

Fondazione e oggettività del bene pratico

Francesco Botturi*

Fra tutti gli animali l'essere umano è l'unico in grado di dare significato a ciò che fa, non solo nel senso di motivare il suo agire, ma nel senso più esigente di intendere e perseguire un valore che è anche un bene per lui. Ma che cosa significa dare un significato buono alla propria vita? Inventare, attribuire a piacere, fare dire ai nudi fatti ciò che più ci garba? Se così, quale senso dare alla nostra vita è una scelta del tutto privata e arbitraria e il bene richiede solo una definizione soggettiva. Se, d'altra parte, tutto è già scritto e a noi non rimane che prenderne atto, senza spazio per la creatività, il bene rimanda ad una definizione oggettiva.

Dunque, uomo: creatore o scopritore di senso?

Si tratta di una questione estremamente concreta in cui si imbatte ogni educatore quando, dopo aver ascoltato, commenta e consiglia. Su che cosa basa il suo consiglio: su una sua lettura ideologica della vita o sul fatto che la stessa ha un galateo da rispettare? Un'azione è buona perché così la ritengo io o perché ha una sua bontà intrinseca?

L'esperienza di counseling ci dice che la gente soffre di una crisi di senso non solo quando ha un agire bizzarro, isterico, da pazzi ma anche quando agisce con riflessione e serietà eppure non ha senso ciò che sta facendo! C'è chi fa cose che non stanno né in cielo né in terra, e chi è calcolatore e pensatore eppure altrettanto infelice perché sta smarrendo se stesso. Come mai?

Nella nostra cultura l'importanza di essere noi a decidere che cosa ritenere, per la nostra vita pratica, buono o no è una consapevolezza sufficientemente acquisita. È assodato il principio che bisogna avere autonomia di giudizio, libertà di autogestione... Programmi educativi troppo impostati sullo stretto ossequio a valori già dati dall'istituzione ci suonano irriverenti.

Meno familiare ci risulta l'altra condizione della felicità umana che richiama l'obbedienza ad un senso oggettivo. Avvertiamo come limitante il discorso che ci ricorda che noi non siamo gli unici artefici del nostro esistere, che il nostro decidere va sottoposto a criteri di autenticazione. Ci infastidisce sapere che la libertà umana non è assoluta. Il pascaliano «taci, natura imbecille. Ascolta e apprendi» ci suona offesa.

All'enfasi sulla verità soggettiva corrisponde un deprezzamento di quella oggettiva. Abbiamo un brutto concetto di oggettività, come se fosse qualcosa di preconfezionato, rigido, impositivo, che preme alle nostre spalle per costringerci a capitolare. Se poi c'è chi la sacralizza, indietreggiamo ancora di più sospettando la presenza di fondamentalismo.

Che cosa significa, allora, oggettività? Quando un valore è veramente tale? Quando l'agire è autenticamente buono? La questione è pratica, ma non può essere risolta solo ad un livello pratico. Ha bisogno di un suo inquadramento filosofico. Su questo abbiamo chiesto il contributo del prof. Botturi. È un testo impegnativo, come impegnative sono le domande che emergono quando si vuole educare a una vita buona.

La filosofia del valore, in senso stretto e tecnico è un'indagine sul tema del valore. È proprio l'analisi del valore che fornisce una base giustificativa dei vissuti e delle teorie morali, religiose, giuridiche, politiche. L'indagine incontra una questione fondamentale: il valore sussiste in se stesso in una sorta di «a priori» o è proprietà di un oggetto? Oppure, esso è il nesso tra oggetto di valore e soggetto valutante? E quale tipo di conoscenza abbiamo del valore: intuitiva, cognitiva, emozionale? Perché i valori dovrebbero muovere e vincolare l'agire umano? Perché dovrebbero determinare

* Ordinario di filosofia morale presso la facoltà di lettere e filosofia dell'Università Cattolica di Milano. L'articolo è una sintesi (non rivista dall'Autore) di una sua relazione d'aggiornamento per i docenti dell'Istituto Superiore per Formatori.

praticamente e stabilmente il vissuto? Queste e altre domande sulla natura del valore hanno traversato una molteplicità di scuole e di correnti a cavallo tra otto e novecento, e oggi, in un clima culturale cosiddetto post-moderno, sono ritornate di attualità.

Il contesto della questione

Non possiamo certamente, qui, passare in rassegna le risposte date a queste domande dalle molteplici scuole e correnti filosofiche contemporanee, ma sul presupposto della loro conoscenza è possibile classificarle in due grandi posizioni.

Da una parte ci sono le teorie che affermano che ciò che è moralmente normativo è di un ordine diverso da quello fattuale, empirico e descrittivo: l'assiologia (ossia la scienza che studia il «dover essere») non è una scienza naturale, psicologica o sociale. Il linguaggio morale è di tipo prescrittivo e non descrittivo, possiede un regime d'esistenza specifico che non potrà essere indotto dall'esperienza, ma si presenterà in essa in forza di se stesso, cioè dotato del carattere dell'autoevidenza. La conoscenza assiologica è, soprattutto, di tipo intuizionistico e porta ad affermare con forza l'originarietà e l'indipendenza di valori e quindi la loro irriducibilità. Nella linea più purista, quella della scuola di Baden, Windelband e Rickert il valore è pensato come appartenente ad un ordine ideale, non derivabile dall'esperienza e perciò dotato di incondizionata validità e di obbligatorietà morale¹.

Dall'altra parte si sostiene, nella linea iniziata da Dilthey, che i valori appartengono al mondo storico in cui il soggetto è originariamente coinvolto; addirittura negli sviluppi di Simmel ritroviamo una concezione storicista e relativista del valore, per cui non esistono valori autosussistenti e assoluti, ma solo relativi alle condizioni intersoggettive e storico-culturali di coloro per cui valgono.

Significativo è il tenore della sintesi – per così dire – operata da M. Weber, che conduce alla nota separazione tra l'oggettività *wertfreie* (avalutativa) del sapere razionale scientifico e la soggettività dei giudizi di valore. Questi ultimi non hanno rilevanza teorica, ma solo pratico-morale e quindi non appartengono propriamente all'ambito razionale bensì a quello vitale e delle sue opzioni. L'ambito razionale, infatti, è definito dallo sguardo scientifico, che si definisce in negativo precisamente per la sua separazione dal vissuto assiologico – da cui pure emerge –, nel quale invece i valori sono oggetto di opzione soggettiva e di fedi plurime («politeismo dei valori»), dei quali è impossibile una valutazione razionale vera e propria.

Come si vede da questo rapidissimo accenno, la trattazione del valore da parte delle diverse tendenze filosofiche presenta un quadro scomposto e contrapposto: per Rickert i valori appartengono a un mondo ideale di validità incondizionata, ma separata dall'esperienza e non conciliata con la storia; in Dilthey e Simmel l'immersione dei valori nella storia sembra invece polverizzare l'assolutezza assiologica; in Weber, poi, la concretezza vitale dei valori come vissuti significativi (*Erlebnisse*) è conservata a prezzo di negare loro giustificazione razionale, cioè razionalità intrinseca e verità.

In questo quadro di fondo la questione del valore morale è ulteriormente complicata dall'attuale situazione contemporanea dove la convergenza di cultura nichilista e di intellettualismo dei valori è una congiuntura infausta, sfavorevole a una cultura del valore, perché la pervasività dell'una ha buon gioco nei confronti dell'astrattezza dell'altro. Ciò spiega in buona parte perché il codice del valore sembra aver perso oggi la sua chiave di lettura.

In questo articolo viene sostenuta la proposta di reinserire l'esperienza morale nell'orizzonte dell'intero antropologico, smentendo in questo senso il presupposto della filosofia dei valori che si possa/debba parlare di valore solo a priori rispetto all'esperienza. Si tratta perciò di ripensare la problematica del valore considerato non per se stesso, ma ricercando la sua fondazione e oggettività a partire dall'esperienza stessa.

La connessione fra esperienza e valori

L'agire *umano* fa «problema» perché non si tratta di una risposta meccanica e univoca ad uno stimolo, non è una reazione necessitante ad un impulso, ma esige di essere

posto e regolato secondo discernimento e valutazione. Se non fosse così, agire, scegliere e decidere non farebbero problema.

Appare già qui la dialettica interna all'esistenza umana. Proprio perché *umana*, la persona è indipendenza ontologica e, insieme, indigenza e insufficienza: nasce come persona, ma deve imparare a vivere da persona. Questa è la «pulsazione» della persona, il «ritmo» della sua storia, dove sempre ritroviamo le coppie della passività e dell'attività, della necessità e della libertà, della situazione e dell'iniziativa...

L'esistenza umana non si auto-genera, però è chiamata ad autogovernarsi. Noi nasciamo come soggetti ma dobbiamo imparare a viverci da soggetti. In questo «intervallo» – come lo nomina Ladrrière¹¹ – si colloca l'azione quale mediazione interna alla mancanza ad essere e quale realizzazione del suo aver-da-essere. Attraverso l'agire, la persona si appropria di se stessa. Diversamente detto, azione dopo azione il soggetto attua la sua fondamentale tendenza a conseguire un'adeguata realizzazione, soddisfa la sua profonda esigenza di trovare figure di «bene» che corrispondano alla sua «costituzione essenziale» di soggetto umano personale. L'esperienza esige, dunque, di essere regolata.

La problematica morale considera, appunto, l'adeguatezza o meno tra la «volontà profonda dell'esistenza» e la «volontà effettiva» di esistere rispetto al proprio essere, per cui la dimensione morale dell'agire umano considera «la qualificazione ultima» che quell'agire dà al mio esistere e il valore morale dell'azione è fondato nella connessione di questa azione con la totalità del soggetto. Il valore è tale se rimane collegato o è invocato dalla esperienza. Avere delle buone idee non significa agire bene.

Il valore è ciò che vale la pena di essere vissuto (esperienza) e trasmesso (tradizione), consiste in una relazione di bene tra l'esistere e ciò che gli dà senso. La pertinenza dei valori all'esperienza è ciò che dà a loro rilievo.

Per questo è sintomo di fallimento il puntare sulla riproposizione di valori senza sapere valutare se le condizioni dell'esperienza in atto sono tali da rendere tali valori comprensibili, interessanti ed appropriabili. Questo modo di proporre i valori – a mio avviso – contiene un fondamentale intellettualismo: il valore è affermato nella sua originaria evidenza, ma al di fuori di una logica che potremmo, con Gadamer, chiamare ermeneutica di domanda e risposta, cioè di pertinenza del valore alla struttura antropologica. I valori sono intellettualmente capiti e forse anche emozionalmente intuiti, ma perché dovrebbero muovere e vincolare l'agire umano? Perché dovrebbero determinare praticamente e stabilmente il vissuto? Per l'uomo contemporaneo non è più convincente la vecchia risposta metafisica secondo la quale occorre rispettare i valori perché c'è una prestabilita consonanza metafisica di tipo platonico della psiche/spirito con il mondo trascendente dei valori, da cui dedurre –appunto – la necessità di connessione fra esperienza e valori.

Il desiderio

Sintonizzare la «volontà profonda dell'esistenza» e la «volontà effettiva», conservare la «pulsazione» della persona e su quella dare «ritmo» alla propria storia sono oggetto del desiderio umano, vettore del movimento antropologico complessivo, precedente alla scelta di questa o quell'altra azione particolare. Il desiderio vuole che l'uomo viva.

Il desiderio regola l'esperienza, nel senso che imprime all'agire umano un indirizzo teleologico «oggettivo»; definisce preventivamente l'orizzonte totale del bene antropologico, così che ogni bene particolare che successivamente si cercherà, assume la sua rilevanza e attrattiva dall'essere momento e figura del bene totale, del dinamismo trascendentale (cioè coesteso a tutta l'esperienza).

Il desiderio, in quanto motore dinamico di tutta l'esperienza, stimola la ragione a comprendere le esigenze pratiche della soggettività, a ponderare il da farsi qui e ora alla luce del finalismo appetitivo del soggetto e a porre in atto azioni il cui valore morale è fondato sulla loro connessione con la totalità del soggetto. Infine, il desiderio rende il soggetto percettivo dei valori, cioè dei beni antropologicamente rilevanti secondo la struttura ontica della soggettività.

Il desiderio costituisce dunque il motore della ragion pratica, ma anche è da quella che riceve la sua misura storica regolativa. È la ragion pratica, infatti, che ha il compito di introdurre nella generale finalità del desiderio un ordinamento dei fini. Il desiderio non può non desiderare ad ogni livello e sotto ogni profilo il realizzarsi di tutte le forme della

condizione antropologica. Invece, l'opera della ragione consiste nel far valere gerarchie e precedenze tra i fini, nel cogliere fini sensati e obiettivi rispettosi della struttura antropologica.

Insomma, la ragion pratica assume riflessivamente e liberamente il movimento spontaneo e necessario del desiderio, che sempre la precede, ne interpreta la gamma operativa e lo commisura alle condizioni determinate dei bisogni. È in questo ritorno riflessivo sull'energia desiderante che la muove, che la ragion pratica ha il compito di scegliere i fini realizzativi dello stesso desiderio, di determinarne cioè la concreta fisionomia storica attraverso una lettura dei bisogni a partire dai beni umani fondamentali. Con questo suo lavoro, la ragion pratica definisce il destino morale di quel desiderio che pur le dà vita.

In questo modo la persona morale è quella che assume consapevolmente la tensione dell'esistenza verso il *telos* del suo desiderio e si sente responsabile nei confronti del fatto che il desiderio è che l'uomo viva. Tale riflessività trasforma i beni umani in beni morali, perché ne evidenzia la partecipazione al bene della persona come tale.

Il desiderio è per il bene totale

Il bene della persona è sempre un bene totale, ossia qualcosa che la realizzi in tutte le sue dimensioni (corporee, psichiche, spirituali...) e in tutte le sue relazioni (con sé, gli altri, il mondo...), qualcosa – insomma – che è in intrinseca relazione con tutte le sue esigenze che vanno assunte, valutate e composte. Si deve perciò parlare di totalità soggettiva, ma non come stato o risultato, bensì come processo sempre in atto e mai concluso, eppure teso all'adempimento delle esigenze di vita e di vita soggettiva. La totalità antropologica vive nel modo di un processo necessariamente libero di esercitare e di realizzare la sua libertà,

L'azione buona è quella che mantiene il suo nesso con la totalità di senso del soggetto agente, ivi compreso il suo fine ultimo, quella che è capace di offrire un nuovo contenuto al già acquisito, di aprire ad una rinnovata ricerca e quindi di partecipare attivamente alla ricerca di un fine.

Un'etica della vita buona ha come criterio fondante l'idea di totalità antropologica o meglio il *nesso tra l'azione e la totalità soggettiva di senso*. Come dice Tommaso, «ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus. [...] In moralibus ordinatur ad finem communem *totius humanae vitae*» (*Summa Th.*, I-II, q. 21, a. 3 ad 2), cioè la ragion pratica è morale in quanto opera valutando le azioni in rapporto alla totalità di senso del soggetto agente, unificata in modo eccellente dalla sua relazione al fine ultimo.

Prima di rifarsi ad ogni regola e legge, il giudizio morale s'interroga sul valore dell'agire complessivamente considerato. Non nel senso di essere un giudizio generale sull'agire in sé (che non sarebbe d'ordine pratico, ma speculativo), ma nel senso di essere quel giudizio formulato entro l'agire particolare e su di esso, ma in ordine al significato che questo agire particolare assume in rapporto al tutto meta-operativo che è l'agente stesso. In questo senso si potrebbe dire che la prospettiva della morale s'interroga sulla «giustizia» dell'azione, intesa come domanda di giustificazione dell'azione stessa commisurata ad una totalità di senso superiore, o meglio, ad una superiore totalità di senso che ne misuri il valore. In sintesi, «morale» non è un tipo di azione opposta ad un'altra, ma è la dimensione di valore di ogni azione in quanto considerata nel suo rapporto con la totalità soggettiva dell'agente.

Valutazione debole e valutazione forte

Di conseguenza, la prospettiva della morale si apre instaurando la differenza tra l'«empirica» e l'«etica» dell'agire.

L'«empirica» è tutto ciò che riguarda la consistenza fattuale dell'azione (le sue condizioni, il suo statuto operativo interno, le sue finalità, la sua efficienza...). L'«etica» considera il medesimo empirico, ma posto in relazione con l'insieme dell'agire e quindi con l'agente, e su questa base giudicato. È chiaro che l'analisi empirica dell'azione può proseguire all'infinito senza mai incontrare la valenza morale, se questa non viene interrogata (sarebbe il caso della «cecità morale»); mentre la più piccola azione porta

sempre in sé la sua dimensione morale, perché, nella misura in cui è vera azione (cioè atto umano intenzionale), è in relazione «obiettiva» con il tutto essenziale ed esistenziale dell'agente.

La prospettiva della morale si apre, dunque, non a livello orizzontale del rapporto analitico dell'azione con altra azione o con le sue condizioni particolari o con il suo fine proprio (questa valutazione rimane nell'ambito della considerazione empirica/tecnica dell'agire), ma si gioca a livello verticale del rapporto con la totalità che dà senso meta-operativo all'agire, che cioè lo lega a ciò che lo può giustificare dal punto di vista della totalità.

Come osserva Ch. Taylor, bisogna distinguere nell'esercizio pratico umano tra «valutazione debole» e «valutazione forte».

Per la valutazione debole l'agire è qualcosa di pragmatico, come quello degli animali o delle macchine complesse, rispetto a cui l'uomo ha (solo) una «stupefacente superiorità»: qui, agire vuole dire perseguire scopi ed eseguire un piano di vita e l'azione migliore è quella che meglio risponde ai desideri soggettivi o è la più compatibile con altre azioni.

La valutazione forte non si concentra sul rapporto mezzo-fine e quindi sull'efficienza, bensì sulla significatività dell'azione, in rapporto alla quale conta la sensibilità per certi scopi e certi criteri, cioè per interessi ritenuti «peculiarmente umani», in cui è implicato un consapevole senso di sé. In questa seconda interpretazione vi è «uno spostamento del centro di gravità. Al centro non vi è più la facoltà di pianificare, ma piuttosto l'apertura a certe dimensioni di significatività»ⁱⁱⁱ.

In sintesi, mentre la valutazione debole è di qualcosa o tra più cose, la valutazione forte è del rapporto tra sé e qualcosa. Mentre il «soppesatore» si occupa del buon esito del suo operare, il «valutatore» si occupa della realizzazione di ciò che gli importa come persona. Ciò riporta alla dimensione riflessiva della valutazione e al suo valore fondante la specificità umana dell'agire.

Le conseguenze sono interessanti:

* Vi è un valore morale dell'esperienza che non consiste nel suo rapporto a una misura estrinseca, bensì nel rapporto che quell'esperienza (con le sue espressioni e operazioni) ha con il suo senso totale. Questo orienta verso l'idea che il valore non sia qualcosa in sé, bensì consista in una relazione di bene tra l'esistenza umana e ciò che le dà senso e perfezionamento.

* La obbligatorietà del valore morale per l'agire non è di tipo ipotetico ma categorico, cioè assoluto. Questo carattere vincolante (obbligante) e direttivo per l'agire deriva dal fatto che il vincolo morale indica la condizione di sensatezza dell'agire; il «dover essere» in cui è implicata la totalità antropologica non è condizionale, ma anch'esso totale e il violarlo comporta contraddire il senso dell'agire umano in quanto umano: ne va della dignità umana come tale.

* Il fatto che la vita umana sia bisognosa di determinati beni diventa vincolo morale, cioè oggetto di obbligazione, nella misura in cui la ragione riconosce che il raggiungimento di quei beni è condizione per attuare la sua stessa finalità di ragione orientata al bene antropologicamente intero. In tal modo la ragione, obbedendo alla normatività dei beni, non si aliena eteronomamente, ma afferma se stessa nella pienezza della sua praticità (qui s'innesci la questione della cosiddetta «legge morale naturale»).

L'importanza della relazione buona

Da quanto finora detto si può concludere che il senso del valore emerge nell'esperienza come senso del bene del tutto antropologico.

Di qui, allora, un'ulteriore domanda: come sorge nell'esperienza il senso del bene?

A principio della vita morale non sta l'idea del bene o l'intuizione di valore, ma la relazione buona. Il sapere morale si avvia nel soggetto vivente solo nel contesto di un'appartenenza primaria.

La relazione ad altri costituisce il punto di partenza per la possibilità dell'esperienza morale. La relazione con gli altri non è solo il luogo dove si traduce l'esperienza del bene, ma è il luogo dove si apprende il senso del bene. Platone, Aristotele, Epicuro, gli Stoici non avrebbero dubbi su questo, come non ne hanno tutte le grandi tradizioni sapienziali,

compresa quella anticotestamentaria e quella neotestamentaria (si pensi all'incontro di Gesù col giovane ricco dove la relazione con Gesù e non la legge è la misura essenziale del bene).

Il sapere morale si genera nel soggetto solo nel contesto di un'appartenenza primaria e nella relazione con chi ne è qualificato rappresentante, perché – come dice Aristotele – il saggio stesso è «criterio e misura» del bene secondo virtù. In effetti, l'idea di una scienza morale sganciata dalla partecipazione vivente ad una tradizione di esperienza morale e dalla relazione con un suo vivo rappresentante è un'idea moderna, che ha posto in modo inedito e fecondo il problema del valore universale del sapere morale in un contesto di pluralismo assiologico, ma che non ha saputo fornire garanzie quanto alla genesi dell'esperienza morale stessa e del suo sapere.

È la relazione il luogo della primaria e insostituibile esperienza del bene, perché la relazione umana ha come sua struttura primaria il *riconoscimento*, inteso come ospitalità noetica e affettiva, di cui il soggetto ha bisogno per attivare le sue stesse capacità fondamentali, dal momento che nessun soggetto è in grado di attivarsi da sé solo, ma riceve attivazione esclusivamente nella relazione con un altro soggetto significativo. Senza adeguato riconoscimento il soggetto non giunge affatto o giunge malamente all'esercizio della propria soggettività. Ci vuole un riconoscimento in cui si realizzino le esigenze interne della relazione stessa, che ha la forma del dono e la logica della gratuità.

Le strutture di riconoscimento

La relazione buona è la sorgente del senso del bene: stare nella relazione in modo benefico, sentire la prossimità di altri alla propria vita e la loro attesa, garantire una relazione che sia al soggetto e non a qualcosa del soggetto e quindi che il riconoscimento sia tale, almeno come misura ideale, sono tutte esperienze che non solo sono utili alla realizzazione dell'identità stessa del soggetto, ma sono la sorgente primaria affinché nasca il senso del bene.

Questa istanza morale è una specificazione fondamentale del valore morale e apre un amplissimo ambito di valori riconducibili a un'etica della compassione e a un'etica della cura e del lavoro responsabile, secondo cui la moralità del rapporto dipende da un prendersi cura che si traduce fattivamente nella responsabilità di un lavoro relazionale.

Il «buon» riconoscimento serve il soggetto, perché non solo lo attiva nelle sue capacità soggettive, intellettive e volitive (e quindi anche sensitive), ma anche lo consegna così attivato al suo desiderio; gli dà la capacità di assumersi il proprio desiderio. Come detto più sopra, il desiderio è qui inteso come ciò che definisce preventivamente l'orizzonte totale del bene antropologico, così che è alla luce di esso che ogni bene particolare assume la sua rilevanza e attrattiva (perché figura e momento del bene totale). Il riconoscimento non va, perciò, inteso solo in chiave di diritti.

Una pagina di von Balthasar sulla dimensione metafisica del gioco del bambino può aiutarci. Osserva von Balthasar che nel suo giocare il piccolo d'uomo esprime l'indicibile esperienza dell'«essere liberamente accolto» nella vita, accoglienza che è iniziata con il «sorriso della madre per grazia del quale egli esperisce che è inserito, amato in qualche cosa che incomprendibilmente lo cinge, [...], lo custodisce e lo nutre», e che ora si espande con l'attività fiduciosa del giocare^{iv}. Nell'esperienza primaria del bene materno – possiamo commentare – è riposto il patrimonio di fiducia basilare, che permette al bambino di affrontare la realtà tutta con desiderio, cioè con l'interesse e l'attesa che essa sia per lui una realtà ospitale, una dimora in cui le cose rispondano agli sguardi della sua intelligenza e alle aspettative della sua volontà. Nel riconoscimento autentico, infatti, colui che è amato è consegnato al suo desiderio, ha accesso cioè alla sua stessa competenza di desiderio. Il gioco è figura della comunione con la totalità disponibile («totalità tutta dischiusa e piena di grazia», dice von Balthasar). La gaia relazione con il mondo che è tipica del gioco infantile dice di una condizione umana dove non è tolta la finitezza, ma sono eliminati l'opposizione ed il contrasto, dove l'azione sia espressione di intensa armonia delle capacità umane con le cose tutte del mondo.

Grazie al riconoscimento la realtà è amica, non perché è amica in sé, ma perché il bambino è sotto lo sguardo della madre. Non è uno sguardo che piana, ma che resiste alla aggressività del reale di cui sa scorgere anche un sottofondo benefico di vita.

La pagina balthasariana aiuta ad agganciare riconoscimento e desiderio nella loro interna articolazione e quindi ad avere una visione sintetica dell'esperienza complessiva del bene. Sembra che un ritmo fondamentale interno scandisca una sorta di circolazione a spirale, nella quale idealmente l'esperienza stessa del bene trova il suo illimitato ampliamento. Il desiderio, figura centrale per la sua portata trascendentale in quanto condizione di possibilità di ogni volere concreto, è attivato dal riconoscimento dove a sua volta il desiderio è sollecitato e orientato e apre l'esperienza del bene su un orizzonte unitario, totale e sconfinato, quello in cui l'uomo ha come termine l'ideale-concreto di una comunione determinata ed insieme universale.

L'esperienza del bene rivela dunque una struttura ritmica tripartita e aperta di riconoscimento-desiderio-comunione, dove il desiderio costituisce la condizione ultima di possibilità e l'amore (come riconoscimento intersoggettivo e come comunione universale) costituisce il fondamento. La struttura antropologica, che si gioca nell'esperienza, sta dunque a fondamento del senso del bene e i valori entrano nel circolo dell'esperienza morale e antropologica tutta.

Ciò non toglie affatto oggettività ai valori, al contrario la garantisce. Piuttosto, muta il significato di oggettività così come essa può essere coerentemente inteso in ambito pratico. I valori cioè sono come i colori della vita, la cui realtà consiste nell'essere dei fenomeni di sintesi di dati di realtà e di esigenza antropologica. Come i colori non esisterebbero se non entrassero in rapporto con determinate condizioni fisiche e con un organo visivo in grado di farne una sintesi secondo le sue capacità, così l'oggettività dei valori consiste nella corrispondenza di un certo bene al desiderio-bisogno umano, così che i valori sono, per questo, opportunità antropologica e vincolo morale.

Il valore è oggettivo, ma non nella maniera di una cosa, come lo è un tavolo, un albero, una casa: qualcosa che è lì, sussistente, in un ambiente sterile non influenzabile da chi lo guarda.

Il valore è oggettivo alla maniera di una relazione. Ha bisogno di una libertà che lo accolga. È un messaggio che per diventare parola ha bisogno di un ricevente. Esiste, ma senza un partner non esiste, eppure non è il partner a farlo esistere!

Questo è il paradosso della realtà oggettiva: come un re che rimane tale anche se in esilio, ma che senza sudditi non esiste più come sovrano; o come i colori che esistono, ma i sassi non li vedono; o certi odori che sono nell'aria, ma per captarli ci vuole l'odorato dei felini; o come la croce di Cristo che è un fatto salvifico, ma che senza la fede è reso vano.

L'oggettività è da pensare nella forma della relazione. Da una parte dice che il valore rimane valido anche se nessuno lo riconosce o lo rispetta. Dall'altra, dice che senza l'assenso e la stima del soggetto rimane lettera morta.

Perché, allora, confrontarsi con un valore oggettivo? Non certo per motivi di osservanza coatta. Sarà preso in considerazione e accolto se e nella misura in cui lo si percepisce come una opportunità antropologica: ciò che esso indica (il dover essere) non è una ingiunzione ricattatoria, ma un contenuto e una direzione da dare al desiderio umano che è desiderio di essere in totalità. «Dovresti essere» è un incitamento cortese ad accogliere un consiglio in favore del ricevente affinché viva.

ⁱ Questa posizione è antitetica ad ogni forma di riduzionismo, in particolare etico. A suo sostegno esterno sta il fatto che è nata in un contesto storico culturale di crisi dei grandi sistemi teoretici ottocenteschi e di forte avanzamento delle scienze e dell'ideologia positivista, rispetto al quale questa posizione ha l'intenzione di salvare un piano assiologico dell'esperienza senza dover far appello a previ fondamenti ontologici, metafisici o religiosi. A sua volta, però, l'antiriduzionismo di questa posizione spiega anche la sua inattualità contemporanea, in un tempo in cui il riduzionismo sembra essersi preso una forte rivincita.

ⁱⁱ J. Ladière, *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

ⁱⁱⁱ Ch. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 135-137.

^{iv} H.U. von Balthasar, *Gloria*, vol. V, *Nello spazio della metafisica. L'età moderna*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 549-550.