggio ancora – tradizionalistica. Peggio, perché secondo Chiurco la tradizione e l'etica della *regola d'oro* sono incompatibili – tesi che viene sorretta dalla supposizione che la sensibilità del cristianesimo al messaggio spirituale (come quello offerto dalla *regola d'oro*) affonda le sue radici nel «ruolo “eversivo” di Gesù nei confronti dell'idea stessa di tradizione, nel suo insegnamento a guardare oltre – e contro, se necessario – la tradizione» (p. 49 – l'autore si rifà qui alle idee di René Girard). «Non vi sarebbe – leggiamo ancora – la centralità tutta cristiana della “Regola d'oro” né del comandamento dell'amore senza la natura eversiva e scandalosa del messaggio e della Passione di Cristo» (pp. 49-50). L'islam, per contro, «si inserisce per l'appunto nell'alveo di quella fedeltà ad ogni costo all'idea tradizionale, alla cui necessità etica Cristo sferra invece un attacco micidiale» (p. 51).

Su questo punto, però, avremmo qualcosa da ridire. Pur lasciando alcune incoerenze logiche del discorso presentato da Chiurco (per esempio: l'islam è più tradizione che religione, ma si basa sul fideismo), come pure certe generalizzazioni e parzialità (come conciliare, per esempio, il presunto collettivismo e tradizionalismo dell'islam con le esperienze dei mistici sufi?), e persino considerando ammessa e non concessa la tesi discutibilissima di «Gesù eversivo», persistono alcune domande.

Perché la *regola d'oro* è così centrale anche nelle religioni o culture che non rompono affatto con la tradizione? (Confucio, per esempio, era forse un tipo eversivo?). Come legittimare il presunto contrasto tra la *regola d'oro* e l'etica della collettività? In che modo il fideismo dovrebbe ostacolare l'etica della *regola d'oro*? Sebbene sarebbe scorretto accusare Chiurco di ignorare l'islam, riteniamo doveroso segnalare che se da una parte sono tanti gli avvenimenti che inducono ad esasperare le differenze tra l'islam e il cristianesimo e che persino fanno pensare ad un possibile scontro di civiltà, d'altra parte esistono pure le esperienze di quanti, pur non rinunciando minimamente all'onestà intellettuale né alla propria appartenenza culturale o convinzione religiosa, sono riusciti e riescono effettivamente ad intavolare un fecondo dialogo con i musulmani a partire proprio dalla *regola d'oro*, prima vissuta e solo successivamente pensata⁶.

3. LUCI E OMBRE DELLA MODERNITÀ: DA PASCAL A KANT

Se vogliamo seguire lo sviluppo della riflessione etica dal punto di vista del paradigma relazionale, un passaggio obbligato sono le *Pensées* di Pascal. Come infatti mostra nel suo saggio Alberto Pe ratoner, anche se in Pascal la presenza della *regola d'oro* è solo latente, l'intero impianto speculativo delle *Pensées* ruota attorno ad

⁶ Un esempio molto significativo di come ciò è possibile è rappresentato nel libro di Michele Zanzucchi *L'Islam che non fa paura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

un'«ontologia trinitaria» cui fa capo la sua ecclesiologia (di ispirazione paolina – cf. *Rm* 12, 4-5) delle *membres pensants*. Nel contesto di una metafisica relazionale, secondo Peratoner, bisogna poi comprendere l'etica pascaliana che risulta particolarmente affine a quella della *regola d'oro* proprio per il ruolo centrale dato alla reciprocità, vista come una condizione *sine qua non* di vera carità.

Pascal a parte, l'epoca moderna è stata caratterizzata sia dai primi tentativi di pensare la regola d'oro come vertice dell'etica (il primo libro dedicato interamente a questo scopo, dal titolo *The Comprehensive Rule of Righteousness, Do as You would be done by*, uscì in Inghilterra nel 1679), sia dai primi sospetti sulla sufficiente fondatezza razionale della stessa, espressi da alcuni pensatori di primo piano come Locke e Leibniz. Benché una certa utilità della *regola d'oro* è stata generalmente riconosciuta (tale riconoscimento può essere trovato perfino nel Leviatano di Hobbes, cap. XV), nello stesso tempo vediamo insinuarsi nello spirito dell'epoca un certo relativismo morale, il quale, pur non avendo certo la pretesa di distruggere l'etica, la vorrà riassettere, spostando il suo baricentro dalla sfera delle norme oggettive verso lo stesso soggetto dotato di una fiducia illuminista nel proprio raziocinio.

La pietra miliare del percorso appena accennato è indubbiamente il sistema di Kant. Come ci dice Paolo Pagani nel suo contributo *Kant e la Regola d'oro*, la preoccupazione maggiore del filosofo prussiano era quella di “purificare” l'etica, eliminando da essa ogni riferimento a situazioni concrete. Solo un soggetto perfettamente autonomo e “trascendentale”, slegato dalle contingenze empiriche e dai condizionamenti esterni può essere, secondo Kant, un soggetto rettamente guidato da una morale del dovere puro, cioè quello dettato dal celebre «imperativo categorico» e confermato dalla ragione stessa. Di conseguenza, Kant trattò la *regola d'oro* con una diffidenza estrema: se ne occupò pochissimo (la citò solo una volta, in una nota, e la citazione è per di più in latino e incompleta), definendola un principio di morale popolare, triviale e inferiore all'etica universale del suo imperativo.

Pertanto la riflessione kantiana mette in evidenza quelli che possono essere i punti deboli della *regola d'oro*: essa non condanna i desideri corrotti (una critica simile si trova implicitamente già

in sant'Agostino, che sottolineò come la *regola d'oro* presupponga una volontà buona, cioè la *voluntas* opposta alla *cupiditas*, secondo una terminologia di origine stoica), per cui, per esempio, un pigro, seguendo la logica della *regola d'oro*, non si farebbe mai aiutare pur di sentirsi esonerato dal dovere di aiutare gli altri a sua volta. Inoltre, la *regola d'oro* (da sola) non è in grado di risolvere i problemi legati al paternalismo e alla complicità, quindi, per fare un esempio riguardante quest'ultima, se si incontrassero due ubriaconi decisi ad applicare reciprocamente la *regola d'oro*, essi non finirebbero certo per uscire dal loro vizio.

Queste obiezioni danno l'occasione a Pagani di effettuare alcuni preziosi commenti che mettono in luce il fatto che la *regola d'oro*, oltre a supporre un soggetto libero dalle patologie (per esempio la *regola d'oro* non può essere applicata da un masochista), maturo e capace di empatia, non "funziona" mai senza riferimento ad altre norme o valori, ma è sempre già in rapporto con essi. Normalmente, la *regola d'oro* si può autoregolare con una "metariflessione" che secondo Pagani svela la struttura soggiacente della reciprocità del riconoscimento dell'altro come persona. Ora, continua Pagani, questa reciprocità insita nella *regola d'oro* è in realtà "asimmetrica" (in quanto la simmetria tra due persone umane è solo un ideale regolativo), o "chiasmatica": è una «reciprocità senza "uguaglianza"» (p. 198), nel senso che nell'amore l'iniziativa del primo è incomparabile a quella del secondo. In questa prospettiva, la *regola d'oro* «invita a stare [...] [nella] reciprocità asimmetrica da protagonisti, cioè prendendo l'iniziativa» (p. 216). Infatti, conclude Pagani, il complemento ideale della *regola d'oro* è il comandamento dell'amore.

4. GLI EREDI DELL'ILLUMINISMO E IL LINGUISTIC TURN

La *regola d'oro*, come abbiamo visto a proposito di Kant, non si presta all'assolutizzazione. Ma questo è il suo pregio o il suo difetto? È un difetto recuperabile, sembra essere la risposta

corale di tutta una lunga serie di filosofi, eredi, in un modo o nell'altro, del razionalismo moderno. Per essere più precisi, riportiamo la distinzione di Angelo Campodonico che individua nella corrente della recente filosofia anglosassone tre posizioni: utilitaristica, "kantiana" (in senso lato) e aristotelico-tomista (-hegeliana). Ovviamente, limitandoci qui ad una trattazione sommaria di queste scuole di pensiero, non potremo rendere giustizia ad ogni dettaglio, dovendoci accontentare della presentazione di alcune conclusioni chiave di natura generale.

Innanzi tutto osserviamo che i vari tentativi di precisare la *regola d'oro*, riformulandola rigoristicamente per afferrarne meglio il significato (e inserendo nella sua formulazione parole come «razionalmente» o «fondatamente»), portano con sé il rischio del formalismo, dove la *regola d'oro* viene considerata come l'unico principio esclusivamente fondante l'etica, come una metaregola universale e trascendentale o come un «ideale regolativo di tutte le relazioni intersoggettive» (p. 255). Ma l'approccio formalistico o quello di «prescrittivismo universale» (R.M. Hare) – che finisce per complicare la formula della *regola d'oro*, offuscando la percezione dell'intuizione originaria e originale che essa rappresenta – non tiene conto di alcune cose, messe invece in rilievo da altri pensatori anglosassoni: la *regola d'oro*, a prescindere dalla possibilità di essere fondata razionalmente, tuttavia resta – per citare Locke – «la fonte e il fondamento di tutte le virtù sociali» (p. 452)⁷, essendo non tanto un principio teorico, quanto il più efficace strumento dell'educazione morale (M.G. Singer). Inoltre, per applicare correttamente la *regola d'oro* dobbiamo contestualizzarla, considerando le circostanze (H. Sidgwick), le altre persone che possono essere coinvolte e gli altri principi morali alla luce dei quali essa può essere interpretata.

Come mostra la riflessione del filosofo tedesco Axel Honneth (discepolo di Habermas) riportata da Italo Testa, sarebbe poi ingenuo valutare la portata della *regola d'oro* senza tenere conto del carattere intrinsecamente intersoggettivo dell'identità

⁷ J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma - Bari 1988, p. 51.

personale, inscindibile dalle «strutture sociali di riconoscimento» (p. 399). Sulla scorta di Hegel che affermò che «l'identità epistemica è una condizione necessaria ma non sufficiente dell'identità personale» (p. 405), Honneth vede nel «meccanismo del riconoscimento conflittuale» (p. 402) l'elemento costitutivo non solo dell'intersoggettività, ma dello stesso soggetto umano.

Per quanto riguarda la filosofia analitica, possiamo constatare che neanche il celebre *linguistic turn* ha sradicato (almeno del tutto) la nozione hegeliana del riconoscimento intersoggettivo. Cerca di dimostrarlo Enzo Sisti nel suo studio sulla teoria del linguaggio (o più esattamente, su quella degli *speech-acts*) di J.R. Searle, il quale vedeva l'*«intersoggettività come elemento interno alla struttura del linguaggio»* (p. 257), individuando così «nel riconoscimento intersoggettivo un elemento determinante per il corretto funzionamento del linguaggio» (p. 260). Qui ci domanderemmo però se non siamo passati dall'etica alla semantica. Sisti non sembra preoccuparsi troppo di questa distinzione, proponendo l'altruismo come un valore insito, in ultima analisi (cioè quella della pragmatica), negli «impegni di reciprocità connessi all'utilizzo di un linguaggio pubblico» (p. 281), ed elevando così «l'altruismo a criterio fondamentale di un agire razionale che utilizzi il linguaggio come suo strumento fondamentale di comunicazione» (*ibid.*)⁸.

5. DUE SGUARDI SULLA FRANCIA: RICOEUR E MARION

Se ci spostiamo verso la Francia filosofica contemporanea, è impossibile non avvertire la presenza di Paul Ricoeur. Egle Bonan nel suo articolo *Tra reciprocità e dissimetria: la Regola d'oro nel*

⁸ Quantunque una riflessione spinta fino a qui può – a nostro avviso – legittimamente apparire esagerata, non dimentichiamo, d'altra parte, che la teoria degli *speech-acts* viene ripresa da Ricoeur, il quale stabilisce un legame determinante tra l'atto linguistico della promessa e la costituzione etica del soggetto. Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, pp. 56-60.

pensiero di Paul Ricoeur parte da un'impostazione a nostro avviso giustissima: Ricoeur nei suoi tardi scritti “etici” (da *Soi-même comme un autre* fino al suo ultimo libro *Parcours de la reconnaissance*) cerca, in fondo, di ripensare la reciprocità confrontandosi sia con l’idea di Lévinas dell’assoluta incommensurabilità dell’altro, sia con il fenomeno dell’assoluta gratuità del dono. Il problema che emerge da questo confronto si può riassumere in una domanda: la reciprocità implica scambio, equivalenza o uguaglianza (in una parola: simmetria), o essa è piuttosto condivisione da parte di soggetti ineguali ed è quindi fondamentalmente asimmetrica? In altre parole, se la reciprocità, come afferma la Bonan, «si rivela costitutiva dell’identità “relazionale”» (p. 285) della persona, l’opera di Ricoeur ci pone di fronte alla questione sulla natura di questa relazione, e di conseguenza sul rapporto tra la reciprocità, la giustizia (simmetrica) e l’amore (asimmetrico).

In *Soi-même comme un autre*, Ricoeur considera la *regola d’oro* espressione di una «saggezza pratica» che precede la scissione dell’etica in quella delle virtù e in quella dell’obbligo formale. Infatti, la peculiarità preziosa della *regola d’oro* sta nella sua «imperfetta formalità» che permette – sono parole della Bonan – «un incontro fecondo fra universalità e singolarità, tra astrazione necessaria della legge e pluralità concreta delle persone» (*ibid.*). Inoltre, questo suo stare «a metà strada tra un imperativo categorico e una formula sapienziale» (pp. 311-312) consente alla *regola d’oro* di gestire situazioni concrete senza rinunciare né alla fedeltà ad un principio universale (che rimane appunto quello della *regola d’oro*), né all’adattamento di una norma formale alle esigenze di circostanza. Riassumendo, secondo Ricoeur l’esigenza morale della *regola d’oro* – affine a quella del comandamento dell’amore del prossimo – implica la reciprocità del riconoscimento.

In un altro testo, *Amour et justice*, Ricoeur sembra però incline ad un’ottica che distingue nettamente la simmetria etica della giustizia – quella della reciprocità della «legge del taglione» o della logica del *do ut des* – dalla dissimmetria “sovra-etica” dell’amore compreso come *agape*, come risposta all’appello dell’altro (sia pure un nemico), come oblatività assoluta del dono, come – precisamente – non-reciprocità. Ma Ricoeur non si accontenta di una

semplice giustapposizione delle due logiche, rivendicando invece una “dialettica” tra esse, quando afferma che «l'amore non abolisce la Regola d'oro, ma la reinterpreta nel senso della generosità» (p. 330)⁹. Tuttavia, in questo schema concettuale non vi è posto per una «reciprocità asimmetrica», sebbene la *regola d'oro* sia, secondo la Bonan, «una regola di obblatività, che mi comanda di amare per primo, di innescare il movimento di riconoscimento in grado di far diventare amico il nemico. Dona tu (per primo) ciò che vorresti ricevere: l'esperienza comune dice che tutti vogliono ricevere a loro volta un dono libero e gratuito, non un contraccambio» (p. 333).

È dunque possibile pensare la reciprocità del dono? Ricoeur torna ancora su questa domanda in una serie di conferenze – *Parcours de la reconnaissance*¹⁰ – e risponde affermativamente, riservando per la reciprocità asimmetrica il termine «mutualità». Nella reciprocità del mutuo riconoscimento, i soggetti sono insostituibili e c'è «la dissimmetria originaria fra me e l'altro» (p. 339). Nella mutualità, il dono diventa il simbolo della mia sollecitudine, ovvero il «pegno del mio impegno» per l'altro (cf. p. 340)¹¹. In questa prospettiva, osserva la Bonan, «il dono è propriamente il dono di sé attraverso il simbolo della cosa donata» (p. 342). Siccome poi, conclude la Bonan, «per l'uomo [...] donare è possibile solamente sulla base dell'esperienza di aver ricevuto» (*ibid.*)¹², potremmo riformulare la regola d'oro così: «Dona agli altri come ti è stato donato» (*ibid.*).

Nel contributo di Susy Zanardo *La Regola d'oro e la fenomenologia della donazione di Jean-Luc Marion* troviamo un'esposizio-

⁹ P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 39.

¹⁰ Notiamo che nel periodo tra la pubblicazione di *Amour et justice* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2004) sono apparsi due importanti testi di Derrida (*Donner le temps* del 1991 e *Donner la mort* del 1999) – dove la possibilità di una genuina reciprocità del dono viene radicalmente esclusa –, nonché il libro fondamentale di Marion *Étant donné* (1998).

¹¹ Ricoeur parla del «gage de l'engagement du donneur dans le don» (*Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, p. 342).

¹² Cf. Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 7: «Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono».

ne accuratissima di quello che può essere considerato un altro tentativo di pensare la fenomenologia e l'etica dopo Lévinas. Come Ricoeur, anche Marion riconosce la fonte dell'identità del soggetto nella sua risposta ad un dono originario che è l'appello dell'altro, cosicché la stessa coscienza di sé è preceduta dalla coscienza dell'alterità, e la relazione con essa è il fondamento dell'«essere-per-il-dono» del soggetto (che Marion chiama l'«adonato»). Ora la reciprocità, per Marion, è possibile come «la messa in circolo del dono» (p. 361) originario, che in tal modo sfocia in un'“interdonazione”. Ma – si chiede criticamente la Zanardo – questa «messa in circolo» è un libero atto etico o è piuttosto una conseguenza necessaria ed eticamente neutra dell'impianto speculativo di Marion? Considerando che nel suo schema la donazione è identificata con l'alterità stessa, la quale – sempre eccezionale rispetto alla sua manifestazione – è il principio ultimo della fenomenalità, la risposta sarà piuttosto palese. Infatti, la Zanardo rimprovera Marion di non aver inserito nel suo sistema il problema della libertà, della virtù e neppure – a differenza di Ricoeur – quello del male. “Purificato” da ogni contenuto etico, il dono, in Marion, rimane un puro fatto fenomenologico.

Fin qui la concezione presentata soprattutto in *Étant donné*. Successivamente, Marion stesso, ben consci della scarsa rilevanza etica del suo concetto di donazione, ha cercato di sviluppare la fenomenologia dell'amore. Il frutto di questa ricerca, l'opera *Le phénomène érotique*, è una specie di inno filosofico all'amore considerato nel suo aspetto di *eros*, ma non contrapposto affatto a quello di *agape*, essendoci secondo Marion un nucleo di base dell'amore che rappresenta una specie di substrato alle varie manifestazioni di esso. Evidentemente, parlare di un'oblatività incondizionata a proposito dell'*eros* non sarebbe realistico, ma ciò non toglie che anche in una relazione erotica possa sempre esserci uno che ama per primo e che sembra così promettere di donarsi al di là dell'*eros*, nonostante l'irriducibile ambiguità della «carne erotizzata»; uno che promette, in ultima analisi, di donarsi proiettando e fissando l'amore nell'eternità. In questa specie di dissimmetria che è nello stesso tempo apertura alla trascendenza infinita di Dio (che è il Donatore sia dell'*agape* che dell'*eros*), Marion scorge

l'ideale dell'amore (come unità di *eros* e *agape*), la sua stessa essenza. La riformulazione della *regola d'oro* che ne deriva recita così: «ama ora come se il tuo prossimo atto d'amore portasse a compimento la tua ultima possibilità d'amare. [...] [A]ma in questo istante come se tu non ne avessi più nessun altro per amare. [...] Ciò si può fare se io mi risolvo, in questo istante, ad amare come vorrei essere amato nell'ultimo giorno e per sempre» (p. 393, corsivo S.Z.)¹³. L'attimo presente viene in tal modo reso già eschatologico e l'eternità viene anticipata, a partire da ora.

6. INCARNARE LA REGOLA D'ORO

L'ultima sezione del volume analizza alcune implicazioni pratiche e possibili applicazioni concrete della regola d'oro, cominciando con un lungo saggio di Riccardo Fanciullacci, intitolato *La Regola d'oro e il suo sfondo pratico. Sul seguire la Regola d'oro*. Lo scopo di Fanciullacci è proporre un superamento dell'impasse a cui è giunto il dibattito sulla *regola d'oro* nell'ambito della filosofia analitica, mostrando che l'immagine della *regola d'oro* come principio pratico supremo e autonomo non può essere giustificata. Tutti gli sforzi volti ad una maggiore chiarificazione logico-linguistica della *regola d'oro* – sostiene Fanciullacci – poggiano su una precomprensione sbagliata: quella dell'infallibilità di un principio etico (come appunto quello della *regola d'oro*) quanto alla sua applicazione corretta. Tale presupposto confonde applicazione etica con deduzione logica, ignorando completamente la sensibilità di cui gli uomini normalmente si servono quando applicano delle regole morali. Trattando, infatti, la *regola d'oro* come se fosse una specie di “macchina” automatica e autosufficiente, fuggiamo la nostra responsabilità e perdiamo di vista lo spirito dell'etica, mentre il comportamento giusto di fronte alla *regola d'oro* im-

¹³ J.L. Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003, p. 321.

plica l'attivazione (sia pure inconscia) di un *habitus* pratico che determini le condizioni dell'applicazione di essa.

In un serrato dialogo con Wittgenstein, Fanciullacci constata che noi non siamo esecutori passivi delle regole, perché ci poniamo di fronte ad esse investiti dal compito di interpretarle liberamente e nello stesso tempo responsabilmente, non inventando, ma piuttosto scoprendo il loro senso pratico in una data situazione concreta. Il «saperci fare» con le regole è frutto di una familiarità acquisita attraverso un esercizio formativo, analogo ad un addestramento sportivo (applicare bene la *regola d'oro*, dice Fanciullacci, è tutto sommato questione di abilità: è come saper battere un servizio a tennis). Riassumendo, «grazie agli *habitus* ricevuti, noi siamo familiari a quei presupposti taciti che costituiscono lo sfondo delle nostre pratiche, in virtù dei quali anche una regola esplicita non si presenta a noi come un segno aperto a qualsiasi interpretazione» (p. 506). Lo abbiamo già visto: la *regola d'oro* non è efficace in un vuoto assiologico, non può essere cioè messa in pratica da chi non possiede alcun bagaglio di valori.

Tutto ciò ovviamente non toglie il fatto che la *regola d'oro* sia probabilmente la regola più adatta a fondare l'etica universale; il punto è soltanto che non esiste nessuna regola che sia – per dirla con Wittgenstein – *context-free* e che quindi abbia racchiuso in sé il metodo della sua applicazione. In altre parole, l'esigenza di pura trascendentalità (nel senso kantiano) di una qualsiasi regola morale (sia pure la più astratta immaginabile) è una pretesa che deforma l'etica invece di fonderla. Per cui, conclude Fanciullacci, invece di essere il compendio di «tutta la normatività morale» (p. 510), la *regola d'oro* è piuttosto il principio dell'«integrità della nostra vita pratica» (p. 513), principio che fa emergere «una più accentuata simmetria, in cui il dovere verso gli altri riceve un giusto limite nel dovere verso se stessi» (p. 516).

La raccolta si chiude con tre contributi che illustrano come ci si può mettere all'ascolto della *regola d'oro* in diversi ambiti professionali. Elena La Rosa, muovendosi in una prospettiva psicoanalitica, sottolinea soprattutto l'importanza dell'empatia non solo per il lavoro dello psicoanalista, ma per ogni persona veramente matura. Infatti, è la «capacità di mettersi dal punto di vista

altrui» (p. 538) ciò che ci permette di gestire serenamente relazioni di interdipendenza, rispettando l'altro nella sua unicità.

Dal suo canto, Barbara de Mori affronta il tema del rapporto tra la *regola d'oro* e i diritti. Assumendo come chiave di lettura il concetto della «reciprocità per il bene», l'autrice arriva alla conclusione che i «diritti [...] possono rappresentare un modo fecondo per mediare tra le pulsioni estreme dell'egoismo individuale e il sacrificio di sé, tra le istanze del bene individuale e quelle del bene comune, alla luce del fatto che, oggi, l'etica dei diritti è sempre più una condizione di possibilità del pluralismo» (p. 608).

Infine, Giovanna Zanini torna sull'empatia, questa volta intesa come «principio delle relazioni terapeutiche» (p. 618). Riprendendo la formula benedettina «si deve prestare assistenza medica al malato come la si prestasse a Cristo stesso» (*ibid.*), la Zanini apre tutto l'orizzonte dell'interpretazione spiccatamente cristiana della regola d'oro che va oltre il suo semplice accostamento all'amore del prossimo, aggiungendo ad esso la dimensione verticale.

Se sono un cristiano, infatti, è la presenza di Cristo nel prossimo (attestata senza mezzi termini nella parabola del giudizio finale in *Mt 25, 31-46*) la motivazione che mi fa continuare comunque ad amarlo anche quando l'altro si mostra antipatico oppure ostile al punto di suscitare in me la tentazione di considerarlo indegno del mio amore e di non riuscire a riconoscere in lui un'altra persona umana simile a me. L'amore di Dio (genitivo oggettivo e soggettivo) fa così ri-innescare l'*ethos* della *regola d'oro* anche in situazioni dove una logica meramente orizzontale potrebbe condurci ad un tentennamento.

TOMÁŠ TATRANSKÝ