

LA REGOLA D'ORO COME ETICA UNIVERSALE

a cura di
Carmelo Vigna e Susy Zanardo

A stylized, handwritten signature in black ink, likely belonging to Carmelo Vigna. The signature is fluid and cursive, with a large, looping initial 'C' and a long, sweeping tail that extends to the right.

VP
&

Direzione scientifica: Francesco Botturi

Comitato scientifico:

L. Alici, F. Chiareghin, A. Fabris, S. Galvan, A. Ghisalberti
P.G. Grassi, A. Lattuada, M. Lenoci, M. Marassi
V. Melchiorre, M. Paolinelli, S. Petrosino
G. Riconda, S. Semplici, F. Totaro, C. Vigna, F. Viola

Le ricerche contenute in questo volume sono state rese possibili dal generoso sostegno dell'Istituto «Veritatis Splendor» (Bologna) e del Servizio nazionale per il Progetto culturale della CEI (Roma). Per la loro esecuzione e pubblicazione sono stati utilizzati anche fondi del MIUR, relativi ad un COFIN 2002 (Venezia Ca' Foscari).

www.vitaepensiero.it

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra Siae, Aie, Sns e Cna, Confindustria, Casa, Clai, Confindustria, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telef. 02 809506, e-mail: segreteria@aidro.org

© 2005 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 88-343-1158-2

INDICE

Prefazione di *Carmelo Vigna* e *Susy Zanardo* VII

INTRODUZIONE. Sulla Regola d'oro di *Carmelo Vigna* XXVII

PARTE PRIMA

La Regola d'oro e le tradizioni sapienziali

LEOPOLDO SANDONA
Forme della Regola d'oro nel mondo ebraico-cristiano 3

CARLO CHIRCO
Nota sulla 'Regola d'oro' nell'Islām: le ragioni
di un'assenza 37

TIZIANA LIPPELLO
La Regola d'oro nei «Dialoghi» di Confucio 53

PARTE SECONDA

La Regola d'oro e la storia del pensiero occidentale

ITALO SCIUTO
La Regola d'oro nel pensiero medievale 85

GIOVANNI CATAPANO
La Regola d'oro in Agostino 103

NOVELLA VARISCO
La Regola d'oro in Tommaso d'Aquino 139

ALBERTO PERATONER
Essenzialità dell'etica: reciprocità relazionale e Regola
d'oro in Blaise Pascal e nel pensiero del XVII secolo 153

INTRODUZIONE

Sulla Regola d'oro

*Regola d'oro: "Dum eo simum et
amicus dei mei homo"*

1. Premessa

La Regola d'oro merita ai nostri tempi un'attenzione filosofica particolare, anche se si tratta di un'intuizione sapienziale, innanzi tutto, e non di un principio teorico, più o meno raffinato nella sua formulazione. L'intuizione sapienziale ha in questo caso il grande vantaggio di esprimersi genialmente intorno al rapporto giusto tra esseri umani. Non a un rapporto giusto, ma proprio al rapporto giusto. Ciò significa, in prima approssimazione, che la Regola d'oro contiene virtualmente in sé tutte le forme di comando *per altri*, perché essa dice della 'qualità' della relazione tra di noi, indipendentemente dal gesto singolare che dovesse incarnarla. Ed è proprio la ricerca di una qualità buona della relazione tra noi, la fatica del nostro tempo. Perché il nostro tempo non può più permettersi la dicotomia *politica* amico-nemico. Questo poteva accadere fino a un po' d'anni fa, perché il conflitto o l'amicizia erano sempre stati circoscritti a una famiglia, a una tribù, a un popolo. Oggi questa circoscrizione è sempre meno praticabile e amico-nemico appaiono piuttosto – e realmente sempre più sono, perché questa è la loro più profonda natura – determinazioni antropologico-*trascendentali*, cioè determinazioni che riguardano *ogni* rapporto tra gli uomini, nel senso di *tutti* e di *ognuno*. In altri termini, all'oscillazione amico-nemico c'è sempre meno riparo attraverso la proiezione dell'inimicizia all'esterno di una determinata comunità e la collocazione dell'amicizia al suo interno, come sempre accade nella guerra di un popolo contro un altro popolo. Ora siamo sempre più destinati a essere, insieme, tutti amici possibili e tutti possi-

bili nemici. Possibili amici e possibili nemici, s'intende, anche di noi stessi¹.

2. *RdO ed esperienza comune*

Specialmente nella sua versione positiva ('Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te') la Regola d'oro sembra in contrasto con l'esperienza comune. L'esperienza comune pare soprattutto segnata dal male. Chi pensa diverso, è tacciato più o meno di ingenuità o, come oggi si direbbe, di 'buonismo'. Ma la convinzione secondo cui in generale gli esseri umani desiderano il bene e rifuggono dal male non è il risultato di un'assunzione ingenua. È un principio che si può benissimo 'trovare' nell'esperienza molteplice delle persone 'normali' e che si può anche difendere *elenctice*. Soprattutto è una convinzione che suscita subito consenso, quando qualcuno fa vedere meglio d'altri che cosa importa la sequela del bene. In quelle circostanze, ciò che ogni essere umano custodisce nel profondo del cuore sente un richiamo irresistibile. Noi tutti onoriamo l'innocenza, l'eroismo, la santità, il vivere per altri. E lo facciamo in modo spontaneo. Mentre altrettanto spontaneamente deprechiamo il delitto, l'egoismo, la corruzione dei costumi e simili. Senza una originaria avvertenza del bene e della sua opposizione al male, neppure potremmo giudicare, come facciamo, anche a volte sbagliando, le azioni nostre e degli altri. Ma l'opposizione tra bene e male altro non è che l'opposizione tra positivo e negativo in quanto abita il desiderio umano e questa opposizione è l'assolutamente innegabile, anche se solo il logo sa sino in fondo di questa

¹ La Regola d'oro è come una specie di 'punto geometrico'. Per dirne analiticamente, dunque, mi pare conveniente parlarne partendo da più lati, che diventano come tanti raggi ideali, orientati al punto, ma anche dal punto derivati. Dividerò perciò quel che segue in una serie di paragrafi con una certa autonomia espositiva. Qualche ripetizione, in questi casi, è inevitabile. Me ne scuso fin da subito con il benevolo lettore. Quanto alla bibliografia, non è questo il luogo per darne una informazione dettagliata. Si troveranno piuttosto nei singoli saggi di questo volume molti rimandi mirati. Io qui mi limito a ricordare che il lavoro più completo (per quanto ne so) resta quello di J. Wattles, *The golden rule*, Oxford University Press, New York 1996, dall'andamento soprattutto storiografico.

innegabilità. Il desiderio soprattutto la vive nella propria carne. Ebbene, la Regola d'oro si radica in questa convinzione. Sia nella sua versione positiva, già citata, sia in quella negativa ('Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te').

3. *RdO in versione positiva e negativa*

Tra la versione 'positiva' e la versione 'negativa' della Regola esistono differenze di rilievo. Almeno per il fatto che la versione positiva è in certo modo illimitata nella sua possibile implementazione e che la versione negativa può vivere solo della versione positiva. La versione negativa, del resto, sembra segnare piuttosto una sorta di livello minimo del rapporto ad altri. Sembra coincidere, in sostanza, con quel che solitamente si dice 'rispetto' per l'esserci d'altri. Ma il rispetto per altri è, appunto, solo il *presupposto* per una buona qualità del rapporto con altri, giacché la buona qualità del rapporto con altri include la *promozione* dell'esistenza degli altri, ossia la cura, il sostegno, l'alleanza con gli altri in vista della loro 'fioritura'. Un altro *come me*, infatti, non può che essere un altro felice come io desidero esserlo.

4. *Reciprocità e chiasma*

I tratti fondamentali della formulazione vulgata² della Regola d'oro sembrano due: a) la prescrizione di una reciprocità relazionale; b) la strutturazione secondo un chiasma (il comando formale esige una sorta di 'torsione'). Possiamo subito osservare, quanto alla reciprocità relazionale, che essa in fondo sembra una applicazione – alla relazione intersoggettiva – dell'antico e noto principio della vita morale: fare il bene ed evitare il male. Fare il bene (ad altri; v. anche l'antico *unicuique suum tribuere*), qui si traduce nel fare *quel* bene che a me conviene, *perché* conviene all'essere umano cui mi rapporto come ciò che io devo fare per lui. Non fare il male (ad altri; v. il *neminem laedere*), comanda invece il lasciar essere l'altro nella sua positività. Ma

² Come si sa, le formulazioni della Regola d'oro sono numerose, ma l'intuizione sapienziale è sostanzialmente sempre la stessa.

veniamo al secondo tratto fondamentale della Regola: lo strano intreccio fra intenzionalità buona verso un altro e l'indicazione contenutistica riferita al desiderio che è mio. È come se si volesse dare risposta a una mia domanda elementare: 'Nel beneficiare un altro, come devo determinare il bene da fare?'. Il comando è netto: 'Devi fare quel bene che tu stesso desideri per te'. Ma quale è il bene che noi desideriamo per noi stessi? La soluzione indicata sembra, in realtà, un semplice rimando, perché resta problema quale sia il bene per me. Ma il rimando contiene un po' anche il bandolo della matassa. La cosa si può un po' chiarire, se si tiene ferma la *combine* del proprio desiderio e della forma del comando, in quanto esso è per altri (qui sta il chiarimento). In effetti, se noi badassimo solo al desiderio dell'io nella sua singolarità, sarebbe facilmente ipotizzabile la possibile non eticità del contenuto del comando, giacché l'io ha pure dei desideri di natura patologica. Se però riferiamo questo contenuto al comando di fare *per altri*, allora la patologia può in qualche modo essere tenuta sotto controllo. In che senso? Il comando del fare per altri è un certo controllo della patologia, perché in genere il desiderio patologico vive solo come rappresentazione cattivante per me. Spostato su altri nella forma del comando, non è più un 'per me', da un lato, e quindi non è più tanto cattivante; d'altro lato, implica una serie di procedure che sono 'fuori posto' presso l'altro o comunque sono di 'ordine rovesciato' per l'altro. Facciamo il caso (fatto di solito...) del masochista (o del sadico, la cosa non cambia). Se il masochista si adoperasse per fare ad altri ciò che vorrebbe fosse fatto a se stesso, dovrebbe anzitutto supporre che l'altro sia un masochista e poi dovrebbe comportarsi da sadico nei confronti dell'altro. Solo così, infatti, egli potrebbe venire incontro al desiderio dell'altro come suo (del primo) desiderio. Ma è immaginabile una conversione di tale natura?...

Il 'trasferimento' dell'oggetto del desiderio mio ad altri, da quanto appena accennato, appare subito come una chiave di volta nella comprensione della Regola, in quanto legata alla 'normalità' della relazione intersoggettiva. Lo sguardo *su* altri che guarda a me, in effetti, ci fa capire con più facilità che cosa effettivamente aiuta un essere umano e che cosa invece lo danneggia. Questo stesso non è facile capirlo, quando siamo noi stessi intrighi nelle difficoltà. Tanto che nelle difficoltà di norma

noi chiediamo consiglio. Le passioni, questo più o meno pensiamo, offuscano il giudizio. L'amico, che queste passioni non prova in modo diretto, può vedere la cosa in modo 'oggettivo' (almeno più di quanto noi si possa). Ma c'è un secondo motivo da mettere in campo. Se l'oggetto del desiderio mio non è per me, ma è per altri, sicuramente sarò incline a evitare gli eccessi nell'impiego delle forze, perché le forze sono mie, ma l'oggetto è per altri e non per me. Verrà spontanea, insomma, una certa economia dell'impiego. Mi dirò che è giusto fare per altri... il giusto. Non ha senso inseguire desideri smodati miei per altri. Inseguire i desideri smodati costa... Io dovrei scuotere l'albero e l'altro godere dei frutti, e *per bisogni patologici*. Nessuno si imbarca in compiti siffatti. Un terzo motivo: in genere, quando facciamo qualcosa per altri, lo facciamo a partire da una richiesta, più o meno esplicita. Ora, la richiesta appare sempre e subito per noi come un onere. Perciò da subito avvertiamo gli eccessi contenuti nelle richieste altrui. Ci sentiamo come privati della nostra libertà a decidere della risposta in modo giusto. Vogliamo far qualcosa per altri, sì, ma nel contempo ci induriamo a capire che cosa *veramente* l'altro avrebbe bisogno d'avere, proprio per non essere in qualche modo violentati. È per questo che il fare ad altri spontaneamente si declina come un fare che non abbandona con leggerezza una ragionevole ponderazione del bisogno d'altri. Si raggiunge, appunto, in modo quasi fisiologico, la misura della 'normalità'.

5. RdO e autoformazione

La 'normalità' è contenuta nella Regola come uno scopo e, insieme, come un risultato. La Regola, infatti, non prescrive che cosa tu devi fare all'altro in modo determinato, ma prescrive di metterti dal punto di vista dell'altro come uno che è *per te* (cioè, come uno che è per altri). Questa 'rotazione' per sé sola diventa quel 'formale' che poi è capace di ordinare la determinazione contenutistica³. Ma questo non può accadere evidente-

³ Scrive Leibniz che «il suo [della RdO] vero senso è che la condizione altrui è il vero punto di vista in cui porsi per giudicare equamente» (*Nuovi Saggi*, Libro I, Cap. II, § 3). Devo questa citazione a Riccardo Fanciullacci, a cui devo in verità

6. Ancora sul chiasma

Prendiamo l'argomento da altro lato. Comandare a un essere umano di fare agli altri ciò che vorrebbe fosse fatto a se medesimo, significa prendere a contenuto del comando il proprio desiderio di relazione a un oggetto conveniente, ma in modo attivo e non in modo passivo. Io, cioè, devo, dinnanzi all'altro, disporrmi in maniera da essere per lui quel che io vorrei egli fosse per me. Ma cosa vorrei che egli fosse per me? Io vorrei che egli fosse per me un soggetto *disponibile*, ossia un soggetto di cui potermi, per dir così, 'nutrire a piacimento'. L'altro dovrebbe essere incondizionatamente per me, perché solo così egli potrebbe in qualche modo saturare il mio desiderio. Il mio desiderio, infatti, è un orizzonte trascendentale e quindi solo un oggetto della stessa natura lo può saturare. E un altro soggetto è appunto così fatto. Ebbene, quando uno è disponibile per noi, diciamo che è al nostro 'servizio'. Egli, in altri termini, sta in qualche modo per me a guisa di un servo, di cui io sono il signore. Dunque, una libera offerta dell'altro per me, questo è quello che, in fondo, io desidero da un altro. Tutto questo, che io desidero da lui, devo però a lui offrirlo. Questo mi comanda allora la Regola. Propriamente, il comando è, in ultima istanza, l'offerta incondizionata del sé, non il desiderio dell'altro come immediato afferramento/godimento dell'altro. L'afferramento/godimento dell'altro (la pervasività del mio desiderare) dà il contenuto del comando. In tal modo, il comando è guidato dal desiderio quanto alla sua ampiezza (incondizionata), mentre il desiderio è assicurato alla moderazione dall'essere comando *per* l'altro, perché in tal modo viene a differire dall'immediatezza del desiderio mio. Come mio desiderio nella forma del comando si rivela infatti troppo 'costoso'. Ne viene che non sono io a comandare all'altro per me, bensì è la 'legge' a comandarmi per l'altro; ed egli può così venire liberamente a me in forza della legge che è *per lui*, non in forza del mio comando come mio desiderio, che sarebbe *per me*. Insomma, egli viene a me come tale che io non ho potere su di lui. E questo si deve poi declinare universalmente, e quindi in reciprocità.

mente in modo 'meccanico', perché il mettersi dal punto di vista di un altro che è per te, proprio perché è una regola, può essere approssimato solo in modo graduale. Lo *sguardo* regolativo è, dunque, qualcosa che uno mano a mano costruisce *in sé* con un esercizio di addestramento. La Regola eseguita diventa così una fonte di abitudine all'osservanza della Regola. Rispettarla nella singola azione significa, cioè, disporsi in un modo che lascia percepire il mondo e soprattutto la relazione ad altri come un essere umano dovrebbe percepirla per essere in pari con il compito che la vita di relazione gli assegna. Dice la Regola: abituati a questo 'sguardo' sul mondo, e allora capirai spontaneamente o naturalmente che cosa vale la pena fare. Capirai come nella relazione ad altri puoi decifrare l'autentico te stesso, che io ti indico come contenuto del comando. Attraverso me, imparerai a essere una persona 'normale'. Non nel senso di una persona 'comune' o, peggio, 'mediocre', ma nel senso di una persona che segue la 'norma'. Io ti educerò a trovare in te stesso, nel te stesso più autentico, la maniera di 'guardare' a te stesso e agli altri, perché tanto il te stesso quanto l'altro sono prima di tutto lati interni *di te*. Finché non vedrai te stesso come un altro e finché non vedrai un altro come te stesso, non potrai dire d'aver posto la buona relazione con altri e con te stesso. Identità e alterità non sono altrove, ma sono, appunto, *dentro* di te. Sei tu il luogo trascendentale dove tutto accade quanto al senso dell'esser tuo.

anche dell'altro. Con animo grato. In particolare, gli devo una serie di obiezioni intorno all'assunzione della mossa del 'trasferimento' per assicurare alla dinamica della Regola uno scorrimento all'interno della 'normalità'. La mossa del trasferimento sarebbe un'indicazione poco rigorosa, egli fa in più modi rilevare, per evitare forme patologiche di reciprocità (molti, 'analitici' e non, temono precisamente questo). Posso solo rispondergli che ha pienamente ragione, ma che... non si può avere di più dalla vita. La caratteristica della Regola d'oro sta proprio nella sua *relativa* rigidità, propiziata dal 'trasferimento'. In altri termini, la Regola vale come una 'funzione' che tende 'asintoticamente' alla normalità, ma non l'assicura, appunto, che in tendenza. Per questa ragione non è aprioricamente determinabile il territorio del 'normale'. Lo si dovrebbe veder dispiegato, tale territorio, proprio come effetto del funzionamento della Regola.

7. *Per altri*

Facciamo ora un passo indietro e chiediamoci: perché la Regola comanda di far qualcosa per altri e non comanda di far qualcosa per noi stessi? Sulle prime la risposta potrebbe essere molto semplice. Non si comanda qualcosa che solitamente si fa. E non v'è dubbio che noi siamo convinti di fare qualcosa per noi stessi da mattina a sera. Ma, in tali casi, il comando può avere un altro senso: può comandare *come* fare quel che 'spontaneamente' si fa, nella tacita supposizione che la spontaneità non sia un automatismo. Ad esempio, cibarsi è cosa 'spontanea', però un essere umano lo può fare in molti modi. Compreso quel modo che consiste nel rifiutare il cibo. Il comando, in questi casi, tende a prescrivere come fare qualcosa in modo *giusto*. Ebbene, non si va molto lontano dal vero, se si interpreta la Regola d'oro in maniera analoga. In altri termini, la Regola sembra presupporre che il fare qualcosa ad altri sia 'spontaneo'. Perciò prescrive solo *come* questo vada fatto. Ma ognuno vede l'implicazione importante di questa supposizione. La Regola implica una concezione *relazionale* dell'intenzionalità umana. In altri termini, il rapporto mio a un altro essere umano non è qualcosa che io posso realizzare o non realizzare, dice la Regola. Esso fa parte dei miei comportamenti 'spontanei' (cioè della mia 'natura'). Posso solo modularlo in un modo o in un altro, proprio come accade al prender cibo, che mi è necessario per vivere. Intanto, essere in relazione a un altro, non è lo stesso che essere *per altri*. Io posso benissimo essere in relazione a un altro, ma *per me*. L'osservazione è di senso comune, ma può essere trascendentalmente elevata, se si riflette alla natura di una soggettività umana. Una soggettività umana è sempre un orizzonte intenzionale intrascendibile (è un orizzonte 'interale'). E se questo fa sì che il 'per me' dell'azione mia sia strutturale, lo stesso accade ad altri nella relazione ad altri. Ossia, anche altri è un orizzonte interale, e se io non lo riconosco come tale, lo rendo uno *per me*. Se poi è interno al 'per me', egli è un oggetto e non più un soggetto; è mezzo e non scopo della mia azione. La Regola interviene a questo punto. Nella sua sapiente organizzazione del comando, viene a dire che *il vero 'per me' è proprio il 'per altri'*. Si tratta di capire bene la cosa, essendo quella che orienta la comprensione di tutto il resto. Ora, se si tiene a mente il dettato

della Regola, si realizza subito che la sua prima battuta, cioè il fare *agli* altri, è in realtà lo stesso che un fare *per* altri, proprio perché altri deve essere trattato alla stregua dell'io che fa, e che, di suo, fa 'spontaneamente' per sé, ossia *si prende a fine*. E come se si dicesse: immagina che altri voglia fare qualcosa *a te* come qualcosa *per te*. E devi così immaginare, anche perché è quello che solitamente noi immaginiamo. In effetti, quando qualcuno fa qualcosa *a noi*, noi spontaneamente desideriamo che essa sia *per noi*. Tanto che restiamo profondamente delusi, se veniamo a sapere o a capire che quella tal cosa non era stata fatta per noi, ma per colui che l'ha fatta. Ci sentiamo in tal caso 'manipolati', 'usati', 'misconosciuti' nella nostra dignità. Questo accade perché noi abbiamo permanentemente avvertenza (più o meno netta) della nostra trascendentalità, e quindi in modo 'spontaneo' ci viviamo come scopo dell'azione. Lo facciamo già noi quando agiamo, ma lo pretendiamo *anche* dagli altri quando si relazionano a noi. Questo *doppio* riferire a noi l'azione crea per lo più una situazione paradossale, perché mentre pretendiamo sempre che gli altri nell'agire ci prendano a fine, raramente smettiamo di prendere noi stessi a fine delle nostre azioni. Il paradosso pratico sta in questo: che pretendiamo dagli altri proprio ciò che agli altri non vogliamo dare (quando ci riferiamo a noi), ossia il riconoscimento della loro trascendentalità.

8. *RdO e trasgressione*

La Regola funziona come quel comando che rivela il precedente atteggiamento come una *trasgressione*. L'atteggiamento di chi pretende da altri ciò che però si guarda bene dal dare è, infatti, *esattamente* il rovescio della Regola, giacché, appunto, noi *non* facciamo agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi (non diamo) agli altri quel riconoscimento che dagli altri invece pretendiamo). Così la Regola si riferisce a una nostra pretesa (legittima), ma suggerisce che l'*universalizzazione* di quella pretesa (legittima) implica *necessariamente* la non-immediatezza del riferimento a sé. Implica, cioè, che il riferimento al sé deve essere mediato dal riferimento ad altri, proprio se vuole realizzarsi come tale. *Solo essendo per altri*, il sé torna presso di sé. Se, invece, intende tornare presso di sé in maniera immediata, strumentata-

lizza l'altro e, nel contempo, manca il sé, perché un altro non riconosciuto non riconoscerà a sua volta il sé. Il quale, d'altra parte, ha bisogno d'essere riconosciuto da altri per essere sé. Hegel obietterebbe che il riconoscimento si può pure estorcere. È vero. Ma il riconoscimento estorto non lascia *veramente* tornare l'io presso di sé. Un signore trattato come tale da un servo in stato di costrizione non è che un signore *apparente*, perché il riconoscimento del servo sotto costrizione è un riconoscimento *apparente*. Al di fuori della situazione di costrizione esterna, il servo, infatti, è libero di detestare il suo signore, cioè di rifiutare il riconoscimento. Lo può, perché il suo esterno non è il suo interno.

9. *RdO e scambio secondo singolarità*

La reciprocità sembra implicare una certa impossibilità di comunicare l'accidentalità propria del singolare. Reciproci si può essere solo su certi aspetti dell'umano, ma non su tutti. Questo vien subito da pensare intorno al comando della Regola d'oro. In effetti, l'accidentale non è comunicabile, per definizione. Noi comunichiamo attraverso l'universale della parola (logos). Ciò che ancora non viene a parola, viene comunicato in quanto di quella in qualche modo partecipa. Per questo, ad esempio, alcuni vissuti solo in parte riescono ad essere comunicati, sia che siano 'infralogici' sia che siano 'superlogici'. Certo, l'essenza della Regola d'oro è la comunicazione del bene, anche nella sua forma negativa, dove bene sta nella forma del non nuocere. Ma il bene può essere comunicato solo se può essere fatto partecipe dell'universalità. La quale poi significa: qualcosa di possibile per ogni essere umano. La formula può parere vuota (cioè di tipo kantiano). Ma questa impressione può essere evitata, se per universale si intende: ciò che ogni essere umano è ed ha. Ora, ogni essere umano si caratterizza almeno per lo strato empirico e lo strato trascendentale dell'esistenza sua. Con l'aggiunta (capitale) che lo strato empirico è già da *sempre* trascendentamente informato. Questo induce a dire che *in certo modo tutto l'umano è comunicabile, a misura che sia trascendentamente assunto*. Solo il trascendentale, infatti, è per definizione il luogo della comunicazione, perché solo il trascendentale è anche il luogo

dell'universale. Ora, quando si prescrive che dobbiamo fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi stessi, si prescrive l'offerta dell'oggetto del desiderio nostro, ma per un altro. Ma l'oggetto del desiderio nostro è alcunché di trascendentale, perché solo un oggetto siffatto satura il nostro desiderio, che è un'apertura trascendentale. E noi siamo appunto questo, sia come soggetto sia come oggetto (di un soggetto). Ne segue che la Regola d'oro prescrive che ogni essere umano si offra *in totalità* come oggetto del desiderio di un altro essere umano⁴.

10. *Reciprocità limitata*

E tuttavia, la limitazione della reciprocità è un'esperienza comune. Possiamo anche dire che la limitazione della reciprocità è segnata soprattutto dall'accidentalità. Ciò che è accidentale, raramente ha una continuità tale da consentire una vera e propria comunicazione. Ma l'accidentalità fa parte dell'esistenza di un essere umano. Eppure, che l'accidentale sia tutto quello che non riusciamo solitamente a comunicare, sembra non corrispondere alla comune esperienza. Sembra che non sia comunicabile neppure la singolarità nostra. Ma qui è da dire che il singolare non è l'accidentale. L'accidentale differisce dal singolare, perché non contiene l'universale, che il singolare invece contiene. Ed è perché contiene in sé l'universale che il singolare non solo può esser conosciuto, ma anche comunicato. Perciò la relazione singolare è oggetto della Regola d'oro. Anzi, ne è l'oggetto privilegiato. Le relazioni più intensive della Regola d'oro sono infatti le relazioni tra un io e un tu, cioè appunto le relazioni tra due singolarità personali⁵.

⁴ L'amicizia, in ultima istanza, è questo stesso: l'amico è propriamente il mio bene come io lo sono per l'amico.

⁵ Incomunicabile non è la singolarità del personale, bensì l'accidentalità dell'individuale. Nel saggio *Affetti e legami. Una lettura ontologica*, in *Affetti e legami*, «Annuario di etica», I (2004), pp. 3-22, questo, che qui affermo, non è affermato da me con altrettanta chiarezza (cfr. pp. 20-21). Alla quale ora sono pervenuto, anche su altri luoghi, grazie alle osservazioni critiche (mosse nelle discussioni seminariali) di Egle Bonan, che qui ringrazio di cuore.

11. *RdO e riferimento originario all'io*

Si potrebbe osservare che la Regola d'oro, in fin dei conti, prende a parametro ultimo il riferimento dell'io, e che dunque resta un comando egocentrato. Ma una lettura siffatta della Regola d'oro non corrisponde a verità, perché non tiene nel debito conto l'importanza della rotazione chiasmatica del comando. E d'altra parte, non è per sé un che di negativo che l'io si tratti come fine. Anzi, è ciò che in certo senso inevitabilmente l'io fa quando agisce, perché l'io prima di tutto e soprattutto vuole essere felice. Ma quale è la felicità vera dell'io? Questo il problema. La Regola d'oro risponde dicendo che la felicità vera dell'io risulta dall'essere per altri da parte dell'io. L'io diventa felice, in altri termini, in quanto e per quanto riesce a essere per altri. Viceversa: senza il medio dell'alterità, la felicità è una semplice illusione, perché può essere per noi sempre e solo in quanto accadimento all'io, non in quanto produzione dell'io. Si è sempre fatti felici da qualcuno.

12. *Reciprocità data e reciprocità comandata*

Una coscienza nella sua trascendentalità è già da sempre aperta a un'altra coscienza. Senza un oggetto adeguato, infatti, l'apertura trascendentale, che una coscienza è, sarebbe impensabile. La coscienza sarebbe, in certo modo, apparire di nulla, ossia nulla di apparire. Appunto, non sarebbe. E l'unico oggetto adeguato di una coscienza è un'altra coscienza nella sua trascendentalità. Lo si è già osservato. La relazione ad altri è, dunque, dapprima come la condizione di possibilità (trascendentale) dell'eserci di una coscienza (trascendentale). Ma la relazione intersoggettiva originaria può essere negata, giacché la negazione, di principio, si estende all'intero dell'essere. Un essere umano può dire di no a tutto, in intenzione. Che poi la negazione effettivamente produca ciò che intende, è altra cosa. Non di meno, il negatore può *in-tendere* che ciò accada. In altri termini, anche l'originario può essere oggetto di negazione (e pure l'origine), nonostante si possa far vedere che tale negazione inevitabilmente presuppone ciò che intende negare. Una simile dinamica intenzionale noi di fatto sperimentiamo (anche) rispetto alla

relazione intersoggettiva originaria. Possiamo addirittura indicare un'intera epoca storica (la modernità), che in vari modi si è esercitata intorno a tale negazione. Possediamo, cioè, un discreto numero di teorie che negano la possibilità stessa di una relazione intersoggettiva originaria *positiva*. Qui ricordo, emblematicamente, solo Sartre, perché è un testimone recente. Ebbene, è la possibilità della negazione dell'originario che, in generale, giustifica l'esserci di qualcosa come una Regola in relazione all'intersoggettività originaria. La Regola d'oro, infatti, ordina sempre di rispettare l'originario come destino per noi. E così ordina, di fronte al fatto della violazione (intesa) dell'originario. Per questo la Regola vale tanto come via quanto come meta. Vale come *via*, perché solo la ripetizione costante di azioni conformi all'originario crea la disposizione giusta rispetto all'originario; vale come *meta*, perché la disposizione è quello stesso che l'esistenza deve essere in fine *pianamente*, là dove la disposizione dice solo di una *inclinazione*. Il comando della Regola d'oro – usando una espressione di natura sapienziale – guarda alla *pienezza* della relazione intersoggettiva di riconoscimento come al compito della vita di un essere umano, perché comanda in senso assoluto il bene dell'altro per l'altro (nonostante l'andamento *allusivo* quanto all'assolutezza). Sporge, perciò, sul dato originario in *due* maniere: in quanto proibisce la negazione dell'intersoggettività originaria (specialmente nella sua versione negativa) e in quanto prescrive l'implementazione dell'intersoggettività originaria (specialmente nella sua versione positiva).

13. *RdO e relazione di riconoscimento*

La Regola d'oro, dunque, richiama evidentemente la relazione di 'riconoscimento'. Anzi, sembra essere uno dei modi migliori di formularla. O, viceversa, è da dire che il riconoscimento è un'adeguata formulazione etica della Regola d'oro? Insomma, in che rapporto stanno le due formulazioni? Risponderei così: la cifra del riconoscimento è strettamente imparentata con la Regola d'oro. Una differenza tra le due forme di regolatività, tuttavia, si può in qualche modo indicare: la Regola d'oro potrebbe rappresentare propriamente solo il tratto *dinamico* della relazione di riconoscimento, la quale, dunque, sarebbe in certo modo

più articolata. Ad esempio, si può subito osservare che fare del bene ad altri implica in modo *previo* un atteggiamento riconoscente, nel senso che il riconoscimento si rivolge in modo diretto all'esserci d'altri, come prima istanza. Su questa prima istanza lavora poi il fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi. Si potrebbe dire, ricorrendo a un linguaggio aristotelico, che il riconoscimento è la causa 'formale' del rapporto intersoggettivo; la Regola d'oro ne è in certo modo la causa 'efficiente', perché, appunto, attiva le dinamiche che realizzano il principio del riconoscere, ossia attiva le dinamiche che lo spingono verso il suo compimento. Ma come intendere tale compimento? Ebbene, se un atteggiamento riconoscente investe l'esserci stesso della soggettività altrà in totalità, esso è una sorta di condizione ek-statica; simile a quella che si prova quando si è innamorati di qualcuno o si è ammirati di qualcuno o si è grati a qualcuno per un dono ricevuto. Inteso in questa maniera, l'atteggiamento riconoscente non solo è già un modo di fare il bene dell'altro come vorremmo fosse fatto a noi stessi, ma è anche l'espressione *massima* del nostro fare per il bene dell'altro. La relazione di riconoscimento potrebbe, dunque, essere intesa in doppio modo: come *condizione* e come *compimento* della buona relazione con l'alterità. Ne viene che può anche essere intesa come *principio* e *fine* della Regola d'oro; la Regola d'oro, viceversa, potrebbe essere intesa come il modo di congiungere il principio con la fine.

14. *Etica intersoggettiva o etica intrasoggettiva?*

Torniamo alla *reciprocità*. La dominanza della reciprocità sembra alludere al fatto che la relazione intersoggettiva (interpersonale) sia dalla Regola confermata autorevolmente come il luogo proprio del comportamento etico. Eppure, a tutti viene in mente l'opposto. In altri termini, la tradizione dei moderni – quella kantiana soprattutto – ci ha abituati a pensare che la forma dell'eticità sia da cercare in una determinazione propriamente intrasoggettiva (intrapersonale). La critica alla modernità, da questo lato, si può far cominciare con Hegel, per il quale una eticità intrasoggettiva è una 'astrazione'; l'eticità intrasoggettiva dovrebbe dirsi riferita, e in ultima istanza *subordinata*, alla eticità intersoggettiva (v. la nota differenza tra 'moralità' ed 'eticità').

Ha ragione Hegel? Sarebbe, comunque, in buona compagnia, perché Platone e Aristotele si possono collocare dalla sua parte. La tradizione cristiana ha invece introdotto una visione almeno in parte diversa, perché ha riservato alla relazione con Dio e non con gli altri il luogo decisivo della salvezza o della perdizione della singolarità. La tradizione kantiana, che è diventata più generalmente tradizione liberale, ha poi elaborato a fondo questa indicazione, esaltando la cifra pratica dell'autonomia. Quanto basta perché sia lecito riproporsi l'antico interrogativo: un'etica intersoggettiva precede o segue un'etica intrasoggettiva? La questione non è di poco peso per il senso della Regola d'oro. Una risposta all'interrogativo dovrebbe essere, a mio avviso, dipendente necessariamente dalla natura dell'intenzionalità o della relazione umana originaria. Se essa è di carattere intersoggettivo, il primato deve essere assegnato a un'etica intersoggettiva. Ma essa è, in effetti, di carattere intersoggettivo. Ho ragionato altrove questa sequenza⁶, e qui mi limito a utilizzare le sue conclusioni. Ma vorrei subito osservare che la stessa tradizione kantiana intende *di fatto* la struttura della ragion pratica come radicata nell'intersoggettività, non solo perché concepisce il comando etico prendendo l'uomo come fine (quindi il mio fine è la relazione ad altri o a me stesso come un altro), ma anche perché postula la pratica necessità di una relazione con Dio, se si vuole mettere in circolo (come praticamente si deve) virtù e felicità. Si può aggiungere che le religioni del libro sono tutte da questa parte. Ma poi lo sono fondamentalmente anche le tradizioni sapienziali (latina, greca, confuciana ecc.). Dappertutto viene innanzi come determinante il rapporto con altri. Una dominanza della morale intrasoggettiva è, in realtà, un fatto fondamentalmente moderno (es. Montaigne, Hume, Kant ecc.). Il solipsismo moderno, infatti, concentra l'attenzione sul rapporto tra ragione e passione *nell'io*, lasciando prevalere ora

⁶ Cfr. *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, in A. Rigobello (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001, pp. 11-34. Riprendo anche alla *Nota sull'intersoggettività*, di Susy Zanardo, pubblicata in appendice al vol. *Etica del Plurale* (Vita e Pensiero, Milano 2004), a cura di E. Bonan e mia. Si tratta di una sorta di 'manifesto', sotto ogni riguardo eccellente, di ciò che si fa a Venezia in tema di ricerche intorno alle relazioni intersoggettive nell'area di filosofia morale.

l'una (illuminismo) ora l'altra (romanticismo). Ma poi è costretto in qualche modo a pensare alla politica (al 'per altri' nella forma più piena) come una sorta di sfera separata, sino al paradosso dei vizi privati che sono rubricati come pubbliche virtù (Mandeville). L'etica intrasoggettiva tuttavia non è un errore prospettico. Anzi è da considerare come una parte rilevante dell'etica, ma, appunto, come una sua *parte*. E ancora. L'etica intrasoggettiva ha una sua *originalità*, nonostante la sua parzialità. E per questo aspetto oltrepassa persino la sua forma parziale, raggiungendo in qualche modo la totalità. L'originalità dell'etica intrasoggettiva è data da ciò, che l'orizzonte della soggettività è trascendentale e quindi intrascendibile, sicché c'è un senso inaggrabile dell'azione etica che rimanda *solo* alla singola soggettività. È quello legato alla causalità secondo libertà, cioè quello che poi implica l'imputazione strettamente personale dell'azione. Si può anche indicare, a questo punto, una certa unità fra le due etiche. Propriamente, una virtuosa circolarità. In effetti, da tempo immemorabile unificano l'etica come orizzonte architettonico complessivo le due cifre della virtù e della felicità. Un'etica della virtù e della felicità è, infatti, tanto intrasoggettiva quanto intersoggettiva. Non si è virtuosi e felici senza relazioni buone con altri; ma le relazioni buone con altri non sono possibili, se non si è virtuosi e in qualche modo felici.

15. Implicazioni religiose della RdO

È, questo, uno dei luoghi teorici più delicati. Tuttavia una linea di riflessione può essere abbozzata con sufficiente rigore. Intanto, è da tener presente (lo si è già accennato) che la Regola d'oro compare sia in contesti religiosi sia in contesti latamente sapienziali. Questo, certo, è solo un indizio; ma molto significativo, a mio avviso. Dice in qualche modo che gli esseri umani hanno da sempre intuito – in una maniera o nell'altra – che la fioritura della vita implica inevitabilmente una buona reciprocità. A ciò sono stati sicuramente indirizzati più dagli effetti catastrofici (diffusissimi) della conflittualità umana che dagli effetti liberatori (rari, purtroppo) dell'alleanza reciproca. Ora, una rapida formulazione della buona reciprocità è proprio la Regola d'oro. La quale disegna così una sorta di eticità originaria che va

trattata per lo più come un momento *interno* alla rivelazione religiosa e anche come un momento *universale* di quella rivelazione. Detto in altri termini: la Regola d'oro è meno della rivelazione religiosa per via della sua semplicità *contenutistica*, ma è più della rivelazione religiosa, storicamente determinata, per via della sua universale radicalità *formale*. Un po' come accade al principio di non contraddizione. Esso è ben poca cosa, contentutisticamente, rispetto alle determinazioni veritative di ogni tipo, ma è nel contempo la massima regola della verità. Questo spiega perché la Regola d'oro venga più o meno considerata come il sommo compendio delle relazioni sia umane che umano-divine (nell'ebraismo, nel cristianesimo, ma anche altrove, con ogni probabilità). Il cristianesimo poi è molto esplicito in questo: la rivelazione che passa per Gesù di Nazareth rimanda a una originaria giustizia che sta ben oltre la Legge. Quindi l'aparo religioso storicamente dato (compreso quello cristiano) è una sorta di individuazione storica della giustizia originaria o assoluta, non mai un suo oltrepassamento. Di qui una possibile risposta formale al nostro precedente interrogativo: la Regola d'oro non è, in sé e per sé, una regola religiosa, ma una Regola 'laica'⁷. E tuttavia da ogni religione che sia a favore degli umani non può non venire incorporata, una volta considerata la forma del suo comando⁸. Ma poi, una religione che non sia per gli umani, come può dirsi una vera religione?

16. RdO e cristianesimo

Non è senza significato, a mio avviso, che nei Vangeli la Regola d'oro sia tendenzialmente fatta equivalere al duplice comanda-

⁷ Essa cioè può comprendere o non comprendere in sé le relazioni propriamente religiose.

⁸ Può immediatamente tradursi in una regola religiosa, se l'ipotetico interlocutore è Dio stesso. Una relazione con Dio fondata sulla Regola d'oro, tuttavia, non può che avere senso, se autorizzata da Dio stesso, giacché un essere umano non può certo rivendicare una vera e propria reciprocità con il divino. Questa autorizzazione a me pare il proprio della rivelazione cristiana. Nella incarnazione del Figlio Eterno la reciprocità di dedizione è offerta, infatti, agli uomini in maniera incondizionata e universale. E come quella che è stata da sempre il desiderio di Dio.

mento cristiano dell'amore⁹. Si tratta di una mossa arida, indubbiamente, e persino in certo senso spregiudicata, ma di una mossa che rivela una veduta profonda, perché suggerisce *fino a che punto* l'interpretazione della Regola d'oro può essere *dilatata*. Affronto così il rapporto tra la Regola d'oro e il cristianesimo, ma solo per quel tanto che serve a far intravedere la potenzialità della Regola. La letteratura sulla Regola contiene le interpretazioni più varie e persino alcuni autori oscillano tra un minimo e un massimo nel coglierne il senso (cfr. ad es. Ricoeur)¹⁰. Ebbene, a mio avviso, tale oscillazione è possibile, anzi è *strutturale*, e non deve dunque per nulla sorprendere. Appartiene, infatti, ai principi, detto in generale, d'essere declinati secondo analogia, ossia d'avere una trascendentale capacità di individuazione nel molteplice. Essi però accennano sempre a una loro essenziale unità, anche se come 'punto di fuga'. Orbene, nell'assunzione della Regola d'oro all'interno della rivelazione di Gesù di Nazareth si compiono due movimenti, entrambi significativi proprio per intendere la Regola nella sua *potenza ontoetica* di cifra dell'universalità umana. Il primo movimento *comincia, per dir così, dalla Rivelazione cristiana e termina nella Regola d'oro*, nel senso che la Rivelazione cristiana contiene in sé – ciò implica necessariamente – il rimando all'universalità etica. Il Dio di Gesù Cristo è incomprensibile, infatti, senza l'opposizione tra bene e male, senza la libertà umana, senza la responsabilità ecc. Un'etica è certamente presupposta dalla Rivelazione e quindi la Regola d'oro *in questo senso* è interna alla Rivelazione cristiana come lo sono tutti i grandi principi della vita etica. Il secondo movimento *comincia dalla Regola d'oro e termina nella Rivelazione cristiana*, nel senso che tale Regola, nella sua universalità, è in grado di stare in equazione con il Cristianesimo. Ma si tratta evidentemente di una determinazione della Regola che è il massimo pensabile della sua interna dilatazione. Per ottenere questa dilatazione massima, basta applicare il senso dell'intersoggettività etica, aluso dalla Regola, anche al rapporto tra l'uomo e Dio. Concedo volentieri che senza la Rivelazione cristiana questa applicazione

⁹ Rimando, per questo punto, al saggio di Leopoldo Sandonà, pubblicato nel presente volume.

¹⁰ Si legga in tal senso il saggio di Egle Bonan, pubblicato nel presente volume.

sarebbe stata impossibile da mettere in conto. La Rivelazione cristiana è, infatti, proprio questo: la notizia che Dio vuole avere a che fare con l'uomo secondo una dedizione reciproca incondizionata. Ma se Gesù di Nazareth non fosse venuto a predicare e a praticare questo, gli umani non avrebbero potuto immaginare la portata di questa relazione. Soprattutto non avrebbero potuto concepirne la forma incondizionata (incondizionata sino alla kenosi del Figlio Eterno), nonostante la storia del popolo ebraico lasci già intendere la possibilità dell'accadere in futuro di qualcosa di simile.

17. *RdO e amore del prossimo*

Il cristianesimo ha insistito in modo radicale sull'amore del prossimo; ha insistito, cioè, sino a comandare l'amore del *nemico*: cosa che lo rende unico sulla faccia della terra. Ma dovremmo ora abituarci a pensare e praticare l'amicizia verso *ogni* altro uomo *anche* come un comando semplicemente etico. Sino a considerare *anche* l'amore per il nemico un comando etico. Qui l'istanza non è di svuotare la peculiarità del messaggio cristiano, a favore di una vaga morale di sapore gnostico. Si tratta piuttosto di far vedere che ciò che il comandamento cristiano comanda non è estraneo alla natura dell'umano, anzi è a tale natura in certo senso *omogeneo*. Era però necessario che qualcuno venisse autorevolmente a dire questo come la verità dell'uomo e soprattutto che qualcuno venisse autorevolmente a dare la *forza* di praticare veramente tutto questo. Gesù di Nazareth è *questo* annuncio e soprattutto è *questa* forza. E Gesù di Nazareth è un uomo *vero*, non un alieno; e proprio mentre è il Figlio Eterno, cioè il Dio *vero*. In altri termini, la predicazione di Gesù di Nazareth non chiede affatto di far qualcosa contro la nostra natura e *neppure* al di fuori di essa. Chiede invece di ascoltare la nostra natura sino in fondo; sino al punto in cui essa prende per sé il compito dell'universale buona relazione con ogni altro uomo, a partire dalla buona relazione con Dio. Ciò che giustamente viene chiamato dalla teologia della tradizione cattolica col nome di 'soprannatura', non è 'soprannatura' nel senso di estraneità alla umana natura; lo è nel senso che dice potenziamento dell'umana natura – mediante la potenza di Dio. Ma l'umana natura resta

pur tale. Un uomo redento resta sempre un uomo, non diventa un essere spirituale d'altra specie. Questo mistero, che riguarda ognuno di noi, è certamente analogo al mistero di Gesù di Nazareth. E del resto, è in lui che per primo tutto questo è accaduto; ed è perciò in lui che sta la verità *ultima* d'ogni figlio d'uomo.

18. *RdO e rapporti politici*

La Regola è propriamente di tipo etico o può valere anche come regola dei rapporti politici? In quest'ultimo caso, ricorda principi del tipo '*neminem laedere*' o anche '*unicuique suum tribuere*'. Ma se ne differenzia? *Prima facie* sembra di poter dire: i principi citati si riferiscono alla giustizia commutativa e distributiva. Ma la Regola d'oro sembra andare oltre la giustizia e attingere all'amicizia politica. Almeno nella sua versione positiva. In effetti, la Regola d'oro oltrepassa la semplice giustizia politica. Forse per questo essa compare soprattutto là dove il legame è di natura metapolitica: sia nel senso che riguarda i legami pre-politici, sia nel senso che riguarda i legami post-politici. Nel primo caso, si potrebbe citare l'impiego che la Regola ha nel confucianesimo, il quale, appunto, privilegia i legami familiari; nel secondo caso, si potrebbero citare le 'religioni del Libro', che privilegiano invece i legami religiosi. Il politico – se ben si bada – sta di mezzo come il luogo in cui si oltrepassano i legami di sangue (famiglia, tribù) e si raggiunge l'universalità della ragione, ma in cui non si accede ancora a quel tipo di relazione intersoggettiva che si riferisce al divino come interlocutore fondamentale della propria strategia di vita.

La Regola d'oro, allora, è inadatta alla sfera politica? Sembra di dover rispondere di sì. Tuttavia, una riflessione più attenta smentisce questa restrizione. L'indicazione platonico-aristotelica (poi ribadita dalla tradizione politica di ispirazione cristiana), secondo cui la politica include l'amicizia, resta, a mio avviso, preziosa e pregnante. L'amicizia, naturalmente, qui va intesa soprattutto (ma non solo) nel terzo dei modi indagati da Aristotele (e che Platone aveva già insegnato), ossia come legame in reciprocità e per il bene. Così intesa, essa è necessaria alla vita politica come naturale *compimento* della giustizia (anche questa è dottrina tradizionale). Essa, cioè, può anche essere intesa come

'interna' alla giustizia, nonostante sia solitamente intesa come 'esterna', ossia al di là e al di sopra. Basta determinare il senso della giustizia, per venire a capo della cosa. Senso che, in effetti, è 'doppio': giustizia può significare l'attribuzione di ciò che è dovuto in quanto richiesto dall'uguaglianza commutativa e distributiva dei beni; ma giustizia può significare l'attribuzione di ciò che è dovuto a ogni essere umano *in senso assoluto*. E cosa è dovuto *in senso assoluto* ad altri (e cosa è dovuto in senso assoluto a Dio)? In senso assoluto è dovuto ad altri, l'abbiamo già detto più volte, il compimento, la 'fioritura'. (In senso assoluto è dovuto a Dio il nostro compimento: questo è infatti ciò che egli soltanto può desiderare – se così possiamo dire – quanto a noi, come colui che ci ha posto ontologicamente in un mondo.) Intesa in questo secondo senso, la giustizia comprende l'amicizia superiore, cioè l'amicizia come scambio della volontà di bene per altri, non importa che esso sia tra due o tra molti. Ci rendiamo veramente giustizia a vicenda, dunque, quando a vicenda proporziamo il nostro compimento. Ma questa è appunto la Regola d'oro nella sua versione positiva. Nella sua versione negativa la Regola d'oro, impedendo il male reciproco, sembra allinearsi alla dinamica della giustizia come eguale distribuzione dei beni. Ora, se si tiene conto del fatto che gli uomini vivono in comunità (politica, in ultima istanza) per realizzare la loro fioritura di vita, si può indicare la doppia versione della Regola d'oro come quella che comanda non solo le due forme della *giustizia* politica, ma anche la forma universale dell'*amicizia* politica.

19. *RdO come cifra dell'etica universale*

Diciamo, a conclusione del nostro rapido itinerario: sulla Regola d'oro, come sulla punta di un cono rovesciato, possono insidare le linee di forza dell'intero territorio dell'*eticità*, se l'etica è, in ultima istanza, come effettivamente si *deve* dire che sia, un orizzonte intersoggettivo. Che *non* vuol dire un orizzonte *politico*, come i Greci pensavano (ma poi non solo loro; il pensiero post-metafisico, da Nietzsche in avanti, torna a proporre questa maniera d'intendere le cose...). L'intersoggettività è, infatti, figura più ampia e del politico e del privato. Li comprende entrambi, *se* si estende, come deve essere, a tutto ciò che implica l'infinità

almeno intenzionale. Basta all'eticità, infatti, l'inoltrpassabilità dei termini delle forme di relazione che essa custodisce. E inoltrpassabile si deve dire tutto ciò che contiene in sé *almeno* l'infinità intenzionale, giacché l'infinito, anche solo intenzionale, non ha confini. Non può, dunque, essere aggirato; deve, dunque, essere sempre trattato come fine. Può essere aggirato solo un mezzo. Oppure: qualcosa è un mezzo, se può essere aggirato. Così sono le cose e gli animali; non gli esseri umani. Certo anche un essere umano può essere aggirato, ma solo per il lato della sua corporeità. Non può mai essere aggirato per il lato della sua trascendentalità. Perciò, è vero dire che ogni essere umano è sempre un fine, e non può mai essere trattato semplicemente come un mezzo (Kant). In realtà, proprio questo ognuno tiene sempre gelosamente per sé come tesoro inalienabile, e attiva ogni qual volta si ritrae nel fondo della propria libertà per proteggere la propria dignità. Sino al rischio della vita. Ma dovrebbe ognuno sempre riconoscere questo stesso a ogni altra soggettività con cui si rapporta. Questo comanda la Regola d'oro, se intesa nella sua naturale profondità e nella sua insuperabile trascendentalità. Con ciò, l'essenziale dei rapporti umani sarebbe anche messo in salvo. Il resto verrebbe a seguire come una serie di individuazioni simboliche della Regola o come una serie di inevitabili corollari. Ne viene che la Regola d'oro veramente porta a parola, nella sua geniale formulazione, l'indicazione semplice, radicale e perciò universale dell'eticità, meglio di quanto non accada ad altri principi della ragion pratica. Meglio, perché in nessun altro principio il 'per altri' domina come quella dimensione dell'io che *sola* può riportare l'io a se medesimo nella forma della piena fioritura di vita¹¹.

Carmelo Vigna

¹¹ Il principio cristiano dell'amore del prossimo può certamente essere trattato come un equivalente della Regola d'oro nella sua versione positiva. Ma si noti che esso è significativamente indicato come il 'secondo' comandamento. Il 'primo', quello sull'amor di Dio, ha una struttura e quindi una formulazione diversa. La Regola d'oro sembra in grado, invece, se convenientemente dilatata, di contenere *entrambi* i comandamenti, come è del resto suggerito dalla stessa tradizione evangelica, che fa appunto equivalere la Regola d'oro all'*intera* Nuova Legge. In questo senso, il comandamento cristiano dell'amore del prossimo potrebbe convenientemente rivestire il ruolo di una individuazione emergente della Regola. Riguarda infatti tutti i rapporti 'orizzontali'.

PARTE PRIMA

La Regola d'oro e le tradizioni sapienziali