

Contro Bodei, Maffettone, Lecaldano, Veca, Vattimo

Remo Bodei, uno dei più noti esponenti della filosofia in Italia, ha scritto un “illuminante” articolo apparso il giorno dopo la morte di Giovanni Paolo II.¹ Esso analizza il tema del rapporto tra fede e ragione riproposto alla luce della convinzione del papa – scrive Bodei – “che l’età moderna s’inauguri con la nefasta separazione tra fede e ragione...la ragione pretende di conoscere da sola la verità, senza bisogno della rivelazione (*Fides et ratio*, 5). Da qui, secondo il papa – scrive sempre Bodei – “il relativismo etico e cognitivo, al pari della deriva nichilistica della democrazia, che dipende dalla smisurata presunzione del singolo soggetto di ergersi a giudice e padrone della propria vita, recidendo il rapporto tra creatura e creatore”. Da qui anche l’accontentarsi di verità parziali e provvisorie che evitano le domande radicali sul senso della vita. Bodei osserva che l’etica laica non è necessariamente ‘relativista’. Essa, come si espresse William James, ha bisogno di un sistema credenze, che non si oppongono di per sé alla verità e di cui abbiamo bisogno per risolverci all’azione, pur dovendo tali credenze essere empiricamente verificabili. Bodei ha ommesso di aggiungere che tali credenze per James implicano religiosamente la suprema “volontà di credere” pragmatisticamente, per convenienza, in un Dio che, non essendo nei cieli, ma sulla terra, garantisca una solidarietà delle parti del mondo agendo come forza progressista in collaborazione con esse, di modo che il progresso dipenda anche dalla collaborazione delle parti. E’ l’immagine di un Dio finito (*Universo pluralistico*, 1909). Ora, si può osservare, se non è obbligatorio credere in un Dio finito progressista che partecipi alla storia dell’uomo, si può tuttavia ritenere che quella di James fosse una soluzione religiosa giustificata dalla necessità di dare un fondamento ontologico ai valori morali e un senso alla vita umana.

Bodei ha utilizzato James soltanto per una parte, quella legata più strettamente al pragmatismo, per arrivare ad una proposta incoerente, sulla base della negazione dei diritti naturali della persona, perché la legge naturale (a cui fa riferimento il papa) per rivelarsi necessiterebbe di una “grazia” divina, con il problema della predestinazione. Bodei, volendo sottrarre i valori al relativismo, sa offrire una medicina che è peggiore del male che vorrebbe guarire. Infatti scrive: “tutti i valori poggiano su scelte di fondo oscure o, in ultima istanza, indecidibili in maniera assolu-

¹ Il presente lavoro è stato terminato – pura coincidenza – il giorno della morte del papa. L’articolo di Bodei inizia nella prima pagina de *Il Sole-24 ore* di domenica 3 aprile.

ta, ma sentiamo di doverne propugnare alcuni contro altri, non perché fondati sul diritto naturale, su premesse date, ma perché progettati. Non aiuta molto, nel combattere il relativismo...il ricorso al 'paradigma perduto' della 'natura umana', all'esistenza di leggi immutabili e oggettive, la cui essenza rimane costante". Secondo Bodei "un corpo di regole e di leggi ha valore proprio perché esse non esistono naturalmente, perché si deve plasmare un mondo che non c'è ancora, dove la sofferenza e l'ingiustizia siano battute e le opportunità di una vita migliore (le 'capacità' e i 'funzionamenti, come li chiama Amarya Sen) siano incrementate". E Bodei termina con un esempio tratto dal *Fedro* di Platone, per spiegare che "le due ali della fede e della ragione possono collaborare, come accade ai due cavalli del mito platonico. Basta sapere che ciascuno spinge in direzione diversa e che solo l'abilità e l'autorità esercitate dall'auriga possono, col l'uso delle briglie e del morso, rivolgere i loro sforzi nella stessa direzione".

A tutto ciò si può replicare osservando che non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire. Il papa, sotto questo aspetto, e dal suo punto di vista, ha avuto una coerenza che Bodei non ha e che crede, invece, di avere. Innanzi tutto il riferimento al mito platonico appare del tutto inadatto e improprio, essendo in netto contrasto con la negazione di un diritto naturale, giacché l'auriga (che rappresenta la ragione) cerca di guidare verso la regione sopraceleste della verità eterne i due cavalli, di cui uno, bianco "è nobile e buono, e di buona razza", mentre l'altro, di pelo nero, "è tutto il contrario ed è di razza opposta" (246b, 253d). Il secondo, "maligno", cerca di tirare l'auriga verso terra, contrastando la ragione per impedire all'auriga di "elevare il capo nella regione superceleste", dove scorgere "quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza" (247c) e che si scopre nella "Pianura della Verità" (248b). Platone, coerentemente, ha sviluppato nel corso delle sue opere un concetto di giustizia cosmica, che giunge, nel *Timeo*, ad avere fondamento nell'opera ordinatrice del Demiurgo.

Bodei non ha capito che il suo concetto di ragione può essere rappresentato dall'auriga che non riesce a dominare il cavallo che tira verso terra impedendogli di vedere verso l'alto. Infatti il suo discorso non esce dal relativismo di quella zona di "scelte di fondo *oscur*e" – a cui egli stesso si richiama – che fanno pensare al cavallo nero del mito di Platone, e che non spiegano affatto perché uno debba preferire combattere per la giustizia se, come disse già il filosofo scettico Carneade (214-129 a. C.), i romani non potevano ritenersi giusti impadronendosi delle terre di altri po-

poli, ma non sarebbero stati saggi se le avessero restituite. Ma lo stoico greco Panezio (180-106 a. C.), vissuto a Roma nel circolo degli Scipioni, e Cicerone giustificavano la politica espansionistica di Roma con il piegare a suo favore le tesi del precedente stoicismo di Cleante e di Crisippo (IV sec. a., C.), che consigliava al saggio di stare lontano dalla politica per non avere turbamenti, ma che, identificando la ragione naturale con la giustizia, superava con il suo cosmopolitismo le strutture delle città-Stato nel nome della comune umanità razionale in cui tutti gli uomini sono eguali. Così la legge naturale degli stoici poteva essere interpretata come giustificazione di una legge comune, quella romana, che unificasse diversi popoli. Questa spiegazione, avanzata anche dallo storico greco Polibio (208-126 a. C.), può essere interpretata oggi – diversamente da allora - come comoda giustificazione della violenza ed espressione di interessi economici e di potenza. Ma il punto è un altro. La violenza romana cercava tra gli storici e i filosofi una giustificazione in un diritto che non fosse soltanto il diritto della forza. La stessa questione si è riproposta oggi con la domanda se gli Stati occidentali abbiano il diritto di esportare con la guerra la “democrazia” loro in altri Stati. Ma, al di là dei mezzi violenti o pacifici con cui si possa esportare una certa concezione del diritto, rimane il fatto che la filosofia oggi si trova in contrasto con la concezione dei diritti umani espressi nelle sedi internazionali, in cui, se pur in una concezione che rimane antropocentrica, si sottintende una naturalità dei diritti umani, anche quando in sede ONU si confondono i diritti umani con i diritti sociali, che non sono naturali, ma convenzionali.

Rawls² ha scritto che nelle relazioni tra Stati dovrebbe esistere un denominatore comune costituito almeno dal rispetto dei diritti individuali intesi come condizione di un ordinamento “decente” di uno Stato, se pur non fondato sul contrattualismo dello Stato liberaldemocratico. Sono dunque “indecenti” tutti gli Stati che non rispettano tali diritti. Rawls non ha avuto il coraggio di concludere coerentemente che è *indecente anche l'ONU*, di cui continuano a far parte molti Stati “indecenti”, come tutti i Paesi islamici, che non ne rispettano la Carta nella loro politica interna. D'altra parte, Rawls, contraddittoriamente, non andò mai oltre una concezione contrattualistica, e perciò convenzionalistica, dei diritti individuali. Pertanto, se i diritti individuali nascono nel contesto di una contrattazione, è impossibile condannare come “indecenti” quei Paesi che non abbiano contrattato il rispetto dei diritti individuali di uno Stato liberaldemocratico.

² *Il diritto dei popoli*, Comunità 2001.

E poi, ammesso che esista la giustizia non naturale, di cui scrive Bodei, perché condannare i “crimini contro l’umanità”? Perché sono una violazione dei diritti umani? Su che cosa sono fondati i diritti umani? Una delle due: o si risponde come il papa, e cioè che essi sono fondati sulla (retorica della) dignità della persona (con cui si contrabbanda il diritto naturale), e perciò, sul fatto che i diritti umani sono umani - il che è una tautologia che, come tale, non spiega alcunché - oppure i diritti umani sono convenzionali, e la condanna della loro violazione è priva di normatività al di là di una contrattazione di tali diritti. Inoltre, perché combattere per la giustizia anche a proprio danno se anch’essa, per coerenza, non può che nascere da quelle che Bodei chiama “scelte di fondo oscure”? Perché sentirmi in obbligo di favorire le opportunità di una vita migliore per tutti - come vorrebbe il confusionario Amartya Sen, che, citato da Bodei a suo sostegno, confonde l’economia con l’etica, invece di accomunarla con un diritto prossimo a quello naturale, come fece un altro premio Nobel per l’economia, Friedrich Hayek³ - se non sono interessato ad una migliore vita degli altri, non avendone alcun vantaggio? Donde dovrebbe provenir-

³ Vi è una certa consonanza tra la concezione giuridica (fondata sul diritto naturale di tutti gli animali) di Robert Nozick (*Anarchia, Stato e Utopia*, 1974) e la teoria economico-giuridica di Hayek. Entrambi hanno tolto la maschera della “giustizia sociale” ad una morale che si vuole tradurre in diritto andando oltre i diritti negativi, che consistono nel rispetto delle regole della libera contrattazione e del liberalismo, che non significa diritto del più forte, ma dovere, da parte di tutti, di rispettare le stesse regole, impedendo qualsiasi forma di violenza e di frode, in base alla norma generale *neminem laedere* (*Legge, legislazione e libertà*, 1982, Il Saggiatore 1994, p. 137). Secondo Hayek è il conflitto tra norme morali che ha generato norme superiori di diritto dal rifiuto di rispettare certe norme morali. Lo Stato non può che favorire un accordo sui mezzi necessari a conseguire i diversi fini. Tali mezzi sono le regole di condotta del diritto privato, che non possono non essere astratte, non potendo conseguire fini specifici (pp. 164 sgg.). La giustizia riguarda il rispetto di tali regole. Esse sono *negative* perché proibiscono, invece di raccomandare, determinati tipi di azione. Le leggi sono le regole della condotta che, in contrasto con il giuspositivismo di Kelsen (pp. 238 sgg.), hanno come ideale storico il *diritto naturale*, che, tuttavia, deve essere inteso, secondo Hayek, come prodotto di un processo storico che può sembrare naturale in quanto non è soltanto culturale, cioè convenzionale, rappresentando, come ideale storico, la condizione indispensabile per arrivare ad un *ordine pacifico universale*. Hayek esclude che le norme generali di condotta siano convenzionali, nel senso di derivare “da una scelta deliberata da parte dell’uomo” (p. 259). La “giustizia sociale” diventa per Hayek la scusa per affidare al governo poteri, che esso non può avere, a favore di interessi particolari. Più forti sono gli interessi particolari e più forte diventa la richiesta di “giustizia sociale” (p. 256). Le norme giuridiche generali (diritti negativi, che proibiscono di causare dei danni) sono il risultato di un processo che è simile a quello dell’evoluzione biologica, che avanza per tentativi ed errori, lasciando che sia la selezione naturale, basata sull’efficienza, ad eliminare i conflitti nascenti (da opposte morali) con norme valide perché dotate del requisito dell’universalità (pp. 528 sgg.).

mi tale obbligazione? La “ragione” di Bodei è disarmata di fronte a queste domande perché anch’essa esprime “scelte di fondo oscure”, per cui non è in condizione di giudicare tra scelte opposte, pur pretendendo di condannare quelle autoritarie. Rimasta dentro il vecchio discorso sui valori morali – dimenticando la lezione di Max Weber sulla “lotta mortale” tra valori morali – vi si attorciglia senza poterne uscire con la giustificazione di una normatività, avendo, sì, evitato la retorica stantia della dignità umana, ma avendo anche negato che possa esistere un diritto naturale come espressione della tendenza *naturale* di ogni organismo, umano e non umano, alla propria auto-conservazione, anche contro un eguale diritto, come nella catena alimentare preda-predatore.

Il fatto è che la filosofia contemporanea, ridottasi a sterile filosofia del dialogo, naviga a vista, senza bussola, anche quando cerca, inutilmente, di superare il relativismo dei valori morali, mentre *il diritto naturale non ha valori morali da offrire*, bensì una norma giuridica che non è morale se non in senso improprio. Infatti non comanda di fare del bene – cioè, per esempio, di migliorare le “capacità” o i “funzionamenti” di cui scrive Sen, trattandosi, in realtà, di diritti convenzionali, *contrattabili* - ma vieta di danneggiare gli altri quando non si tratti di difendere la propria vita, come nel mondo animale, dove il predatore uccide per poter vivere, soltanto apparentemente usando violenza. Tutte le altre norme sono convenzionali, e non morali, giustificabili in quanto non siano in contrasto con la norma fondamentale. Il diritto naturale – *metaculturale come la conoscenza scientifica, al contrario della filosofia e della religione, che sono culturali* - oggi fa più paura che mai perché demolirebbe tutta la tradizione antropocentrica del discorso sui valori morali, con riflessi anche sull’economia del profitto, che è anche economia di morte, dovendo essere il diritto naturale interpretato oggi, sulla base dell’evoluzione biologica, come diritto che non può essere della sola natura umana. Altrimenti non è naturale. Rimane il “sonno dogmatico”⁴ dei triti valori morali di una concezione antropocentrica - e perciò antiscientifica - da cui non sfugge nemmeno la morale laica, che, infatti, in Bodei accetta una collaborazione con la fede, non accorgendosi, per altro, di averla degradata paragonandola al cavallo “nero, brutto e malvagio” del mito di Platone. Come se la fede, così degradata, potesse accettare una collaborazione con la ragione. Vi è, piuttosto, da domandarsi se la ragione possa collaborare anche con il mito di Adamo del *Genesi*, in cui Giovanni Paolo II ha visto “le origi-

⁴ Kant (nei *Prolegomeni*) scrisse che la lettura dell’opera dell’empirista Hume lo aveva risvegliato dal “sonno dogmatico” della precedente metafisica.

ni della storia e della cultura umana” e in cui si conserva l’immagine dell’uomo avente il diritto di “soggiogare la terra”.⁵ Ciò, si badi, in contrasto con il documento vaticano del 1995 – di cui si tace pubblicamente – che ha accettato l’evoluzione biologica di Darwin quattro anni dopo che la Chiesa, in altro documento, ha chiesto perdono per la condanna di Galileo. E se esiste un limite alla collaborazione, quale sarebbe? Il discorso rimane confuso e la domanda senza risposta a causa della confusione della morale laica con il diritto, rimanendo anch’essa antropocentrica come quella del papa. In realtà è sempre la fede della dottrina ufficiale che cerca la collaborazione della ragione per sopravvivere, mentre la scienza, metaculturale, di tale collaborazione non sa che farsene. Pertanto, l’esempio, proposto da Bodei, ottenuto trasformando i due cavalli del mito platonico in rappresentanti della fede e della ragione, è del tutto privo di senso. Se Giovanni Paolo II ha ritenuto i diritti naturali fondati sulla persona umana, tacendo dell’evoluzione biologica, non si può per questo buttare il bambino con l’acqua sporca dell’antropocentrismo della “persona umana” per buttare anche i diritti naturali.

Il penoso spettacolo delle folle presenti ai funerali del papa Giovanni Paolo II – “un fenomeno mediatico, una grande scampagnata”, l’ha definito alla TV la nota astronoma Margherita Hack – testimonia quanto la confusione generata dalle emozioni e dall’ignoranza, nella rimozione disperata, anche se apparentemente gioiosa, della paura della morte – la cui immagine si offriva ad essi nella morte del papa, nella quale cercavano la conferma della sopravvivenza - possa prevalere sull’analisi delle contingenze storiche e delle contraddizioni dottrinali da cui è nato il cristianesimo. Ma quello stesso papa aveva detto che bastava essere giusti per meritare la salvezza. E allora a che il proselitismo? Il cristianesimo, come ogni religione salvifica, abbiamo già detto, vale solo per i deboli di spirito.

Di fronte alla famosa frase del papa “non abbiate timore di aprire le porte a Cristo” i non credenti che non fanno del male sappiano che *essi non debbono avere timore di lasciare chiuse le porte a Cristo, ma le debbono aprire coerentemente al diritto naturale* poiché in tal caso essi debbono sentirsi e ritenersi con orgoglio migliori dei credenti di fronte al Dio dei non credenti, che premierebbe i non credenti e giudicherebbe i credenti degli opportunisti - dei disperati, come definì Epitteto i

⁵ Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli 2005, pp. 99 sgg.

cristiani – e perciò privi di merito. Marionette manovrate con i fili dal loro Dio, fatto a loro immagine e somiglianza.

S. Maffettone⁶, pur partendo da posizioni contrattualistiche vicine a quelle di Rawls, non si è accorto di avere sostenuto una concezione morale del diritto per avere scritto che “i diritti non sono più naturali o trascendenti”. Precisando che “per ogni diritto bisogna andare alla ricerca di una parallela giustificazione”, egli trova il fondamento di ogni diritto umano sulla “persona e la sua centralità, nel senso che protegge i requisiti indispensabili dell’essere persona. I diritti umani sono pretese di natura morale che proteggono la persona”.⁷ Questa sarebbe per Maffettone una “fondazione deontologica” dei diritti umani. Si ripropone, in realtà, una concezione morale del diritto che ha sempre contrassegnato la concezione moderna del diritto naturale. Lo stesso Kant, pur pretendendo di avere distinto la morale dal diritto, fondò il diritto naturale sul postulato morale della libertà. I diritti umani, in sostanza, anche per Maffettone, si fondano sul fatto che l’uomo è capace di “una scelta libera”. Da qui la giustificazione del liberalismo politico. Ma ciò significa che, essendo soltanto l’uomo capace di una scelta libera, i diritti umani si fondano sul fatto di essere...umani. Cioè su una tautologia che è un’idiozia di giustificazione dei diritti umani, che va a braccetto con il personalismo cristiano, contro il laicismo di Maffettone. Se, al contrario, la libertà, compresa quella morale dell’uomo, cessa di essere un presupposto del diritto per divenire una conseguenza del diritto naturale inteso nel senso che prevalse nel Medioevo, cioè come diritto all’auto-conservazione, il diritto perde la sua connotazione antropocentrica che conserva anche in Maffettone, il quale, infatti, si trova in difficoltà quando si tratta di stabilire il contenuto dei diritti umani, che egli estende, pur in una concezione che vorrebbe essere restrittiva, anche alla “necessità di garantire alcuni minimi requisiti etici allo scopo di assicurare la tutela della persona”.⁸ Non è un caso che Maffettone non faccia alcun riferimento al diritto naturale, che non può essere, se naturale, diritto della sola natura umana. Conseguentemente Maffettone estende i diritti umani anche all’ambito dell’economia, al fine di favorire il “raggiungimento di condizioni economico-so-

⁶ Sebastiano Maffettone, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, Il Saggiatore 2001.

⁷ Ibid., p. 307.

⁸ Ibid., p. 325.

ciali minimali per tutti”.⁹ Ove è chiara la confusione tra diritti negativi (della concezione giusnaturalistica) e diritti positivi, che possono sorgere solo sulla base di una convenzione all’interno di uno Stato o nella relazione tra Stati. Infatti nessun Paese ricco ha l’obbligo, nei confronti di un Paese povero, di garantire, al contrario di quanto scrive Maffettone, “un reddito di sussistenza legato...all’integrità stessa della persona”, se non sul piano di una reciprocità di diritti e doveri convenzionali dettati da un reciproco interesse. Da tale congerie di confusioni non poteva non scaturire la stupefacente affermazione che sulla base di una “concezione restrittiva (dei diritti umani) sono invece esclusi, per evidenti ragioni di non interferenza paternalistica, diritti alla separazione tra stato e chiesa e diritti politici meno che generali”.¹⁰

E’ evidente, al contrario, che un mancato diritto alla separazione tra stato e chiesa comporterebbe una subordinazione del diritto alla morale, o, quanto meno, un’interferenza delle credenze religiose con le leggi di uno stato laico, che deve ignorare qualsiasi religione e tollerarne i relativi precetti quando non siano in contrasto con le sue leggi. La suddetta affermazione sembra essere un corollario della concezione che si ispira all’utopico dialogo del multiculturalismo, che ha come premessa il rispetto delle identità culturali, invece che il rispetto dei principi del liberalismo, che non può non essere metaculturale. L’inquinamento del diritto ad opera della morale, che è espressione di cultura, non può non inquinare anche il liberalismo politico di Maffettone, come aveva già inquinato quello di Rawls in *Liberalismo politico*, dove, al contrario che in *Una teoria della giustizia* (1971), l’autore giustificò i principi del liberalismo, non più dall’alto di una elaborazione teorica degli stessi, ma dal basso di una “intersezione” delle concezioni etiche vigenti nella realtà sociale per ricavarne, per “sovrapposizione”, un consenso possibile quando i cittadini siano capaci di una “ragionevolezza” che consenta loro di trovare una convergenza sulle forti immagini del mondo in conflitto tra esse, sostituendo così al discorso sui principi l’utopia di un dialogo che faccia prevalere il punto di vista politico sulle concezioni filosofiche e religiose. Utopia tanto più forte quando si pensi all’islamismo.

Maffettone ha creduto che potesse bastare un’interpretazione restrittiva dei diritti umani per trovare “le ragioni (che) hanno a che fare con la tutela del pluralismo e in sostanza con l’impossibilità di imporre uno stile di vita nel suo complesso a chi non l’abbia ereditato per tradizione e storia”. E aggiunge: “E’ in ultima analisi

⁹ Ibid., p. 327.

¹⁰ Ibid., p. 327.

per questo motivo che solo pochi valori si trasformano in diritti”.¹¹ Come si possa distinguere uno stile di vita da certe regole morali che li ispirano e che possono confliggere anche con una interpretazione restrittiva dei diritti riconosciuti da uno Stato laico non viene affatto spiegato. Tutto sembra lasciato ad una vaga ragionevolezza, che si apparenta con il compromesso politico, non con i diritti.

La miseria della filosofia morale di Lecaldano (membro del Comitato Nazionale di Bioetica!) si era già espressa in un articolo¹² che - con linguaggio contorto ed oscuro, quasi a mascherare la vuotaggine e l'inconcludenza della tesi esposta, specchio dell'inutilità - anzi, della dannosità - della stessa filosofia morale - propone una meta-etica che “risulti competitiva nel confronto con le altre meta-etiche”, in modo da “elaborare il modello ottimale della «giustificazione razionale» in morale” “per cercare di spiegare il conflitto e la competizione tra varie etiche normative riconducendolo all'esigenza...di cercare giustificazioni razionali sempre migliori“, in “una ricerca senza fine di giustificazioni sempre più razionali”. L'idiozia di una simile concezione moralistica, più che morale, si rivela quando si consideri che, se esistesse una meta-etica ottimale, questa dovrebbe scaturire 1) o da un parlamento mondiale della meta-etica (magari presieduto da Lecaldano), dove si discuta delle varie meta-etiche e poi vinca quella che riporta più voti, salva la possibilità di rovesciare la maggioranza con un voto successivo; 2) o da un unanime, quanto impossibile, accordo, tra varie meta-etiche, entro le quali - in mancanza di unanimità, se la meta-etica che considera la norma etica fondata sull'emotivismo o sull'utilitarismo non si accordasse - la meta-etica ottimale dovrebbe essere ricompresa, a conferma del relativismo o convenzionalismo etico a cui Lecaldano, invece, vorrebbe sfuggire. Inoltre, una meta-etica che si proponga come «giustificazione razionale in morale» richiede che i soggetti siano già predisposti ad essere...razionali. La ciliegina sulla torta dell'idiozia è l'espressione “giustificazioni sempre più razionali”, che dovrebbe presupporre che non vi sia un'unica razionalità - corrispondente alla pretesa universalità della norma etica - ma vi siano vari gradi di razionalità, per cui ognuno potrebbe pretendere di essere più razionale dell'altro, in un totale relativismo della stessa

¹¹ Ibid., p. 309. Questo tema è stato trattato in particolare in *Le ragioni degli altri*, Il Saggiatore 1992.

¹² *Limiti e natura della giustificazione razionale in morale da un punto di vista meta-teorico*, elaborazione di una relazione ad un convegno (Università di Siena, 18-20 maggio 1984) sul tema «Il contributo della filosofia analitica al problema della giustificazione in morale e in diritto», Laterza 1986, pp. 59-90.

ragione, ponendo, magari, al livello più basso la razionalità di Lecaldano, il quale avrebbe dovuto cercare di convertire qualche islamico (meglio se talebano) alla razionalità, prima di scrivere stronzate antropocentriche (in conformità alla citata distinzione fatta da Henry G. Frankfurt tra “menzogne” e “stronzate”).

Il grande assente, come al solito, è il diritto naturale, che non ha bisogno di «giustificazioni razionali» in morale, che sono sempre antropocentriche. In un successivo articolo Lecaldano ha scritto che “le opere dei filosofi hanno interessato un pubblico ristretto. Un pubblico più limitato dalla forte frammentazione che in filosofia è data...dalla diversità degli stili esistenti, dalla loro mutevolezza e incomunicabilità”, e richiesto “la ricerca della chiarezza”.¹³ È il caso di dire: *de te fabula narratur*. Le filosofie come quella di Lecaldano sono destinate a rimanere nell’incomunicabilità, nel chiuso delle Università, essendo puri esercizi linguistici tra filosofi universitari che, al massimo, possono comunicare tra loro – ammesso che si comprendano - lasciando il mondo come si trova, con l’aumentare per altri canali la confusione tra morale e diritto, che si infila anche tra i tartufi del Comitato Nazionale di Bioetica, entro cui anche il tartufo Lecaldano certamente non ha avuto alcunché da opporre alla barbarie della “macellazione rituale” ebraico-islamica, giustificata dallo sconcio *Documento* della seduta plenaria del 19 settembre 2003. Sulla base della confusione tra morale e diritto questi miserabili e crudeli spregiatori del diritto naturale – servi ministeriali degli interessi e dei compromessi politici - sono giunti a giustificare – anche in spregio alla laicità dello Stato, che deve ignorare qualsiasi religione - il prevalere del rispetto della barbara tradizione religiosa ebraico-islamica sul diritto dell’animale a non subire maggiori sofferenze nei mattatoi. Questi sono i risultati della meta-etica da pattumiera del filosofo morale Lecaldano, a conferma dei danni che produce la filosofia morale, che va cianciando, anche con Lecaldano, di “diritti morali”, ritenendo ancora, antropocentricamente (come Kant), che la morale sia fondamento del diritto, ed evitando di domandarsi quando l’uomo sarebbe divenuto un soggetto morale nell’evoluzione dall’*australopithecus* al *sapiens sapiens*.

Non avendo mai perso la sua concezione contrattualistica dei diritti umani (con riferimento particolare a John Rawls), Salvatore Veca ha dato conferma del suo penoso annaspere alla ricerca di una giustificazione di tali diritti scrivendo che non bisogna domandarsi “perché le persone hanno diritti fondamentali?”, ma “perché le persone hanno bisogno della protezione di alcuni diritti fondamentali?”.¹⁴ Tali diritti sorgerebbero

¹³ *Etica e significato: un bilancio*, in *Teorie etiche contemporanee* (a cura di C.A. Viano), Boringhieri 1990, pp. 58-86.

¹⁴ Salvatore Veca, *Che i diritti ci liberino dal male*, Il Sole-24Ore Domenica, 3 settembre 2006.

storicamente solo a difesa dal male per minimizzare le sofferenze socialmente evitabili. E Veca, come prima si era affidato a Rawls, ora si affida al confusionario – e oggi alla moda - Amartya Sen (che ha sempre confuso tra economia ed etica, ignorando sempre il tema del diritto naturale) per richiedere una *globale* conversione dalla dimensione del paziente morale a quella dell'agente morale, in modo da favorire le capacità di scelta (i “funzionamenti” di base alternativi, secondo il linguaggio di Sen) per accrescere la libertà di ciascuno. La povertà di pensiero di queste proposte, suggerite da un bieco moralismo, sempre antropocentrico, porta Veca ad identificare i diritti fondamentali con i diritti morali, confondendo, per di più, questi ultimi, con i diritti convenzionali – quali sono quelli economici - che possono sorgere soltanto su basi contrattualistiche all'interno di una società, per cui nessun Paese ricco ha il dovere - che sarebbe morale e non giuridico - di aiutare un Paese povero, mentre, alla luce del diritto naturale, ha soltanto il dovere di non sfruttarlo. Avendo sempre coltivato banalità morali, Veca non è stato mai sfiorato dal pensiero che i pretesi diritti morali sono inversamente proporzionali all'antropizzazione della Terra e che il migliore rimedio contro la povertà consiste, come minimo, nel far nascere meno poveri, considerato che la popolazione umana è passata nell'arco dell'ultimo secolo da un miliardo e mezzo a più di sei miliardi e che la Terra non può fornire “funzionamenti” a tutti i poveri che continuano a proliferare liberamente pretendendo poi di far valere solo diritti – che possono esistere solo per individui ricchi di sentimento morale e poveri di ragione, come Veca - senza il dovere di non au-

Precedentemente Veca (*La società giusta*, Il Saggiatore 1982; *Questioni di giustizia*, Pratiche 1985) aveva composto un *cocktail* usando come ingredienti il contrattualismo di Rawls (per giustificare l'eguale considerazione dei partecipanti al contratto), una buona dose di morale kantiana (per giustificare moralmente, e non naturalmente, la libertà) e il prescrittivismismo di Hare (per massimizzare gli interessi di tutti) nella distribuzione dei benefici come compito da attribuire allo Stato. Non poteva mancare un po' di marxismo, che negli anni '80 serviva ancora a rendere più gradevole il miscuglio agli intenditori di allora, con una critica della distribuzione del rapporto tra costi e benefici nella società capitalistica, nel prevalere del collettivo sull'individuo, identificato entro l'economia di scambio. Ed ecco servito il concetto di giustizia. Ora pare che l'ingrediente più importante sia la teoria dei “funzionamenti” di Sen. Ci vuole poco per capire che, se esistono diritti fondamentali, questi non sono contrattabili, e pertanto debbono precedere il contratto, come aveva ben capito Nozick, facendo riferimento al diritto naturale, ed estendolo coerentemente agli animali non umani. Senza di esso si è costretti a navigare senza bussola, andando alla deriva, come Veca, che, criticando Nozick, intende per diritti fondamentali, non soltanto i diritti negativi (che vietano di violare lo spazio altrui) – implicati dal diritto naturale - ma anche “i diritti ad avere qualcosa” (*Questioni di giustizia*, p. 132), subordinando i primi ai secondi, e ponendo così le premesse di una confusione della morale con il diritto, passando attraverso la confusione della morale con l'economia, non toccato dal sospetto che i diritti economici siano in realtà diritti convenzionali, di cui lo Stato può farsi contrattualmente, non moralmente, carico.

mentare la fame nel mondo alterando gli equilibri naturali in una concezione che fa valere ancora l'immagine biblica dell'uomo come padrone della Terra. La mancanza di qualsiasi considerazione che vada oltre l'ambito umano, la perdita di vista di una dimensione naturale della specie umana lasciano sottinteso che gli animali non umani per Veca non possano essere considerati nemmeno pazienti morali, come li definisce, se pur erroneamente, Tom Regan (*I diritti animali*) a causa dell'uso del termine "moralì", mentre il diritto naturale all'*autoconservazione* non può discendere da una considerazione morale, che è l'ingresso della vuota retorica sulla "dignità umana", estensibile dunque ai criminali, trascurando il fatto che molta umanità sarebbe migliore se fosse bestiale, perché, almeno da questo punto di vista, sarebbe metaculturale, e non vi sarebbe la crudeltà generata dalle culture, comprese quelle religiose.

G. Vattimo, traduttore di *Verità e metodo* di Gadamer, si è reso in Italia propagatore de *La fine della modernità* (1985) intesa come concezione della storia fondata sull'idea di progresso, incentrata sulla superiorità dell'uomo europeo, nonché formulatore de *Il pensiero debole* (1983), tratto da una commistione di Nietzsche, di Heidegger (ma decapitato della trascendenza dell'essere), di Wittgenstein e di Gadamer per arrivare a giustificare una temporalizzazione dell'essere, da cui trarre la conclusione di una mancanza di fondamenti di ogni sapere, che deve indebolire la ragione per lasciare spazio ad una conoscenza intesa come pluralismo dell'esperienza storica, per cui *non esistono verità ma solo interpretazioni* (come disse Nietzsche).¹⁵ Pertanto non rimane che un dialogo tra culture. Quando l'ignoranza delle conoscenze scientifiche, come quella di Vattimo, impregnato di sole conoscenze letterarie, viene portata in cattedra si arriva ad un pensiero che, più che essere debole, è *spento*. È evidente che all'omosessuale Vattimo fa comodo ritenere che la distinzione tra eterosessuale ed omosessuale sia solo un fatto culturale e non naturale perché per lui la natura, intesa come verità oggettiva, non esiste, esistendo

¹⁵ La sciocchezza pronunciata da Nietzsche si ritorce contro il suo autore. Infatti anche le sue affermazioni, che vorrebbero essere vere, sarebbero soltanto interpretazioni. E sarebbero soltanto interpretazioni l'affermazione "dio è morto" o la definizione della natura come "volontà di potenza. E se la storia della filosofia è per Nietzsche una storia di menzogne, egli non poteva che aggiungerne delle altre. Ciò vale anche per lo spento Vattimo (opinionista della *La Stampa!*), che in una lettera indirizzata a chi scrive, si risentì accusandolo di voler denigrare il movimento di liberazione sessuale per essere stato definito un "errore della natura, che, essendo molto imperfetta nella sua evoluzione biologica, a causa dell'incidenza della casualità, spesso genera dei mostri".

solo l'interpretazione di essa, in cui ricomprendere la distinzione naturale tra il culo e la vagina, divenuta anch'essa una questione di ermeneutica.