

In questa introduzione cercherò di sintetizzare alcuni caratteri del mio itinerario di ricerca che sono esplicitamente presenti o sono presupposti nei diversi capitoli in cui si articola il volume, alcuni dei quali riprendono in forma rielaborata tematiche presenti in saggi già pubblicati, unificati, tra l'altro, dal tema di una lettura il più possibile integrale e rispettosa dell'esperienza<sup>1</sup>. Rileggendoli ho potuto notare con piacere che alcune istanze e tematiche fondamentali sono ricorrenti e negli anni non sono venute meno, nonostante la loro continua rielaborazione anche a motivo del notevole variare del contesto culturale e degli interlocutori<sup>2</sup>. Proverò a elencare questi temi.

Per quanto riguarda l'atteggiamento di fronte al filosofare s'impone il primato sul piano metodologico dell'esperienza esistenziale sul filosofare in senso stretto. I filosofi inevitabilmente tematizzano di volta in volta singoli aspetti che sono impliciti nell'esperienza integrale. Ritengo che questo tema del primato dell'esperienza o, se si preferisce, del "primato del pratico", presente nel primo Heidegger che prepara *Essere e tempo*, il quale riprende Paolo, Agostino e l'etica di Aristotele, non possa mai essere scisso dalla dimensione speculativa-metafisica in senso lato della razionalità. Mi pare pure presente in diversa forma nel secondo Wittgenstein dei "giochi linguistici" e della connessa rivalutazione del linguaggio ordinario. Non a caso ho cercato di coniugare sempre la lettura di pensatori più sistematici a quella di altri più "esistenziali"; fra questi Aristotele, Tommaso, Hobbes, Maritain, Gilson, Audi da una parte e Agostino, Newman, Weil e Murdoch dall'altra<sup>3</sup>. Per svolgersi armoniosamente, senza attuare sintesi affret-

<sup>1</sup> Nel caso degli articoli di carattere prevalentemente storico mi sono limitato ad aggiornare la bibliografia solo quando era strettamente necessario.

<sup>2</sup> La filosofia tedesca soprattutto ha imperato nella seconda metà del Novecento in Italia e soltanto parziale e tarda è stata la ricezione della filosofia angloamericana.

<sup>3</sup> Devo il mio interesse per Agostino soprattutto a Luca Obertello e alla partecipazione al Seminario di Studi agostiniani promosso a Perugia e poi a Cascia da Luigi Alici e Remo Piccolomini. Cfr., in particolare, il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989.

tate, l'esigenza di un sapere argomentato e rigoroso che è propria della filosofia non può nascere solo o prevalentemente da un'esigenza di sicurezza, di vincere la paura, ma come espressione-esplicitazione sul piano del discorso di un'esperienza o previa certezza esistenziale che trova nell'esercizio della dimensione simbolica nelle sue varie forme la forza di risignificare e di sopportare le contraddizioni della realtà. In questo senso ho cercato di sviluppare una trattazione o fenomenologia delle dimensioni dell'esperienza (in particolare estetica, metafisica, etica, religiosa) che sono alla base del filosofare e che presuppongono un assenso consenso all'essere e al bene. Mentre l'esperienza estetica è all'origine e alla fine di ogni esperienza umana significativa, la dimensione etica è centrata sulla domanda di senso-fine della vita e trova il suo compimento, radicalizzandosi grazie alla dimensione metafisica di apertura alla totalità, nella domanda radicale di senso o senso religioso, la quale non è necessariamente connessa all'adesione a una particolare religione<sup>4</sup>. La risposta, tuttavia, che si dà a questo interrogativo non è mai indifferente per lo stesso filosofare.

Sempre in questa prospettiva, ho cercato di tenere insieme prospettiva analitica più attenta alla dimensione proposizionale e argomentativa del linguaggio e prospettiva continentale più attenta alla semantica, ammesso che questa distinzione abbia ragion d'essere soprattutto qualora sia intesa come una netta divaricazione. Penso che ogni tradizione di pensiero abbia qualche aspetto positivo e che occorra lasciarla penetrare nel dibattito filosofico. La tradizione classica e medioevale, essendo all'origine di tutte, è particolarmente capace di farle dialogare<sup>5</sup>. Questo è il pregio di autori del Novecento come Maritain e Gilson che si sono rifatti a quelle tradizioni, riproponendo una sistematica dei saperi che comprenda le scienze. Per quanto riguarda gli autori da me presi in considerazione, ho valorizzato soprattutto la prospettiva tommasiana – sintesi in qualche misura di aristotelismo e di platonismo-agostinismo all'insegna del Cristianesimo – rispetto a

<sup>4</sup> Cfr. il mio *Etica della ragione. L'uomo nell'epoca del nichilismo* e del confronto interculturale, Jaca Book, Milano 2000. In questo ho risentito particolarmente di J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1974 e di J.B. LOTZ, *L'esperienza trascendentale*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1993.

<sup>5</sup> Significativamente un autore come Aristotele può essere legittimamente considerato sia all'origine dell'analisi dell'esperienza propria della filosofia analitica, sia del filone ermeneutico con la sua tematizzazione del ruolo della *phronesis*, come evidenziato da H.G. Gadamer.

quella di autori moderni, perché mi pare meno pregiudicata rispetto a quelle in senso antropocentrico e dualistico e anche più capace di valorizzare filoni diversi della contemporaneità, pur senza assolutizzarli<sup>6</sup>. L'ho letta nel suo contesto storico, ma anche speculativamente alla luce d'istanze contemporanee. Ho parlato spesso di esigenza o di *principio d'integralità*, temendo l'unilateralità di prospettive contemporanee che affermavano aspetti veri, ma parziali, sulla realtà, spesso per reazione al razionalismo della modernità<sup>7</sup>. In questo contesto la ripresa di Tommaso d'Aquino in prospettiva fondamentale esistenziale e in dialogo con la contemporaneità da parte di grandi autori del Novecento come Gilson, Maritain, De Finance, Lotz, Lonergan, Pieper, Fabro mi pare ingiustamente trascurata. Anche la pur diversa tradizione "neoclassica" della Cattolica di Milano, attenta al rigore dell'argomentazione e alla metafisica, mi è sembrata degna d'interesse come pure autori difficilmente inquadrabili in un filone particolare come Romano Guardini e Robert Spaemann<sup>8</sup>.

Per quanto riguarda poi la metafisica, ho sottolineato che la realtà appare intelligibile, ma supera la presa della ragione e della filosofia che non la esauriscono. Aristotele e, in particolare, Tommaso affermano che l'uomo conosce la realtà *quodammodo* (in certo qual modo). Nessun uomo riesce a esaurire la realtà con la sua ragione. Si possono suggerire lenti più o meno felici con cui cogliere la realtà nella sua varietà e complessità. Aristotele parla – almeno in etica – di un approccio "per schizzi" a una realtà che non è facile da afferrare<sup>9</sup>. Tutto questo non significa che non si abbia una presa sufficiente per poter argomentare intorno alle grandi opzioni metafisiche ed esistenziali.

Per quanto riguarda il rapporto di Filosofia e Storia della filosofia, a motivo del prospettivismo cui si è accennato, non esiste necessariamente un primato del presente come vorrebbe suggerire una linea di

<sup>6</sup> Devo inizialmente a F. Botturi, G. Cottier e J. De Finance il mio interesse per il pensiero di Tommaso che è stato approfondito anche grazie alla continuativa partecipazione ai *Summer Thomistic Institutes* promossi dal *Jacques Maritain Center* dell'University of Notre Dame diretto da Ralph McInerny e ad altri seminari di ricerca.

<sup>7</sup> Anche una prospettiva significativa per la sua finezza come quella di E. Lévinas risente fortemente nella sua unilateralità della critica agli esiti totalitari della modernità.

<sup>8</sup> Devo in particolare a Evandro Agazzi, Carlo Arata, Carmelo Vigna, Francesco Botturi, Evandro Botto e a Paolo Pagani la conoscenza approfondita della tradizione della Cattolica e a Luca Tuninetti quella del pensiero di Robert Spaemann.

<sup>9</sup> Cfr. *Etica nicomachea* I, 1094 b 20.

tendenza influenzata dal modello rappresentato dallo sviluppo scientifico. Le soluzioni del passato in filosofia possono essere interessanti per l'oggi e per l'avvenire. Occorre diffidare di chi afferma che ormai certi approcci sono definitivamente superati. Di qui l'interesse per i classici della storia della filosofia come permanente fonte di riflessione e di problematizzazione del presente. In particolare nei miei primi studi sulla filosofia moderna (su Hobbes e Boyle) ho notato che l'approccio scientifico assolutizzato avesse favorito nella filosofia moderna un netto e tendenzialmente contraddittorio dualismo: da una parte una tendenza razionalistica, monistica e spesso materialistica e deterministica e, dall'altra, in contraddizione con la prima, una libertaria che fa leva sui diritti conclamati, ma senza essere in grado di fondarli<sup>10</sup>. Nei miei studi su Agostino, Tommaso, Hobbes e Newman, alcuni dei quali presenti in questo volume, ho cercato di evidenziare la loro capacità di fornire chiavi di lettura per possibili sviluppi.

Razionalità speculativa e pratica, domanda di senso della vita e di verità, ortoprassi e ortodossia. Questo nesso mi ha sempre affascinato<sup>11</sup>. A esso sono dedicati in questo volume studi su Tommaso d'Aquino e su un autore contemporaneo come Robert Audi. Ma anche la riproposizione del tema di Dio in teologia filosofica risente di questa sinergia. Sono veramente interessato alla domanda metafisica soprattutto nella misura in cui lo sono (e non posso non esserlo) alla domanda di senso della vita, cioè alla domanda etica e religiosa, e in forza di ciò voglio sapere se la risposta intravista e desiderata è vera, ovvero adeguata alla realtà. Non basta rifarsi allo stupore di fronte alla realtà per spiegare tout court l'interesse per la metafisica, anche se certo è importante. Occorre piuttosto leggere l'uomo e se stessi all'interno del cosmo e dell'essere e chiedersi quale sia il suo ruolo, ovvero il suo senso. Di qui la centralità della tematica antropologica e metafisica. L'uomo non può fare a meno di aprirsi ad altro e soprattutto ad *altri* per completarsi, di assolutizzare qualcosa o qualcuno, di porsi quindi al centro di un mondo. Non si può pensare l'uomo – se stessi e gli altri – senza inquadralo in un contesto più vasto, entro un orizzonte metafisico, entro la totalità dell'essere. Si tratta della tematica di derivazione ebraico-cristiana

<sup>10</sup> Cfr. *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res, Milano 1982.

<sup>11</sup> *Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenze, sinergie* in "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXXIX, 2/3, 1997, pp. 267-298. **Cfr. cap. in questo volume.**

e non greca dell'*idolo* che oggi – non a caso – è piuttosto trascurata in filosofia<sup>12</sup>. In sintesi: seguendo in questo Robert Spaemann, l'uomo costituisce la vivente chiave interpretativa della realtà<sup>13</sup>.

Se consideriamo la realtà, notiamo una molteplicità di enti che mutano, tra cui le persone umane rappresentano la realtà più complessa e perfetta che conosciamo. Nella concretezza delle persone emerge particolarmente quella dimensione di evento e insieme di perfezione che contraddistingue la nozione di atto d'essere<sup>14</sup>. A ben vedere l'intelligenza, la libertà e l'amore gratuito sono dimensioni fra loro connesse e intrascendibili. Ciò significa che le possiamo pensare secondo modalità diverse da quelle che conosciamo nell'esperienza, ma sempre sulla linea di quelle perfezioni. Non possiamo mai rinnegarle. Il problema metafisico che si pone di fronte alla realtà nella sua totalità è il seguente: l'essere è uno (monismo) e le persone sono solo una manifestazione effimera dell'essere in evoluzione? Oppure, inversamente, alla base della realtà c'è un Essere personale, un'Intelligenza e

<sup>12</sup> Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, trad. it. Queriniana, Brescia 1999, pp. 254-55: «Non ci si può limitare all'apparente modestia della propria finitezza e alla coscienza dei contenuti soltanto finiti senza con ciò rendere assoluto il finito in quanto tale e, soprattutto, la finitezza dell'uomo stesso e il suo io e il suo io, senza metterlo di fatto al posto di Dio. Questa è la fondamentale critica di Hegel all'assenza di Dio nella modernità, alla cultura secolarizzata e, particolarmente, alla svolta compiuta dalla filosofia con l'Illuminismo e definitivamente con la critica kantiana della conoscenza. Questa critica è talmente sorprendente che fino a oggi è stata ignorata. Con essa la critica hegeliana è legata strettamente all'idea centrale della cultura moderna, ossia all'idea della libertà individuale che è pure al centro di altre interpretazioni anche del suo pensiero, l'amplificazione del soggetto finito, fino a farne un assoluto, è lungi dal realizzare la libertà dell'uomo. In questo modo viene piuttosto infranta la sua libertà, che risiede piuttosto nella consapevolezza di Dio e consiste nella coscienza del legame con lui invece che nell'assolutizzazione della propria finitezza».

<sup>13</sup> Si veda il primo capitolo di questo volume. Cfr. R. SPAEMANN, *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 27: «[...] comprendiamo la realtà che ci circonda in analogia con noi stessi e solo in un secondo momento noi stessi in analogia con le cose viventi che ci circondano»

<sup>14</sup> Il tema dell'atto d'essere è da me considerato nella sua peculiare irriducibilità comprensiva delle determinazioni, ma non in contrapposizione alla dimensione delle essenze. Particolare importanza ha rivestito nella mia formazione la lettura di E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, trad. it. Massimo, Milano 1988. Cfr. il mio *Actus essendi*, "Doctor Communis", I, 1991, pp. 51-67. Per quanto riguarda la dimensione intersoggettiva e personalistica sono debitore – tra gli altri – alle riflessioni di Carlo Arata e di Carmelo Vigna.

una Libertà? Che ci sia dell'altro rispetto alla realtà del mondo dell'esperienza sembra un'ipotesi plausibile ancor prima che possa essere argomentata. Perché non potrebbe, manifestando la realtà un Mistero inesauribile? Che questa trascendenza si manifesti come *Essere personale* sembra plausibile qualora si ammetta che gli esseri personali non possano essere frutto del caos o di una razionalità impersonale. Sul piano esistenziale l'alternativa netta che si profila è quella fra una sorta di spinozismo spiritualistico o oggi più spesso materialistico (naturalismo) da una parte e il personalismo o spiritualismo teistico dall'altra. Di fronte a questa alternativa l'uomo o è inteso come uno scherzo dell'evoluzione esito del caos oppure, in ultima analisi come *voluto* da una Causa intelligente e finalizzatrice che non disdegna il ruolo delle cause seconde nell'evoluzione. Di qui il ricorrente interesse per la tematica dell'evoluzionismo e, più in generale, per un'epistemologia che permetta di distinguere nell'approccio all'uomo ciò che è scientifico da ciò che non lo è, evitando il rischio dell'ideologia.

La metafisica filosofica ha il compito di sgombrare il campo da certe soluzioni e di mostrare la ragionevolezza di altre. In particolare la nozione tommasiana di *atto d'essere* svolge un ruolo fondamentale in quanto permette di pensare meglio di altre la trascendenza di Dio (la sua semplicità e infinitudine) e almeno la plausibilità della nozione di creazione. La pensabilità o concepibilità di qualcosa ancor prima della possibilità di argomentarla è importante. Certo si può provare ad argomentare l'esistenza di Dio con le vie tradizionali. Così pure i postulati kantiani della ragion pratica e le vie del desiderio in genere hanno pur sempre una loro forza. Le vie della razionalità pratica o del postulato di senso e quelle della razionalità speculativa, anziché leggersi in alternativa, si possono rafforzare a vicenda.

Per quanto riguarda la realtà del mondo ho sottolineato, riprendendo Tommaso, l'autonomia delle cause seconde e dell'uomo, rafforzata dalla fede nell'esistenza di un Dio creatore, come pure la loro finitezza, manifesta nella dialettica polare diadica e non triadica, non suscettibile cioè hegelianamente di sintesi, che le costituisce<sup>15</sup>. Quanto vale per il mondo vale massimamente per l'uomo.

La metafisica e la filosofia in genere, tuttavia, non sono in grado di rispondere pienamente alla domanda di senso. Anche qualora si ammettesse che esista un Dio trascendente e personale, non possiamo

<sup>15</sup> Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1997.

desumere da ciò che egli s'interessi dell'uomo, che la realtà del mondo "c'entri" con le istanze umane, anche se il suo carattere "personale" è una condizione fondamentale per poterlo pensare. Di qui il necessario riferimento alle rivelazioni religiose storiche. In questo gioca un ruolo importante la nozione di mediazione e la connessa dimensione simbolica. Il venir meno di questa nozione determina continui rovesciamenti da un trascendentismo assoluto a un immanentismo pure assoluto e viceversa, come Agostino ha bene evidenziato<sup>16</sup>.

Ma di fronte ai dati storici la metafisica, pur importante, non basta; è inevitabile una interpretazione e una valutazione. Come allora far sì che questa ermeneutica non inneschi un processo all'infinito? Come giungere a una certezza al riguardo? Qui è importantissima per me la riflessione, oltre che di pragmatisti come William James, che sottolineano il ruolo della pertinenza di una determinata proposta di vita e della sua verifica, anche di John Henry Newman sul ruolo della *phronesis* aristotelica reinterpretata e sulla sua capacità di cogliere la dimensione cumulativa delle prove convergenti<sup>17</sup>. Questo vale quando si tratta di aderire con ragioni a un'ipotesi di vita. L'insieme delle probabilità convergenti, oltre alla forza risolutiva della proposta nel "mercato delle idee", diventa un motivo sufficiente per aderire a un'ipotesi di vita. La certezza poi ricerca le sue ragioni secondo la logica della "fides quaerens intellectum".

Mi sono soffermato poi sulla specificità della dimensione religiosa, Sul carattere integrale del metodo della filosofia della religione, sulla sua utilità e sulla sua irriducibilità all'esperienza e alla fede religiosa, sul pluralismo religioso e sul dialogo interreligioso, evidenziando il fatto che solo i vertici delle varie esperienze religiose, ovvero le personalità che le hanno veramente approfondite in se stesse, riescono a fondare e a testimoniare un dialogo profondo e insieme costruttivo senza negare le differenze<sup>18</sup>. Anche la teologia filosofica è stata oggetto d'interesse a partire da una riflessione sull'esperienza religiosa.

<sup>16</sup> Su questo tema e sulla filosofia della religione in genere cfr. la parte III di quest'opera.

<sup>17</sup> Cfr. la trattazione a pp. Per quanto riguarda il mio interesse per Newman sono debitore a Luca Obertello che è stato uno dei pochissimi filosofi italiani a scrivere su questo autore.

<sup>18</sup> Cfr. *Pluralismo religioso e dialogo* in *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*, a c. di A. Campodonico e M.S. Vaccarezza, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 175-200.

Si apre poi il vasto campo dell'antropologia, dell'etica e della politica. La stessa esperienza morale condiziona in certa misura la ricerca intellettuale, religiosa e perfino metafisica, in quanto contribuisce a selezionare gli interrogativi rilevanti. Ho scritto, perciò, di "etica della ragione" o di "etica dell'intelligenza"<sup>19</sup>. A motivo della finitezza delle nostre prospettive sull'essere la ricerca filosofica, se veramente attenta alle esigenze poste dal suo contenuto, ha un carattere inevitabilmente comunitario e una dimensione d'inermità di fronte alle provocazioni della verità e degli altri che l'argomentano e testimoniano<sup>20</sup>. Sussisterebbe un circolo virtuoso fra esperienza morale e apertura metafisica e fra etica e metafisica come discipline filosofiche, come suggerisce tra gli altri Iris Murdoch, senza perciò dover affermare l'esistenza di un nesso rigido e deduttivistico fra queste dimensioni<sup>21</sup>. Mi ha sempre intrigato, in questa prospettiva, il nesso possibile fra necessità pratica e necessità speculativa, fra *ortoprassi* e *ortodossia* in senso filosofico, fra virtù etiche e virtù intellettuali o fra filosofia come ascesi e filosofia come discorso sistematico e argomentato<sup>22</sup>.

Questi poi sono alcuni dei temi che ho sviluppato in filosofia morale, cercando di valorizzare il nesso determinante fra esperienza morale e filosofia morale, fra *ethos* e discorso etico e in termini newmaniani fra *assenso reale* e *assenso nozionale*<sup>23</sup>: quale antropologia è implicita nell'esperienza morale? In che misura si può parlare di *natura umana* in un'accezione non meramente biologistica? Anche se la dimensione biologica con i suoi bisogni sempre culturalmente interpretati e la razionalità hanno entrambe un ruolo non trascurabile nell'identificare un denominatore comune fra gli uomini, oggi la natura umana si può riscoprire efficacemente solo a posteriori a partire da una precomprensione di tale natura, attraverso un'attenzione alla fenomenologia

<sup>19</sup> Cfr., in particolare, *Etica della ragione. L'uomo nell'epoca del nichilismo* e *del confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000.

<sup>20</sup> Significativamente molti dei contributi presenti in questo volume sono maturati in un lavoro di gruppo.

<sup>21</sup> Devo alla lettura degli scritti di P.G. Donatelli la scoperta e il successivo approfondimento del pensiero di Iris Murdoch e del suo influsso e, indirettamente, di quello di Simone Weil che molto hanno inciso sulla mia riflessione negli anni più recenti.

<sup>22</sup> Anche di qui l'interesse per la prospettiva di una filosofa contemporanea come Linda Zagzebski, attenta al nesso fra virtù intellettuali ed etiche e, più in generale, per la tematica delle virtù e della *Virtue Ethics* che ha portato alla costituzione a Genova del Centro interuniversitario *Aretai. Center on Virtues*.

<sup>23</sup> Cfr. il cap. a p.



dei comportamenti e un confronto argomentato fra le istanze etiche dei diversi individui in un mondo pluralistico<sup>24</sup>. Una antropologia filosofica ho cercato di coniugare affermazione della libertà di scelta e dell'autonomia da una parte e strutturale relazionalità-dipendenza dell'uomo dall'altra, memoria della tradizione e apertura al futuro. L'uomo si trova "tra" corpo e psiche, tra io e altri, tra passato e futuro.

In etica il tema della felicità e quello del bene morale vanno coniugati. Il bene esercita un appello, una pretesa su di noi: quale bene è degno del nostro amore?<sup>25</sup> Tale bene non può coincidere con una forma di autorealizzazione, ma esige un «uscir fuori da sé» perché vi sia autentica fioritura umana. Di qui l'importanza di Tommaso come mediazione fra Aristotele e il platonismo all'insegna del Cristianesimo. Questo appello del bene è mediato continuamente nella nostra esperienza dalla testimonianza di *altri* che svolgono il ruolo di paradigmi virtuosi. La libertà di scelta non è fine a se stessa, ma occorre riproporre una teleologia dell'uomo, una libertà come compimento che soddisfi il desiderio umano di liberazione. Tema centrale dell'etica è quello del rapporto di norma o legge morale da un lato e virtù del carattere dall'altro con il rischio, se non lo si affronta correttamente, di cadere negli opposti scogli del particolarismo o dell'universalismo etico senza una effettiva mediazione fra loro. In questo contesto che ruolo svolgono in etica le inclinazioni "naturali" della tradizione e i corrispettivi beni? Sono in qualche misura gerarchizzabili? Al primo interrogativo cerco di rispondere senza sacrificare nessuno dei due poli: le "inclinazioni" già in qualche misura informate dalla razionalità da un lato e la ragione pratica che ne riconosce ed esplicita la normatività dall'altro. Sarebbe assurdo assolutizzare una ragione pratica *cieca* rispetto alla natura umana di cui è espressione, ma altrettanto non riconoscere la dimensione interpretativa e inventiva della razionalità nei riguardi della natura. Rispetto al secondo interrogativo un inizio di risposta è dato dal fatto di contemperare e armonizzare nel percorso educativo e di formazione dell'uomo intorno alla domanda centrale e unificante di senso della vita, maturazione psicologica ed etica (formazione del carattere – virtù) e dimensione etica intersogget-

<sup>24</sup> Il mio interesse per il tema della *natura umana* è stato alimentato dalla conoscenza della tradizione aristotelica e, in particolare, dal confronto con il pensiero di Robert Spaemann.

<sup>25</sup> Cfr. A. CAMPODONICO (con M.S. VACCAREZZA), *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 220.

tiva manifesta classicamente nella *regola d'oro* che assume un carattere dinamico e pedagogico<sup>26</sup>. In questa prospettiva particolare attenzione è rivolta alla dimensione della completezza dell'azione perché sia eticamente buona in base al principio secondo cui “bonum ex integra causa”<sup>27</sup> e al ruolo della saggezza pratica (*phronesis* o *prudentia*) come capacità di mediare fra universale e particolare nell'approccio alle situazioni concrete.

In filosofia della storia ho sfruttato la distinzione newmaniana di *principi* e *dottrina* e la tematizzazione maritainiana della “conoscenza per connaturalità” per ripensare il progresso in campo morale, per esempio la maturazione del tema dei diritti soggettivi a partire da quello della legge naturale<sup>28</sup>.

In filosofia politica, infine, pur valorizzando la lezione realistica e procedurale della modernità e, in particolare, di Hobbes<sup>29</sup>, non si può fare a meno di ricorrere alla nozione di *bene comune* se si vuole fondare la convivenza secondo modalità solide e motivanti anche in un mondo pluralistico. Si tratta se mai di ripensare oggi in termini meno ristretti che in passato la nozione di *bene comune*<sup>30</sup>.

Un'esperienza dell'uomo e del suo bene tende inevitabilmente a comunicarsi: *bonum est diffusivum sui*. Di qui l'importanza della nozione classica di *paideia* e di una riflessione sulla formazione dell'uomo in cui le virtù svolgono un ruolo fondamentale e sullo stesso lavoro universitario. Una capacità di aprirsi al passato, interpretandolo, permette pure di aprirsi al presente e alla pluralità delle culture. Sussiste pure un nesso vitale fra sviluppo della domanda di senso della vita e sviluppo delle diverse dimensioni dell'umano: fra corporeità e psichicità, fra piacere e ascesi, nesso su cui occorre vigilare come Nietzsche e Freud, ma già la tradizione classica e cristiana, ci hanno insegnato.

Il volume si articola in tre parti suddivise, ciascuna, in contributi di carattere prevalentemente speculativo (Teoria) o storiografico (Figure), che riguardano nell'ordine la Filosofia dell'uomo, la Filosofia della morale, la Filosofia della religione. Ovviamente, dal momento che gli

<sup>26</sup> Cfr. capp. sulla regola d'oro e sulla *paideia*

<sup>27</sup> Si tratta dell'attenzione al fine, all'oggetto e alle circostanze dell'azione.

<sup>28</sup> Cfr. parte 2, cap.

<sup>29</sup> *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, RES, Milano 1982.

<sup>30</sup> Cfr. *Bene comune. Fondamenti e pratiche* a c. di F. Botturi, A. Campodonico, Vita e Pensiero, Milano 2014.

approfondimenti speculativi sono spesso sollecitati dal confronto con autori e filoni di pensiero, l'articolazione è meramente indicativa. La *Paideia* o *Filosofia dell'educazione* costituisce anche una possibile chiave di lettura di alcuni di questi contributi, suggeriti anche da richieste d'intervento in problematiche concrete e di attualità.

Infine dedico questo libro ai miei allievi che con la loro presenza dialogante, con i loro contributi e anche le loro critiche, tengono viva e rinnovano in me il gusto per la ricerca filosofica.



PARTE PRIMA  
FILOSOFIA DELL'UOMO



SEZIONE PRIMA

TEORIA





L'UOMO COME MICROCOSMO.  
IL SIGNIFICATO E IL METODO DELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

1. Benché l'uomo sia stato da sempre oggetto centrale della filosofia e lo stesso Kant abbia proposto la domanda "Che cos'è l'uomo?" come l'interrogativo filosofico sintetico e determinante<sup>1</sup>, l'antropologia filosofica come disciplina autonoma è sorta soltanto nel primo Novecento ad opera d'autori quali Scheler, Gehlen, Plessner ed altri<sup>2</sup>. Alla base del sorgere di questa disciplina v'era l'esigenza d'integrare le nuove acquisizioni delle scienze biologiche e delle scienze umane all'interno dell'edificio unitario di un sapere filosoficamente argomentato che ponesse a tema la specificità dell'uomo. L'esigenza di unificare, infatti, è fondamentale in filosofia, massime quando si tratta dell'uomo. L'impresa, tuttavia, non è parsa fin dall'inizio priva di problemi. E ciò innanzi tutto perché il sapere delle scienze è per sua natura in continuo sviluppo e, perciò, sempre rivedibile, mentre l'immagine che dell'uomo formula la filosofia a partire da una riflessione sull'esperienza comune, sembrerebbe godere di una sua fondamentale stabilità. Come concepire, perciò, in termini sensati una disciplina che eviti i rischi, da un lato, di ribadire sterilmente una certa visione filosofica essenzialistica e statica dell'uomo e, dall'altro, di fornire semplicemente una silloge aggiornata, ma settoriale e acritica delle ultime "scoperte" delle scienze biologiche ed umane?<sup>3</sup> E, più radical-

<sup>1</sup> Essa fa seguito agli interrogativi: «che cosa posso sapere?, che cosa debbo fare?, che cosa posso legittimamente sperare?». Dopo aver enunciato questi interrogativi Kant aggiunge: «Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione ed alla quarta l'antropologia. Ma in fondo si potrebbe far rientrare tutto ciò nell'antropologia, poiché le prime tre domande si ricollegano all'ultima» (KANT, *Logica* A 25). Tuttavia in Kant manca un'opera sull'antropologia trascendentale, che prenda atto degli esiti delle tre Critiche, forse perché per lui il trascendentale non è solo antropologico. Si ha, invece, solo un'*Antropologia pragmatica*.

<sup>2</sup> Lo stesso Heidegger, benché rifiuti decisamente l'espressione e la stessa nozione di *antropologia filosofica*, di fatto elabora in *Sein und Zeit* un'antropologia.

<sup>3</sup> Cfr. J. RITTER, *Soggettività*, trad. it. Marietti 1820, Genova 1997, pp. 5-27.

mente: come pretendere, dopo la riflessione filosofica del Novecento sulla temporalità, di offrire un'immagine unitaria dell'uomo, trattandosi di un essere "nel tempo", perciò in continua evoluzione?<sup>4</sup>

Nonostante queste obiettive difficoltà, molti segnali stanno ad indicare che oggi l'uomo è più che mai, di fatto e spesso anche di diritto, al centro della riflessione filosofica e della riflessione culturale 'tout court', anche quando non si ricorre affatto all'espressione 'antropologia filosofica' o addirittura si rifugge deliberatamente da questa espressione<sup>5</sup>. Il problema mente-corpo e uomo-animale, l'incidenza dell'evoluzionismo sulla visione dell'uomo (ad esempio la sociobiologia), la problematica bioetica, il tema della natura delle azioni umane, che è alla base della riflessione morale, i diversi e spesso fra di loro contraddittori approcci dell'antropologia culturale e delle diverse scienze umane, le sollecitazioni della riflessione politica interculturale alla ricerca di valori comuni, richiedono necessariamente un'approfondita riflessione sulla natura dell'uomo. Essa deve essere in grado d'integrare approccio filosofico riflessivo (a partire dall'esperienza comune o "dall'interno"), che esalta la libertà a spese della necessità, e approccio scientifico oggettivante ("dall'esterno"), che tende a sottolineare la dimensione della necessità a spese della libertà<sup>6</sup>. In questa prospettiva l'antropologia filosofica solleva previamente un problema di natura squisitamente epistemologica: che peso dare ai due diversi approcci e in che misura essi sono fra di loro integrabili?

Poiché la scienza moderna è sorta da un'astrazione-riduzione di tipo analitico-quantitativo, rivelastraordinariamente efficace ed operata sulla base dell'esperienza primaria o "mondo della vita", non si può non riflettere innanzitutto su questa esperienza originaria, se si vuole formulare un'immagine dell'uomo che abbia un senso per noi sotto il profilo sia speculativo sia etico<sup>7</sup>. D'altro lato occorre riconoscere che anche la nostra riflessione sull'esperienza o senso comune è già in par-

<sup>4</sup> Questa critica è presente, oltre che in Heidegger, in Anders. Cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nella terza rivoluzione industriale*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>5</sup> In particolare nel mondo anglosassone, al di fuori delle Università cattoliche, non esistono per lo più cattedre di *Antropologia filosofica*.

<sup>6</sup> Spesso si oscilla fra i due estremi come avviene nell'antropologia di Hobbes. Cfr il mio volume *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, RES, Milano 1982, in particolare pp. 153-163.

<sup>7</sup> Cfr. J. LADRIÈRE, *L'etica nell'universo della razionalità*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 31-49.

te influenzata dai metodi e dai risultati delle scienze. Queste hanno permesso di accrescere enormemente la nostra conoscenza dell'uomo. Perciò si renderà necessario il confronto con i dati delle scienze.

2. A un'analisi di tipo fenomenologico l'esperienza originaria dell'uomo appare contraddistinta da un'apertura trascendentale, all'interno della quale s'intenzionano diversi significati e diversi enti. Fra questi l'altro uomo svolge un ruolo determinante come la riflessione del Novecento ha evidenziato. All'esperienza viva degli enti concreti e, in particolare, dell'altro uomo, possiamo far corrispondere quello che è stato chiamato "assenso reale", che coinvolge insieme razionalità e affettività, differenziandolo dall'"assenso nozionale" che riguarda il piano dei concetti universali e dei loro nessi<sup>8</sup>. Solo l'incontro con l'altra persona, in quanto aperta alla totalità dell'essere, è in grado di "far scattare" l'apertura trascendentale presente "in nuce" in ogni uomo. Tale apertura può maturare, quindi, pure nel rapporto con gli altri enti, perché tutti "sono" e talora, come noi, vivono e sono senzienti<sup>9</sup>. In seconda battuta, il ritorno su di sé della coscienza permette una consapevolezza rinnovata dell'ontologia dell'io e dell'altro come realtà psicocorporee<sup>10</sup>. Questo movimento coincide con una conoscenza "per analogia" dell'altro, la quale costituisce, quindi, il vivente paradigma d'ogni conoscenza analogica.

In altri termini: all'esperienza della realtà ("principio di realtà"<sup>11</sup>) e dell'altro uomo (possiamo parlare anche di un «principio di carità» che presuppone pur sempre il «principio di realtà»<sup>12</sup>) è correlata una

<sup>8</sup> La terminologia è del Newman della *Grammatica dell'assenso*, ma qui viene estesa ad un diverso contesto.

<sup>9</sup> Il tema dell'intersoggettività come sorgente dell'apertura trascendentale nell'uomo è approfondito in diversi scritti di C. Vigna. Tra questi cfr. *Sostanza e relazione. Un'aporetica della persona* in *L'idea di persona* a c. di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 175-203.

<sup>10</sup> Cfr. P. STRAWSON, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1979.

<sup>11</sup> Il realismo è un presupposto degli atti intenzionali. Cfr. il mio volume *Etica della ragione, La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 65-80.

<sup>12</sup> Tale principio è strettamente connesso all'apprensione dei significati che ci vengono comunicati dagli altri e al credito dato alla testimonianza altrui. Le relazioni con gli altri consentono non solo la comunicazione sugli oggetti comuni del mondo esterno, ma determinano anche il contenuto delle parole e dei pensieri di colui che apprende. Cfr. *Etica della ragione*, cit., p. 78.

rinnovata esperienza di se stessi. Questa, a sua volta, permette una più approfondita consapevolezza dell'alterità. L'esperienza di se stessi, nella misura in cui è sviluppata, permette d'interpretare la realtà a partire dalla propria condizione psicocorporea, che è costitutivamente aperta alla totalità e all'altro in maniera tendenzialmente integrale – si tratta di quello che possiamo definire “principio d'integralità” o d'unità-completezza. In questa prospettiva il trascendentalismo (l'anima come *quodammodo omnia*), che si manifesta nel principio d'integralità e che si alimenta, a sua volta, nell'esperienza originaria della realtà (io-altri-mondo), deve fare sempre i conti con l'imprevedibilità dell'essere, dell'altro uomo e della storia (cioè con la dimensione dell'evento – principio di realtà e principio di carità o d'apertura ad altri). Si ripete, così, in forme nuove (in una nuova forma di vita), all'interno della dimensione intenzionale, ciò che già avviene sul piano della dimensione biologica<sup>13</sup>. La novità, senza di cui non v'è vita, perché sia compatibile con una crescita organica, deve essere integrata in un contesto contraddistinto da unità e relativa stabilità. Ciò vale sia sul piano della ragione speculativa sia sul piano della ragione pratica etica, la quale sempre presuppone la dimensione speculativo-constatativa della ragione. Sul piano della ragione pratica etica si colloca il tema classico della “legge naturale”, la quale permette di confrontarsi con tutto e di “fare esperienza” in questo confronto a partire da alcune tendenze dell'uomo che lo accomunano agli altri enti e agli altri viventi e che sono interpretate e riconosciute nella loro normatività dalla ragione<sup>14</sup>. L'esperienza morale presuppone innanzi tutto una forma di partecipazione, di simpatia o di consenso fra l'uomo e l'essere, che si esplica a diversi livelli e che deve essere ratificata dalla ragione pratica (assenso), permettendo così una maturazione dell'esperienza. A partire dalla stessa apertura alla trascendentalità dell'essere nella gerarchia delle sue dimensioni, si sviluppa pure la fondamentale esperienza simbolica. Grazie al peculiare linguaggio umano, la nostra esperienza dell'essere, infatti, è ricca di metafore e di simboli. Il simbolismo consiste nel caricare una singola realtà di un senso che si sviluppa sostanzialmente a partire dall'esperienza di me, in quanto essere costitutivamente aperto all'altro e parimenti bisognoso di riconoscimento da parte dell'altro<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cfr., ad es., G. BATESON, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, trad. it. Adelphi, Milano 1984.

<sup>14</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 94, 2.

<sup>15</sup> Cfr. V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per un'antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1984, pp. 37-49.

Dare senso o, meglio, riconoscere un senso, significa essere riconosciuti da qualcuno, da uno sguardo capace di donare senso. Posso estendere il carattere di simbolo a più realtà, in forza della mia apertura alla trascendentalità dell'essere nella sua analogicità. Questa, infatti, permette continuamente di stabilire dei rapporti e delle somiglianze fra i diversi enti.

Il tema del simbolismo è strettamente connesso a quello dell'ordine e della gerarchia degli enti. Per Tommaso d'Aquino, in questo influenzato dal platonismo, si ha una gerarchia di enti diversamente attuati dall'atto d'essere. Tale gerarchia si fa presente nell'uomo stesso quale vivente criterio dell'ontologia. Si tratta fondamentalmente, in senso ascendente, del mero essere, del vivere, dell'intendere e dell'amare liberamente. In base a questa gerarchia si conosce e si ama diversamente un ente a seconda del posto occupato dal soggetto e dall'ente intenzionato nella gerarchia ontologica<sup>16</sup>. In questa prospettiva diventa possibile caricare di senso ciò che è ontologicamente inferiore alla luce di ciò che è superiore<sup>17</sup>, come pure pensare ciò che è superiore (in particolare Dio) alla luce di ciò che è ontologicamente inferiore. L'Assoluto, infatti, può essere pensato e, quindi, nominato attraverso le esperienze simboliche.

In sintesi: l'uomo come unità psico-corporea, come gerarchia vivente all'interno di una realtà gerarchicamente ordinata e come ente strutturalmente relazionale, è criterio del simbolico e simbolo egli stesso<sup>18</sup>. L'esperienza simbolica rende possibile fare esperienza e rispondere in modo adeguato alle varie situazioni. Tuttavia, se l'esperienza simbolica rimane sempre fondamentale nell'esperienza umana, oggi essa è contrastata dall'ideologia scienziata<sup>19</sup>. L'esperienza simbolica richiede, infatti, il riconoscimento almeno implicito di un ordine e di una gerarchia in senso ascendente, insite nella realtà delle cose. L'evoluzionismo come ideologia materialistica (non l'evoluzione come teoria scientifica) contesta proprio, come si vedrà, l'originarietà di questa gerarchia, relegando così la sfera del simbolico nell'ambito della pura soggettività. Ma questo contrasta con la struttura dell'esperienza umana. Ritorniamo, così, al problema fondamentale dei due approcci all'uomo, che è all'origine dell'antropologia filosofica.

<sup>16</sup> Cfr. il tema dell'"ordo amoris" in AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, XXVII, 28. Cfr. pure TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, 12, 4 e I, 82, 3.

<sup>17</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 28, 1, 2.

<sup>18</sup> Cfr. V. MELCHIORRE, *op. cit.*, pp. 50-68.

<sup>19</sup> Cfr. T. NAGEL, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, trad. it. Cortina, Milano 2015.

Al fine di stabilire “chi è l'uomo”, quale sia la sua natura, non è possibile un'apprensione immediata ed esaustiva della sua essenza. S'impone, invece, come notato, una riflessione trascendentale sui suoi atti intenzionali e su tutte le fondamentali dimensioni dell'unica esperienza (ontologica, estetica, etica, religiosa ecc.), quale è svolta rispettivamente dalla metafisica, dall'estetica, dall'etica filosofica e dalla filosofia della religione, che ne determini le condizioni di possibilità. Condizione fondamentale perché si possa riflettere in maniera adeguata al proprio oggetto è che l'esperienza dell'uomo e del filosofo sia svolta tendenzialmente in tutta la gerarchia delle sue dimensioni e che la riflessione sul vivente e sul mentale non sia inficiata da pregiudizi ideologici, ad esempio di tipo scienziata (la riduzione aprioristica della mente a macchina e dell'intenzionalità ad un processo di tipo meccanico).

L'esperienza religiosa poi costituisce il vertice dell'esperienza umana, in quanto punto di sintesi dell'apertura trascendentale della ragione da un lato e del desiderio dall'altro, della ragione speculativa come apertura all'Assoluto e della ragione pratica come domanda e affermazione radicale di senso o senso religioso<sup>20</sup>. In questa prospettiva, se l'uomo matura nel rapporto con la realtà e con l'altro e interpreta il mondo alla luce di se stesso e dell'altro (antropocentrismo metodico dell'antropologia filosofica), non deve stupire che la dimensione personalistica e intersoggettiva si manifesti come fondamentale anche sul piano religioso dell'interpretazione del volto dell'Assoluto. La nozione di assoluto come totalità e come *arkè* o principio della totalità è presente nell'esperienza come atematico. Problematica da un punto di vista metafisico appare, invece, la trascendenza o immanenza dell'Assoluto<sup>21</sup>. Tuttavia la tendenza ad affermare la trascendenza dell'Assoluto — manifesta nelle concezioni teistiche — sembrerebbe essere favorita dall'imponenza nell'esperienza della dimensione personalistica-intersoggettiva. Tale imponenza è evidente storicamente sia sul piano pratico — religioso (gli dei del politeismo) sia sul piano filosofico-speculativo (la ragione o anima del mondo) perfino all'interno delle stesse concezioni in senso lato moniste. Appare, quindi, assai

<sup>20</sup> Sono debitore della prima formulazione ad Alberto Caracciolo e della seconda a Luigi Giussani.

<sup>21</sup> Questo tema, presente nel pensiero di G. Bontadini, è ripreso dal suo allievo V. Melchiorre. Cfr., ad esempio, G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, I, pp. 166-68; V. MELCHIORRE, *Per quale trascendenza. Risposta a Berti, Trascendenza divina. Itinerari filosofici* a c. di S. Biolo, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, p. 73.

probabile che l'esigenza della ragione speculativa e pratica di affermare un Assoluto personale (perciò necessariamente trascendente), pur negandone alla luce dell'essere nella sua trascendentalità gli aspetti strettamente antropomorfici<sup>22</sup>, porti a cogliere implicitamente e, in un successivo momento, ad esplicitare, le ragioni dell'insufficienza o contingenza ontologica del mondo (tema delle vie a Dio "a posteriori"). Il processo che permette di passare dall'affermazione della totalità come assoluta all'affermazione dell'Assoluto *arké* in senso trascendente (cioè in senso forte) sarebbe reso possibile grazie all'apprensione, già sul piano dell'esperienza, dell'imprescindibile dimensione personalistica dell'Assoluto. L'affermazione del carattere trascendente e personalistico dell'Assoluto, che ha luogo sul piano dell'esperienza (in particolare nell'esperienza religiosa) e che storicamente ha trovato la sua espressione più chiara e influente nella rivelazione biblica, dovrebbe essere esplicitata e rigorizzata sul piano dell'argomentazione filosofica.

Riprendendo le linee generali del nostro discorso, si può osservare inoltre che, se l'esperienza etico-religiosa e, in essa, le forme della relazionalità intersoggettiva, con il connesso "assenso reale", svolgono un ruolo determinante nell'esperienza, appare plausibile che vi sia un nesso stretto fra lo stile di vita del filosofo e la concezione dell'uomo e della stessa filosofia che egli formula esplicitamente. E ciò non tanto nel senso piattamente sociologista, secondo cui le strutture fondamentali del pensiero umano sarebbero condizionate dalla particolare struttura della società, in cui si sviluppano<sup>23</sup>; ma piuttosto nel senso in base a cui il diverso sviluppo della dimensione etico-intersoggettiva nella storia dell'individuo e della società può favorire o meno l'emergenza a livello teorico di certi temi e di certe strutture argomentative (piano dell'"assenso nozionale")<sup>24</sup>. L'emergere o meno di certe possi-

<sup>22</sup> A rigore si dovrebbe parlare di "sovrapersonalità" come pure di "sovramondanità" di Dio.

<sup>23</sup> Come sostengono E. Durkheim e, più recentemente, ma in forma più moderata, antropologi culturali come M. Douglas. Di questa autrice cfr. *I simboli naturali*, trad. it. Einaudi, Torino 1979.

<sup>24</sup> Ad esempio: sembra plausibile che l'intellettualismo scolastico con la sua fiducia nell'intelligibilità del reale e nella forza dell'argomentazione, sia stato favorito in modo determinante dallo sviluppo della dimensione intersoggettiva e comunitaria nel periodo patristico e nello stesso periodo scolastico (anche grazie all'adesione ad una comune fede religiosa). Si consideri, ad esempio, la diffusione della pratica della discussione (*quaestio*) nel periodo scolastico. Sotto questo profilo la crisi della scolastica medioevale può essere interpretata come espressione di uno scollamento fra esperienza e discorso: la dimensione logico-argomentativa dà per scontata l'esperienza sulla quale si radica.

bilità teoriche, a prescindere dalla loro autonomia e validità sul piano speculativo, sembrerebbe condizionata dalla pratica di vita del filosofo, in base al tradizionale adagio “*primum vivere, deinde philosophari*”<sup>25</sup>. Di qui l'importanza per l'antropologia filosofica di un' “etica della ragione” che custodisca la maturazione delle fondamentali esigenze ed esperienze umane e la riflessione su di esse.

In sintesi: quanto finora osservato a partire dalla riflessione sull'esperienza, sembra suggerire che la viva consapevolezza dell'*io* e del *tu*, nella loro analogica relazionalità-polarità psicocorporea, rappresenti il vivente criterio della gerarchia ontologica che viene affermata implicitamente nella prassi umana<sup>26</sup>. Così l'uomo nella sua vivente unità psicocorporea appare essere metodologicamente la “misura di tutte le cose”, in quanto sintesi e vertice dell'evoluzione dei viventi e insieme apertura trascendentale alla totalità e all'Assoluto. E ciò avviene senza scadere nell'antropocentrismo o soggettivismo in senso ontologico. È la realtà tutta, infatti, che si rispecchia nell'uomo.

3. Una volta delineate per sommi capi le linee fondamentali di una riflessione sull'esperienza, possibile grazie alla mediazione del linguaggio, qual è il contributo delle scienze biologiche e delle scienze dell'uomo all'antropologia filosofica? In primo luogo occorre rilevare che l'approccio scientifico non contraddice necessariamente quello filosofico. Come notato, le acquisizioni scientifiche fanno gradualmente parte, di fatto e anche di diritto, dell'esperienza o senso comune sui cui si riflette, arricchendola di nuovi significati<sup>27</sup>. D'altro lato le scienze sembrano talora mettere in discussione le evidenze del senso comune. Occorre, tuttavia, tentare di discriminare ciò che è ‘scientifico’ dalla filosofia o ideologia implicita degli scienziati.

La possibilità d'integrare le scienze naturali e propriamente umane, da un lato, e l'esperienza del senso comune, dall'altro, all'interno dell'antropologia filosofica richiede, insieme a una consapevolezza epistemologica della diversità dei piani del discorso e delle diverse prospettive conoscitive sull'uomo, un approccio di tipo ontologico<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. Einaudi, Torino 1998.

<sup>26</sup> Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, cit.

<sup>27</sup> Così è, ad esempio, della psicoanalisi che ha arricchito la nostra conoscenza dei vissuti.

<sup>28</sup> Cfr. H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. Einaudi, Torino 1999.



Occorre una filosofia della natura e, in ultima analisi, una metafisica, che valorizzino le nozioni di *forma* e di *vita*, come tra gli altri, ha mostrato Hans Jonas<sup>29</sup>. Non vi sono, infatti, che due alternative possibili sul piano ontologico, come aveva già argomentato Aristotele: o le singole parti spiegano adeguatamente il tutto (e questa è una soluzione scienziata-fisicalista) oppure la totalità non si riduce alle singole parti<sup>30</sup>. In questa seconda prospettiva occorre ricorrere alla nozione di forma e di causalità formale come principio d'ordine a livello macroscopico, contrastando l'inclinazione spontanea del pensiero influenzato dalla tecnica, a pensare l'organico come artefatto e a spiegare la conoscenza umana con la sua struttura intenzionale in chiave esclusivamente meccanicistica<sup>31</sup>. Questo è tanto vero che anche un biologo non può fare a meno – lo voglia o no – di ricorrere alle cause finali<sup>32</sup>. Ciò che differenzia nettamente l'organismo dalla macchina è la tendenza all'autoconservazione e al compimento di sé, cioè il finalismo<sup>33</sup>. Da questo punto di vista si assiste nell'evoluzione ad un emergere di nuove forme viventi, tra le quali l'uomo si manifesta come la più completa e perfetta. Grazie al metabolismo, alla motilità e alla sensibilità i diversi organismi viventi non sono mai chiusi in se stessi, ma in rapporto con il proprio ambiente. La loro autonomia cresce con la loro capacità di relazionarsi. Essi preparano l'avvento dell'uomo, in cui la forma come principio di vita e, insieme, di razionalità, non si pone in alternativa alla strutturale e specifica intenzionalità-relazionalità che è prerogativa dell'essere umano, ma ne è insieme la condizione e l'esito<sup>34</sup>. Soltanto questa prospettiva complessiva permette d'integrare in modo soddisfacente approccio riflessivo all'esperienza "dall'interno" e approccio scientifico "dall'esterno", evitando i rischi – ricorrenti nella storia del pensiero – di uno spiritualismo disincarnato da un lato e quello di una riduzione-eliminazione d'impronta materialistica dell'e-

<sup>29</sup> Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pp. 149-152.

<sup>30</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro B.

<sup>31</sup> Cfr., ad es., J.R. SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP, Cambridge 1983; J.J. HALDANE, *A Return to Form in the Philosophy of Mind*, "Ratio", XI, 3, 1998.

<sup>32</sup> Cfr. F. J. AYALA, *Evolution and the Autonomy of Biology*, "Aquinas", 2000, pp. 283-311.

<sup>33</sup> Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pp. 168-69.

<sup>34</sup> Con Ricœur a proposito della persona, in cui sostanzialità e relazionalità si richiamano a vicenda, si può parlare di *atto*. Cfr. P. RICŒUR, *La persona*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1997.

sperienza 'interiore' dall'altro. Tuttavia, perché questa prospettiva sia proponibile oggi, occorre fare i conti con le varie forme di riduzionismo e, soprattutto, con l'evoluzionismo<sup>35</sup>.

La teoria dell'evoluzione di Darwin, ripresa oggi dal neodarwinismo, afferma che mutazioni casuali in alcuni individui di una data specie li rendono più adatti all'ambiente in cui vivono e favoriscono nel tempo, una volta trasmesse geneticamente ai discendenti, l'affermarsi di quegli individui che ne sono portatori attraverso un processo di selezione naturale. All'evoluzionismo nella sua versione darwiniana e neodarwiniana sono state rivolte critiche di carattere scientifico e di carattere filosofico.

– Sul piano scientifico: l'evoluzione come macroevoluzione (come genesi di una specie da un'altra specie) non è a rigore provata scientificamente (cioè verificata sperimentalmente), perché bisognerebbe documentare la presenza di anelli di congiunzione fra una specie e l'altra. Provata veramente è solo la microevoluzione (degli individui all'interno di una specie), la quale comunque richiede la necessaria persistenza (perciò non casuale) di certi caratteri che si trasmettono ai discendenti attraverso la generazione. Ricorrere al caso non rappresenta una vera spiegazione, perché cela un'ignoranza delle «vere cause». Oggi, per esempio, si tende ad ammettere che le mutazioni sono talvolta frutto di adattamento all'ambiente circostante e sono influenzate dagli ecosistemi in base a una teoria dell'evoluzione basata sull'adattamento degli organismi all'ambiente di tipo lamarckiano<sup>36</sup>. In altri termini: le mutazioni non sarebbero «casuali», in quanto avrebbero cause determinanti e conoscibili. In generale: come potrebbero degli errori casuali nella trascrizione del patrimonio genetico essere alla base del meccanismo evolutivo della vita, divenendo così interamente responsabili della specificità dell'essere umano? Oggi sappiamo che esistono altri fattori che favoriscono piuttosto la stabilità delle proprietà della natura, delle regole alle quali la stessa evoluzione debba in definitiva conformarsi<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Oggi si assiste spesso, soprattutto nel contesto anglosassone, ad una riproposizione dell'evoluzionismo biologico, che lo interpreta alla luce di una più ampia prospettiva fiscalista di tipo atomistico. Su questo tema cfr. E. RUNGGALDIER, *Che cosa sono le azioni? Il confronto filosofico con il naturalismo*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2000, in particolare pp. 22-29 e 275-284.

<sup>36</sup> Cfr. M. SARÀ, *L'evoluzione costruttiva*, Utet, Torino 2005.

<sup>37</sup> Cfr. S. J. GOULD, R. LEWONTIN, *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss. Critica del programma adattazionista*, trad. it. Einaudi, Torino 2001.

Per di più: se per «caso» s'intende, classicamente, l'incontro occasionale di diverse catene causali e la mera imprevedibilità di certi sviluppi, ciò di per sé non esclude la presenza di un progetto alla base dell'evoluzione. Se si considerano, infatti, le descrizioni dell'evoluzione delle specie fino all'uomo, che vengono per lo più presentate nei testi scientifici, ci si dovrebbe chiedere se poteva essere semplicemente «per caso» (cioè in assenza di un qualsiasi progetto) che un siffatto numero di eventi, senza apparente connessione fra di loro, siano sopravvenuti insieme e proprio secondo una modalità tale che avrebbe condotto all'evoluzione di creature razionali<sup>38</sup>. Anche qualora si scoprissero le cause in grado di assemblare un dato organismo, ciò non eliminerebbe la necessità di un disegno intelligente. Per di più è coerente con la concezione creazionistica la tesi secondo cui la Causa prima, che è Dio, lascia spazio e autonomia alle cause seconde, quindi anche al gioco del caso.

Il finalismo si può fondare in due modi: l'uno consiste nel determinare le ragioni per cui alcuni fenomeni naturali non possono derivare dal caso come da una causa immediata, dovendo perciò essere attribuiti a un progetto, dal momento che si tratta dell'unica alternativa possibile; l'altro consiste nell'evidenziare che il caso e il disegno non si escludono a vicenda, e che inoltre il caso è di fatto accompagnato dalla necessità e la necessità ha bisogno di una spiegazione che risalga a un disegno intelligente<sup>39</sup>. In quest'ultima prospettiva il gioco del caso, per poter aver luogo, presuppone sempre, alla sua base, una qualche forma di ordine e di necessità. In altri termini: non si può confondere il *caso* con il *Caos*.

– Sul piano filosofico sono state formulate alcune obiezioni all'evoluzionismo darwiniano. In particolare: l'evoluzionismo, applicato meccanicamente alla conoscenza umana intesa come progressivo adattamento alla realtà, sembra non dar ragione della presenza, nell'uomo, della capacità di formulare affermazioni di carattere assoluto sul piano conoscitivo (ad esempio: che qualcosa esiste in se stesso e non solo perché è vantaggioso «per la specie») o sul piano morale (che cioè qualcosa

<sup>38</sup> R. HAMBOURGER, *Can Design Arguments be defended today?* in B. DAVIES, *Philosophy of Religion. A Guide and an Anthology*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 300.

<sup>39</sup> M. GEORGE, *On Attempts to Salvage Paley's Argument from Design*, in J. O'CALLAGHAN (ed.), *Science, Philosophy and Theology. The Notre Dame Symposium 1997*, St. Augustine Press, South Bend 2006.

è bene in se stesso e non solo perché vantaggioso «per la specie»<sup>40</sup>. Che la conoscenza, la morale e la religione poi siano, in ultima analisi, vantaggiose per l'individuo e per la specie, di per sé non spiega il fatto che si possano formulare giudizi di valore assoluto. A rigore l'affermazione della tesi evoluzionistica in senso forte come «vera» enterebbe in collisione con la stessa teoria evoluzionistica. Anche qualora si assumesse la posizione di Quine, per cui lo schema concettuale più soddisfacente è quello fiscalista – ciononostante la teoria di Quine pretende di essere vera. Se la tesi evoluzionistica in senso forte (secondo cui la nostra conoscenza è soltanto funzionale alla sopravvivenza) fosse vera, non sarebbe vero che l'evoluzionismo «è vero». Occorre ammettere, perciò, che i nostri pensieri intenzionano la realtà, che non sono soltanto strumenti per la sopravvivenza della specie. In questa prospettiva si può accettare che la conoscenza coincida con un «adattarsi» alla realtà, ma solo nel senso tradizionale in base a cui la verità coincide con l'«adeguazione del conoscente e del conosciuto»<sup>41</sup>.

Dal punto di vista antropologico, l'evoluzione mostra che il principio della finalizzazione al meglio (alla maggior perfezione) è corretto. L'uomo, l'essere più perfetto – fra quelli a noi noti – appare essere, per quanto possiamo sapere, almeno uno dei fini dell'evoluzione. In questa prospettiva ci si deve chiedere: può l'uomo, la sua ragione che cerca un senso (nella duplice accezione di significato e, soprattutto, di fine-senso dell'esistenza) non essere esito, in ultima analisi, di un finalismo, essere cioè esito del Caos?<sup>42</sup>. In realtà, anche il pensiero del non

<sup>40</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. EDUSC, Roma 2006, p. 52 *passim*: «La teoria dell'evoluzione può certamente ricostruire in chiave funzionalistica gran parte dei contenuti elementari dell'etica umana[...] Quello che la teoria dell'evoluzione non può fare in alcun modo è di far derivare da altro la forma specifica dell'etica umana, la forma dell'incondizionatezza che si esprime nell'uso della parola "bene" in un senso non-relazionale. L'evoluzionismo deve misconoscere il reale significato delle parole con cui esprimiamo la nostra ammirazione morale per la bellezza di un modo di agire o la nostra disapprovazione di fronte ad un comportamento mostruoso». Così pure si constata l'irriducibilità della *negatività* come *dolore*, come *altro* e come *assoluto*: «la nozione di assoluto[...] contiene la negazione di ogni relatività e indica una forma di senso che viene prima di ogni possibile fine quale per esempio la conservazione della vita umana».

<sup>41</sup> Si tratta della classica definizione di verità di Tommaso d'Aquino. Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, ed. cit., pp. 41-65.

<sup>42</sup> Significativamente alla domanda se la teoria dell'evoluzione abbia confutato il finalismo, S. Jaki risponde: «Il principale problema di questa affermazione è il seguente: un processo evolutivo privo, secondo quel che si dice, di finalità ha prodotto

senso del tutto, in quanto negazione del senso, implica che la nozione di senso, di fine, di ordine, sia costitutiva della struttura stessa della nostra ragione, della vita intima della ragione e del desiderio, della nostra vita biologica e, quindi, dell'evoluzione stessa dell'universo che ha condotto fino a noi e fino alla nostra comprensione di esso<sup>43</sup>.

In altri termini: si parte sempre da un'esperienza previa del senso, dell'ordine, del bene ontologico che si manifesta fuori di noi e in noi. Anche l'esperienza del male presuppone quella del bene. Possiamo desiderare una risposta alla domanda di senso per noi, perché l'esperienza della vita soprattutto nelle sue dimensioni superiori e intenzionali, ma già nella dimensione biologica che ne è il presupposto, ha in se stessa un presagio di risposta. Va in questa direzione il cosiddetto *principio antropico*, secondo cui, se alcune costanti fisiche variassero anche di poco, la vita di quell'osservatore del cosmo che è l'uomo non sarebbe possibile<sup>44</sup>.

Infine, per quanto riguarda direttamente l'antropologia filosofica, occorre rilevare che l'auspicabile piena compatibilità di approccio scientifico 'oggettivo' e approccio "soggettivo" all'uomo, a partire dalla sua personale esperienza della vita, è possibile, in ultima analisi, solo se il Fine ultimo cui l'uomo tende con la conoscenza e con il desiderio (di qui la centralità dell'esperienza religiosa) è, in ultima analisi, la stessa Realtà o Causa prima che è all'origine di quell'evoluzione della natura che ha determinato l'emergere della specie umana.

4. In sintesi: una volta risposto per sommi capi ad alcune fondamentali difficoltà sollevate dall'evoluzionismo, ma non dall'evoluzione in quanto tale, possiamo affermare che l'antropologia filosofica richiede un approccio poliedrico all'uomo sia a partire dalla riflessione

come risultato un essere, l'uomo, che agisce sempre con un fine. Gli evoluzionisti stessi negano il fine con un fine; il loro fine è quello di promuovere il materialismo, che non è assolutamente una scienza bensì un'antimetafisica» (S. JAKI, *The Road of Science and the Way to God*, University of Chicago Press, Chicago 1978, p. 281). Cfr. pure T. NAGEL, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, trad. it. Cortina, Milano 2015, p. 9ss.: «Che il mondo abbia prodotto te, me e il resto di noi è la cosa più sorprendente».

<sup>43</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, 44, 4: «Ogni agente agisce in forza del fine».

<sup>44</sup> Secondo P. VAN INWAGEN (*Metafisica*, trad. it. Cantagalli, Siena 2007, cap. VIII) sono possibili due alternative: o il disegno intelligente o una possibilità fra infinite possibilità di universi. Si tratta di un Mistero, perché le due alternative sono entrambe ragionevoli. Questa soluzione sembra dare ragione a Kant.

sull'esperienza di ognuno -- che resta primaria e fondamentale sotto il profilo del significato -- sia a partire dall'oggettivazione e riduzione dell'esperienza operata dalle scienze. A differenza della metafisica o dell'etica, discipline filosofiche più antiche e consolidate, l'antropologia filosofica, quindi, possiede un contenuto (l'uomo con la sua costitutiva apertura all'essere), ma non un unico oggetto formale, ovvero un'unica prospettiva sull'uomo. Questo può costituire un limite, ma anche una ragione del suo interesse. Una filosofia della natura (ad esempio dell'evoluzione) epistemologicamente avvertita e consapevole dell'inevitabile orizzonte trascendentale-metafisico che connota il conoscere umano, permette di leggere l'esperienza scientifica, attuando così una necessaria mediazione fra i dati in continuo sviluppo delle scienze e gli esiti della riflessione sull'esperienza comune. Entrambe le prospettive, infatti, esigono di essere riscattate sul piano propriamente filosofico-metafisico che è quello dell'antropologia filosofica. In questa prospettiva compito irrinunciabile di questa disciplina sarà quello di determinare sempre di nuovo che cosa muta e che cosa rimane stabile nell'uomo, o meglio che cosa rimane stabile attraverso i mutamenti e nonostante i mutamenti, quale sia cioè la "natura" dell'uomo che si manifesta nelle diverse forme storiche. In realtà, nonostante le ricorrenti negazioni della "natura" umana in senso filosofico e la sua riduzione alla natura in senso fisico o biologico, non sarebbe possibile formulare un discorso dotato di senso sull'uomo in generale, stabilire dei confronti fra i diversi individui della specie umana sul piano sincronico e diacronico e, soprattutto, formulare dei giudizi morali dotati di valore normativo se non si ammettesse l'esistenza di una natura umana.

La specificità dell'antropologia filosofica rispetto alla mera riflessione metafisica, dalla quale non può prescindere e nella quale in buona parte si risolve, sta nel fatto di evidenziare continuamente il nesso che sussiste fra l'apertura trascendentale dell'uomo all'essere, che permette la riflessione metafisica, e il suo radicamento in una storica esperienza di vita (in cui la dimensione sociale e morale giocano un ruolo determinante) e, ultimamente, nella dimensione diveniente del biologico. L'antropologia filosofica riflette, così, sulla coniugazione nell'uomo, in forza della compresenza in lui di dimensione trascendentale e categoriale, dell'eterno con il temporale, dell'incondizionato con il condizionato, dell'essere con l'ente<sup>45</sup>. Tale coniugazione trova la sua espressione più persuasiva nell'esperienza del simbolico.

<sup>45</sup> Si tratterebbe, in termini kantiani, del rapporto fra l'antropologia pragmatica e l'antropologia trascendentale.

Quanto precedentemente osservato permette pure di affermare la centralità dell'antropologia filosofica o antropologia trascendentale come centralità di diritto dell'uomo, non nel senso – occorre ribadirlo – che egli sia spazialmente e tanto meno ontologicamente al centro o a fondamento della realtà, ma nel senso che l'esperienza dell'uomo, vertice a noi noto dell'evoluzione, nella sua trascendentalità psico-corporea e strutturale-analogica relazionalità-intersoggettività, costituisce il vivente e intrascendibile criterio dell'approccio alla realtà<sup>46</sup>. In questa prospettiva anche l'esigenza di decentramento, di guardare le cose da un punto di vista altro, perfino “totalmente altro” o “da nessun luogo”, o di affermare il primato dell'Essere come “Sein”, si manifesta come un'esigenza tipicamente umana. Tutto ciò non significa soggettivismo, sia a motivo dell'intenzionalità che contraddistingue la conoscenza dell'uomo, sia perché in lui le fondamentali dimensioni del reale sono presenti come integrate a un superiore livello o come prefigurate ad un livello inferiore. Si tratta, a ben vedere, della riproposizione in forme nuove, che tengono conto degli esiti della rivoluzione scientifica, della classica nozione dell'uomo come microcosmo. Si può parlare, a proposito della prospettiva suggerita in queste pagine, di un “antropocentrismo metodico”.

<sup>46</sup> Si può fare riferimento oggi a una ‘centralità’ dell'uomo nel cosmo anche alla luce del cosiddetto “principio antropico”, secondo cui, se alcune costanti fisiche dell'universo fossero anche leggermente diverse, non sarebbe possibile la vita di quell'osservatore del cosmo che è l'uomo.





## L'UOMO TRA TENDENZA E RAZIONALITÀ

Come si notava già all'inizio di questa sezione vi sono obiezioni oggi diffuse nei riguardi dell'Antropologia filosofica. Proviamo ad elencare le principali:

– Per alcuni, la storia della disciplina sarebbe conclusa dopo l'epoca di Scheler, Plessner, Gehlen che avevano reagito all'imperialismo delle scienze in antropologia e avevano proposto determinate interpretazioni sulla specificità dell'uomo rispetto agli altri animali<sup>1</sup>. Ma v'è un senso ristretto e un senso ampio dell'espressione antropologia filosofica. Altri offrono un'accezione più ampia che riprende anche la tradizione classica della psicologia filosofica e si apre a nuovi sviluppi. L'antropologia filosofica, tuttavia, non si riduce alla psicologia filosofica.

– L'antropologia filosofica ha un solo oggetto sotto il profilo contenutistico, ma diversi oggetti formali. Per cui si preferiscono soprattutto in ambito analitico discipline più consolidate come l'etica, l'estetica ecc.

– In filosofia morale il ricorso all'antropologia filosofica violerebbe la “legge di Hume”, secondo cui non si possono dedurre giudizi valutativi e deontologici da giudizi descrittivi. Occorre, tuttavia, distinguere fra esperienza morale in cui è presente una certa visione anche confusa dell'uomo, implicita nella dimensione pratica della razionalità, e filosofia morale.

Nonostante queste obiezioni, molti autori che afferiscono a questo filone, hanno di fatto un'antropologia filosofica, cioè una concezione complessiva dell'uomo spalmata in diverse opere<sup>2</sup>.

d) Sono le scienze dell'uomo o la filosofia che stabiliscono la specificità dell'uomo rispetto agli altri animali? Direi che, come si è anticipato, è ancora in ultima analisi la filosofia che riprende intuizioni presenti nella filosofia classica. Ma la filosofia non può ignorare le

<sup>1</sup> Cfr. C. WULF, *Antropologia dell'uomo globale. Storia e concetti*, trad. it. Boringhieri, Torino 2013.

<sup>2</sup> Cfr. J. Searle, R. Audi, J. Mc Dowell.

scienze. L'approccio della filosofia, tuttavia, considera l'uomo nella sua interezza e alla luce dell'intero dell'essere<sup>3</sup>. L'impresa, tuttavia, non è priva di problemi. E ciò innanzi tutto perché il sapere delle scienze è per sua natura in continuo sviluppo e, perciò, sempre rivedibile, mentre l'immagine dell'uomo che formula la filosofia a partire da una riflessione sull'esperienza comune, sembrerebbe godere di una sua fondamentale stabilità.

Prima di procedere occorre rilevare sotto un profilo metodologico che l'approccio filosofico si rifà sì all'esperienza, ma non ricorre all'esperimento e perciò, a differenza di approcci di tipo psicologico-sociologico-statistico, non attinge in maniera massiccia e con pretese di rigore alla verifica empirica. Esso presuppone, piuttosto, che, conoscendo pochi esemplari e anche uno solo, e innanzitutto se stessi in azione, si possano conoscere i caratteri essenziali dell'uomo, non in quanto singolo individuo, ma in quanto specie umana. Si potrebbe affermare che gli approcci propri delle scienze umane presuppongono già una previa comprensione dell'uomo che la filosofia da quando esiste ha cercato di porre a tema e di rigorizzare. La filosofia dell'uomo apre alla teologia perché per poter conoscere in modo esauriente il fine o senso della vita dell'uomo occorrerebbe porsi dalla prospettiva di Dio (la teologia come scienza di Dio e dei beati).

Al di là delle controversie sulla disciplina l'Antropologia filosofica oggi è attualissima. Il problema mente-corpo, la differenza uomo animale e fra i sessi-gender l'incidenza dell'evoluzionismo sulla visione dell'uomo (ad es. la sociobiologia), la problematica bioetica, il tema della natura delle azioni umane, che è alla base della riflessione morale, i diversi e spesso fra di loro contraddittori approcci dell'antropologia culturale e delle diverse scienze umane, le sollecitazioni della riflessione politica interculturale alla ricerca di valori comuni, richiedono necessariamente un'approfondita riflessione sulla natura dell'uomo. Essa deve essere in grado d'integrare approccio filosofico riflessivo (a partire dall'esperienza comune o "dall'interno"), che esalta la libertà a spese della necessità, e approccio scientifico oggettivante ("dall'esterno"), che tende a sottolineare la dimensione della necessità a spese della libertà, evitando i rischi – ricorrenti nella storia del pensiero – di uno spiritualismo disincarnato, da un lato, e quello di

<sup>3</sup> Cfr. E. AGAZZI, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 48.

una riduzione-eliminazione d'impronta materialistica dell'esperienza "interiore", dall'altro<sup>4</sup>. In questa prospettiva l'antropologia filosofica solleva previamente un problema di natura squisitamente epistemologica: che peso dare ai due diversi approcci e in che misura essi sono fra di loro integrabili?

### 1. *Che cosa contraddistingue l'uomo?*

È nota la definizione aristotelica: *Zoon logon exon*. Consideriamo l'uomo come animale razionale dotato di parola, essere tra corpo e psiche-ragione che apre alla totalità, tra sé e gli altri, tra l'io e il tutto, tra passato e futuro. In particolare per parlare dell'uomo oggi, della sua animalità e della sua eccedenza-razionalità senza separarle, mi soffermerei sulla distinzione netta e insieme sulla sinergia di ragione – inclinazione, in particolare sul desiderio di felicità per poi risalire attraverso la riflessione alla domanda *chi è l'uomo* e alla specificità dell'uomo oggi messa sovente in discussione. Si tratta della domanda di *vera felicità* (*vera beatitudo*) e, in termini contemporanei, della domanda di senso e della domanda radicale di senso (o *senso religioso*).

Nell'uomo il volere consapevole di sé presuppone la vita in quanto impulso – ciò che lo accomuna agli altri animali – e, insieme, la ragione, la quale, a differenza di quanto spesso si pensa nella nostra civiltà tecnologica, è soprattutto apertura potenzialmente infinita alla realtà, capacità di cogliere i significati dell'essere nella sua variopinta molteplicità, di stupirsi di fronte alle cose e agli avvenimenti e non solo capacità di collegare fra loro i concetti. Solo in astratto, come oggetto di studio, la razionalità, in quanto capacità di cogliere i significati e di collegarli, è nettamente separabile, nell'uomo, dalla tendenza, dall'affettività, dalla dimensione vitale e animale che informa: «sappiamo che la fame cosciente è la continuazione intensificata di quella fame che prima non era cosciente»<sup>5</sup>.

Laddove l'idea di vita è impensabile, diventa impensabile l'idea di persona. Laddove la coscienza e la materia vengono definite indipendentemente l'una dall'altra e poste a confronto l'una con l'altra come

<sup>4</sup> Spesso si oscilla fra i due estremi come avviene nell'antropologia di Hobbes. Cfr il mio volume *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, RES, Milano 1982, in particolare pp. 153-163.

<sup>5</sup> R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005, p. 132.

due sfere incommensurabili, si separano i criteri d'identità per gli uomini e per le persone. Si può affermare paradossalmente, seguendo analoghe osservazioni di Hegel, che dov'è c'è più sentimento, c'è più ragione anche quando, per esempio, si assolutizzasse un piccolo particolare dell'esperienza.

Che vi sia, tuttavia, una netta differenza fra conoscenza razionale e tendenza-volontà emerge dal fatto che assai spesso conosciamo cose che non abbiamo programmato di conoscere o che non avremmo voluto addirittura conoscere. La ragione poi, unita alla volontà, assume una funzione pratica di guida dell'agire e del fare (razionalità pratica), ma senza mai smarrire la dimensione conoscitiva di apertura alla realtà, la quale, pur passando momentaneamente in secondo piano, è sempre presente. La razionalità pratica, anche se spesso non lo si sottolinea adeguatamente, è anche sempre una razionalità che conosce il reale, è aperta al reale come altro, soprattutto come altri, e quindi come se stessi. Non c'è fare e agire, infatti, che non implicino anche la constatazione di un mondo di oggetti che intenzioniamo con la coscienza e con il desiderio. Il rapporto conoscitivo e pratico con il mondo permette, a sua volta, di conoscere sempre meglio noi stessi. In altri termini: la coscienza del rapporto con la realtà non viene meno, anche quando esso non è esplicitamente tematizzato. Pensiamo al dialogo fra due persone, in cui contemplazione dell'espressione del volto nel suo continuo mutare, da un lato, e finalità pratica (per esempio il tentativo di trovare un accordo fra di loro) dall'altro, sono continuamente compresenti.

Senza la distinzione netta e il legame di dimensione conoscitiva e di dimensione volitiva e pratica, l'uomo non sarebbe tale. Egli non è né pura ragione (che si smarrirebbe nell'oggetto conosciuto), né mero impulso privo di razionalità che sarebbe cieco. Occorre notare che l'impulso non è desiderio; l'uno è mosso dalla causalità efficiente, l'altro dalla causalità finale. Il desiderio dell'impossibile è, infatti, tipico dell'uomo a differenza della tendenza nella pianta e nell'animale.

Pensare, preferire, volere sono variabili indipendenti<sup>6</sup>. Entrambe le dimensioni, conoscere e tendere, non sono frutto di una decisione<sup>7</sup>. La modificazione continua delle condizioni di base della nostra vita e

<sup>6</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 59.

<sup>7</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 45.

del nostro agire, dunque tutto ciò che caratterizza la storia umana, ha come presupposto l'indipendenza reciproca delle intenzioni pratiche e di quelle teoretiche».

Il volere cosciente ha un duplice presupposto: il primo è la vita in quanto tendere a (impulso). L'altro è l'essere da sempre aperto, grazie alla ragione, a una dimensione di universalità connessa alla peculiare struttura linguistica. Il loro differire emerge particolarmente di fronte all'esperienza sintetica della bellezza, come ha efficacemente notato Simone Weil:

La bellezza è una sfinge, un'enigma, un mistero che ci esaspera in modo doloroso. Vorremmo nutrircene, ma non è altro che un oggetto da guardare, e si manifesta solo a una certa distanza. Il grande dolore della vita umana è che guardare e mangiare sono due operazioni differenti. Unicamente dall'altra parte del cielo, nel paese abitato da Dio, costituiscono una sola e medesima operazione<sup>8</sup>.

Ma la filosofia e la conoscenza in genere nascono nell'uomo dalla rinuncia a mangiare il proprio oggetto. In questa vita almeno questa fusione non è possibile. Mi pare che un ruolo sintetico sia svolto dal desiderio di felicità.

Che ruolo ha nella vita il desiderio di felicità? Nella situazione culturale ed economica di questo inizio del terzo millennio il termine stesso felicità, quando non addirittura l'esperienza della felicità possono apparire di primo acchito problematici. Mi pare difficile, tuttavia, evitare di tematizzare se non la felicità, almeno il desiderio di essa come orizzonte dell'umano. Non è un caso, a mio parere, che al tema del desiderio di felicità abbia dedicato attenzione il pensiero filosofico di tutti i tempi, e che, in particolare, il pensiero antico abbia posto la riflessione sul desiderio di bene e felicità al suo stesso centro.

Non pretendo in questa sede di proporre un discorso completo e organico sul tema, ma piuttosto di sottolineare alcuni punti che mi paiono importanti. Mi rifaccio soprattutto alla filosofia della tradizione classica e cristiana e, in particolare, ad Aristotele, alla tradizione aristotelica (specialmente a Tommaso d'Aquino) e alle sue riprese fino ad oggi.

Difficile è definire il desiderio di felicità. Una prima definizione piuttosto adeguata e coerente con il dettato aristotelico mi pare essere la seguente: la felicità è il principio dell'agire umano. Che cosa signi-

<sup>8</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, trad. it. Adelphi, Milano 2008, p. 125.

fica? In realtà non esiste alcuna azione che miri al fine specifico della felicità o riuscita nella vita. Quando agiamo, infatti, non abbiamo per lo più in mente esplicitamente la nozione di felicità o di riuscita della vita, ma piuttosto miriamo a qualcosa di concreto: per esempio ottenere una data cosa, sfuggire un determinato male, guadagnare la stima di una persona. Benché l'uomo, quando agisce, di fatto tenda sempre ad un certo bene concreto che lo compia in qualche misura, sviluppando le sue disposizioni naturali, ad una riflessione sulle ragioni del proprio agire complessivo, questo bene può legittimamente chiamarsi felicità o "riuscita della vita". In effetti, se ci chiediamo perché facciamo una certa azione, occorrerà sempre giungere ad un fine-bene-senso ultimo che unifichi e comprenda i nostri fini-beni particolari. Altrimenti non agiremmo. Questo fine è il bene-compimento della persona (la riuscita, fioritura della vita), che coincide con la sua felicità. La felicità costituisce, quindi, l'appagamento della volontà, in quanto classicamente *appetito razionale*, cioè tendenza aperta all'universale grazie all'influsso determinante della ragione. In questa prospettiva la felicità non costituisce un fine fra gli altri: la "riuscita della vita" non è un obiettivo dell'agire, ma il suo principio. Essa può essere legittimamente definita come «il trascendentale dell'agire umano»<sup>9</sup>. In altri termini: la felicità o riuscita della vita, più che oggetto d'intenzione, va pensata come quel principio che ci spinge a desiderare un determinato oggetto, quasi l'alone che gli infonde una tonalità motivante<sup>10</sup>.

## 2. *Esperienze fondamentali di compimento e di piacere alla base del desiderio della felicità*

Trattiamo innanzitutto di quei piaceri o "piccole felicità" che ci permettono in un secondo momento – ma non si tratta di una successione temporale – di concepire e desiderare la "grande felicità", quella felicità che si pensa o si vorrebbe infondesse unità e senso alla vita nel suo complesso. Aristotele sottolinea che sviluppare delle potenzialità

<sup>9</sup> Introduzione di F. BOTTURI a R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e pensiero, Milano 1998, p. XII.

<sup>10</sup> Vi sono diverse concezioni della felicità. La felicità intesa come soddisfazione delle inclinazioni coscienti, contraddistinta dalla passività (Kant), o come attuazione di un piano di vita (Rawls), appare contraddittoria, perché qualora le inclinazioni fossero soddisfatte, cesserebbe paradossalmente il desiderio di felicità. Occorre riconoscere anche una componente attiva e non solo passiva della felicità come le virtù in Aristotele.

naturali che si differenziano in base ai rispettivi oggetti, puntando alla bellezza (*kalon, bonum honestum*) comporta piacere. Il piacere fa, per così dire, da volano nelle attività; per esempio, nell'imparare qualcosa più ci s'immedesima con l'oggetto, più si prova piacere e così via. Ma il piacere non dev'essere ricercato per se stesso a prescindere dallo svolgimento di certe funzioni. Al piacere, se si vuole ottenerlo, si può guardare, per così dire, di sbieco, ma non direttamente, quasi si trattasse di premere un pulsante per ottenere qualcosa. Per esempio: per provare piacere ad imparare devo effettivamente imparare qualcosa, devo completarmi rapportandomi alla realtà. Il piacere è il sintomo di uno sviluppo di disposizioni-potenzialità cui corrisponde un rapporto con il reale che non può essere in alcun modo surrogato. Si tratta di un'esperienza di compimento di me che è anche esperienza di completamento: per compiermi ho bisogno di rapportarmi effettivamente ad altro da me. Questo è un segno di finitezza.

Le piccole felicità che ci permettono di desiderare la grande felicità si possono sinteticamente descrivere come essere in armonia con se stessi (psiche e corporeità) come pure con la realtà e con gli altri. I due aspetti sono connessi: per avere buoni rapporti con gli altri occorre avere un buon rapporto con se stessi e vale anche l'inverso. Con Aristotele si deve parlare di autosufficienza (bastare a se stessi) quale condizione della felicità, ma l'autosufficienza è da concepirsi secondo un'accezione allargata. Per vivere l'autosufficienza quale condizione della felicità occorre aver rapporti con un numero sufficiente, anche se non illimitato di persone: famigliari, amici, concittadini<sup>11</sup>.

L'uomo è un essere che manifesta le sue potenzialità agendo e rapportandosi al mondo. Fra le azioni Aristotele distingue quelle che hanno il loro fine in se stesse (*praxis teleia*), le quali hanno un andamento circolare e che sono le più perfette in quanto non bisognose d'altro, e le azioni che hanno il loro fine al di fuori di sé (*kinesis*) e che, in quanto tali, sono meno perfette. Fra le prime Aristotele annovera il vivere, la dimensione etica, il gioco e soprattutto la dimensione contemplativa nelle sue varie forme, fra le seconde il dimagrire, il costruire la casa ecc.<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* I 1097b 7- 21.

<sup>12</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, IX, 61048 a 37: «Poiché delle azioni che hanno un termine nessuna è di per sé fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; e poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono sono in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette (*praxis teleia*), perché,

Per Aristotele la vita dell'uomo è contraddistinta essenzialmente dall'agire e dal produrre, quindi dalla prassi e dalla razionalità pratica (cioè dalla razionalità finalizzata alla prassi)<sup>13</sup>. Il fatto è che l'uomo, nonostante la sua capacità di aprirsi all'infinito con la ragione e con il desiderio, è pur sempre un animale bisognoso di completamento da parte d'altro da sé e innanzitutto di mezzi di sostentamento. Proprio in quanto dotato di ragione egli è cosciente di questa sua strutturale

appunto non sono fini. Invece il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione. Per esempio, nello stesso tempo, uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare ed aver imparato, né guarire ed esser guarito. Uno che vive bene ad un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, ad un tempo è stato anche felice. Se così non fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine di arresto, così come avviene quando uno dimagrisce; nei casi in questione, invece, non c'è questo termine di arresto: a un tempo uno vive e ha vissuto. Di questi processi i primi bisognerà denominarli movimenti (*kinesis*), i secondi attività (*energeia*). Infatti, ogni movimento è imperfetto: così, ad esempio, il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato, né che nel medesimo tempo, uno costruisca ed abbia costruito, che divenga e che sia divenuto... Invece uno ha visto e vede nel medesimo tempo e anche pensa ed ha pensato. Chiamiamo pertanto attività (*energeia*) quest'ultimo tipo di processo e movimento (*kinesis*) l'altro».

<sup>13</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* X, 1177 b26 – 1178 a10: «Ma una vita di questo tipo sarà troppo elevata per l'uomo: infatti, non vivrà così in quanto è uomo, bensì in quanto c'è in lui qualcosa di divino: e di quanto questo elemento divino eccelle sulla composita natura umana, di tanto la sua attività eccelle sull'attività conforme all'altro tipo di virtù. Se, dunque, l'intelletto in confronto con l'uomo è una realtà divina, anche l'attività secondo l'intelletto sarà divina in confronto con la vita umana. Ma non bisogna dar retta a coloro che consigliano all'uomo, poiché è uomo e mortale, di limitarsi a pensare cose umane e mortali; anzi, al contrario, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi. Infatti, sebbene per la sua massa sia piccola, per potenza e per valore è molto superiore a tutte le altre. Si ammetterà, poi, che ogni uomo si identifica con questa parte, se è vero che è la sua parte principale e migliore. Sarebbe allora assurdo che egli non scegliesse la vita che gli è propria ma quella che è propria di qualcun altro. Ciò che abbiamo detto prima verrà a proposito anche ora: cioè, infatti, che per natura è proprio di ciascun essere, è per lui per natura la cosa più buona e più piacevole; e per l'uomo, quindi, questa cosa sarà la vita secondo l'intelletto, se è vero che l'uomo è soprattutto intelletto. Questa vita, dunque, sarà anche la più felice. Al secondo posto viene la vita conforme all'altro tipo di virtù: infatti, le attività ad esso conformi sono esclusivamente umane. In effetti, atti giusti e coraggiosi, e atti virtuosi in generale, noi li facciamo gli uni nei confronti degli altri nei contratti, nei servizi, nelle azioni di ogni genere come nelle passioni, rispettando ciò che compete a ciascuno: e queste sono tutte, manifestamente, azioni esclusivamente umane».



insufficienza e dipendenza da altro e da altri che in lui è accentuata rispetto agli altri animali, perché investe anche dimensioni superiori che trascendono la mera sfera biologica e il metabolismo. Sotto un certo profilo l'agire pratico ha il fine in se stesso e, sotto altro profilo, al di fuori di sé. Il fine (lo scopo) ovvero il bene ricercato come compimento di sé, infatti, è sempre presente come anticipato dal pensiero in chi agisce (dimensione immanente della prassi), ma agire significa anche fare delle cose per ottenerne delle altre (*tekne* da cui tecnica); si tratta di un agire strumentale: faccio questo per ottenere questo altro. Per questo l'agire umano non ha totalmente il fine in se stesso come altre attività. Non avere il fine in sé è un limite; ciò è tanto vero che ci "stressiamo" facilmente se la nostra tensione non riposa almeno provvisoriamente su qualche oggetto presente o almeno anticipato in modo vivo. Pensiamo, per esempio, al contadino che nella pausa del lavoro o durante il lavoro stesso guarda il campo che comincia a fiorire o all'artigiano che contempla il frutto iniziale o finito del suo lavoro. Più radicalmente non si desidererebbe di restare in vita, come normalmente accade anche quando si è in gravi condizioni fisiche o psicologiche, se non si sperimentasse il vivere e non solo il vivere bene come un'attività spontanea che reca piacere. Come osserva Aristotele:

C'è senza dubbio un elemento di bellezza nel vivere, anche considerato in se stesso, a meno che non sia gravato oltre misura dai mali dell'esistenza. È chiaro del resto che i più degli uomini sopportano molte avversità perché attaccati alla vita, come racchiudesse in se stessa una qualche gioia e dolcezza naturale<sup>14</sup>.

Attività come l'esercizio fisico – oggi come ieri così diffuse – sono in questa accezione contemplative nella misura in cui ci si sente vivere in modo particolarmente intenso mentre le si esercita, ma diventano "stressanti" nella misura in cui l'obbiettivo agonistico da raggiungere diventa quello predominante. Anche conoscere in questa tradizione è una dimensione del vivere: *intelligere est vivere*.

Come interpretare allora il primato della contemplazione (*praxis teleia*) affermato da una certa tradizione classica e cristiana in un'epoca in cui l'attività tecnica domina quasi tutta la realtà quotidiana e viene anche giustamente esaltata? O meglio, in che misura si può recuperare

<sup>14</sup> ARISTOTELE, *Politica*, III, 61278b 26-31.

il valore della contemplazione anche andando oltre la lettera del testo aristotelico, ma avvalendosi delle sue distinzioni concettuali? Queste dimensioni, che hanno il fine in se stesse (*praxis teleia*), non sono solo attività “da filosofi”, ma si può anche desiderare di svilupparle sistematicamente e in diversa misura lo si desidera sempre, perché sono già da sempre presenti all’interno della vita di ogni uomo e non solo del filosofo. La razionalità pratica (quella propriamente umana), infatti, anche se spesso non lo si sottolinea adeguatamente, comporta sempre e in primo luogo una razionalità speculativa-contemplativa che conosce il reale al solo scopo di conoscerlo, con curiosità, con stupore e sensibilità estetica (pensiamo alla frequenza con cui si afferma “Che bello!” o “Che brutto!” nella nostra vita), è aperta al reale come altro, soprattutto come altri e, quindi, come se stessi. Questa esperienza è fondamentale e va, perciò, incentivata. Per esempio: se a lezione o quando preparano un esame gli studenti si ponessero continuamente la domanda della razionalità pratica strumentale «quando finisce la lezione?» o «devo cercare di capire al più presto, altrimenti non supero l’esame», salterebbero a piè pari la dimensione determinante del presente, non capirebbero e non proverebbero piacere. Queste esperienze positive possono aver luogo, invece, solo se ci si abbandona al flusso del discorso del docente o del testo (*praxis teleia* – razionalità speculativa) senza calcolo.

V’è poi la differenza fra i beni che si consumano velocemente, perché sono continuamente superati da altri (per esempio l’ultimo modello di cellulare) e che generano, perciò, sempre nuova sete d’altro in un processo senza fine (o *cattiva infinità*) e quelli che non annoiano, ma si rinnovano continuamente, per esempio la musica di Mozart per chi ha imparato ad apprezzarla. In questa prospettiva Tommaso d’Aquino osserva che

[...] il desiderio delle ricchezze non è infinito come quello del bene supremo. Infatti quanto più perfettamente il sommo bene si possiede tanto più si ama, e si disprezzano gli altri beni; poiché un maggiore possesso ne accresce la conoscenza. Perciò sta scritto: «Quelli che mi mangiano avranno ancora fame». Invece si verifica il contrario nel desiderio delle ricchezze e di qualsiasi altro bene temporale: difatti quando si possiedono non si apprezzano, e se ne desiderano altre; secondo quelle parole del Signore applicabili ai beni temporali: «Chi beve quest’ acqua avrà sete ancora». Questo avviene perché se ne scorge meglio l’insufficienza quando si possiedono. E ciò dimostra la loro imperfezione e l’impossibilità che in essi consista il sommo bene<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 2, 1 ad 3.

V'è differenza, quindi, fra esperienza della diversità (che esige sempre nuovi oggetti) ed esperienza della novità che richiede, invece, di «approfondire la relazione con lo stesso oggetto».

In questa prospettiva v'è nella tradizione aristotelica e tommasiana un'esperienza contemplativa fondamentale per quanto riguarda la genesi del desiderio che il pensiero del Novecento ha particolarmente tematizzato. Si tratta di quei beni relazionali che riguardano i nostri rapporti con le persone e soprattutto con alcune persone (amicizia, amore). Le cose, infatti, non sono mai adeguate a noi, in quanto siamo aperti all'infinito. Diverso è il caso delle altre persone, soprattutto di certe altre persone, per una ragione psicologica che è, in ultima analisi, ontologica. In realtà nell'esperienza umana l'altra persona (il "tu", qualche particolare "tu") costituisce un anticipo e un presagio d'infinità, in quanto è in grado di destare e alimentare il desiderio, a motivo della sua infinitudine sul piano intenzionale dell'apertura all'essere e al bene trascendentale (in base all'espressione di derivazione aristotelica «l'anima è in certo qual modo tutte le cose»), nonostante la sua finitudine sul piano ontologico. In realtà si desidera altro in ultima analisi perché si desidera il tu, il suo riconoscimento. La ricerca del senso della vita consiste sempre in ultima analisi nel desiderio di riconoscimento e di amore da parte di un tu e nei riguardi di un tu. L'uomo è costitutivamente da sempre aperto all'essere e al tu. Non c'è possibilità di senso della vita senza riconoscimento. Nonostante l'evidente realtà del limite e del male in tutte le sue forme, il desiderio ha in se stesso una caparra di speranza di felicità nell'esperienza dell'essere, del bene ontologico e dell'ordine e, soprattutto, dell'altro, di qualche altro senza di cui esso sarebbe impensabile.

Il desiderio si alimenta ad altri: pensiamo all'avvenimento della nascita umana su cui si è particolarmente soffermata Hannah Arendt<sup>16</sup>. Ma soprattutto l'avvenimento del volto dell'altro costituisce una promessa, una ragione di speranza. Come afferma sempre Aristotele che

<sup>16</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, trad. it. Bompiani, Milano 1998, p. 182: «Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato fra noi"».

ne *Le parti degli animali*, esaltando la conoscenza precisa della natura infima, valorizza ancor di più quella più imprecisa, ma più nobile ed elevata delle realtà celesti ricorrendo a questo significativo paragone:

[...] come una visione pur fuggitiva e parziale della persona amata ci è più dolce che un'esatta conoscenza di molte altre cose per quanto importanti esse siano<sup>17</sup>.

Il paragone del volto della persona amata è con l'ordine cosmico che ci sovrasta, che non può mai essere esaurito dalla conoscenza umana e che è oggetto della sapienza. Lo stesso richiamo al volto in chiave platonica – e Aristotele è pur sempre discepolo di Platone – lo ritroviamo significativamente, in altro contesto, in un autore russo come Pavel Florensky, nella sua sottolineatura del tema dello sguardo, del volto dell'altro che rimanda all'icona e platonicamente all'Idea:

Ed allora che cos'è l'idea? È l'aspetto, la forma, la specie, non per se stessa, ma in quanto fornisce la conoscenza di ciò di cui è proprio la forma o la specie. L'idea è il volto (*lico*) della realtà, ma soprattutto è il volto dell'uomo, non nella sua casualità empirica, bensì nel suo valore conoscitivo, cioè sguardo, espressione del volto dell'uomo<sup>18</sup>.

Si deve notare che se è solo la dimensione della persona ad alimentare il desiderio, in quanto adeguata, per la sua apertura intenzionale, all'ampiezza del desiderio stesso, è altrettanto vero, però, che l'altra persona può morire, deludere e tradire a motivo della sua finitezza ontologica. Di qui può anche svilupparsi, proprio sulla linea di fuga aperta dall'esperienza intersoggettiva, il desiderio dell'Altro, cioè di Dio come essere indefettibile. Le esperienze contemplative presenti nella vita quotidiana aprono poi necessariamente alla dimensione della sapienza (*sofia*) e al desiderio della sapienza (*filo-sofia*), perché l'apertura della ragione e del desiderio non ha limite. Tutti gli uomini fanno questa esperienza anche quando non la svolgono in maniera rigorosa e sistematica.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *De partibus animalium* I, 5: 644 b 31-33.

<sup>18</sup> Cfr. P. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1999, p. 138.

### 3. Il desiderio della “vera” felicità

Proprio l'esperienza anche limitata, ma sperimentabile frequentemente, di un senso, di una pienezza, di un rapporto armonioso con se stessi (amore di sé – star bene) e con la realtà, nonostante le sue innumerevoli contraddizioni, mi fa cercare un senso, una felicità che sia vera, che non deluda, che sia ben riposta (vera felicità) e che duri il più possibile, pur rinnovandosi. Si tratta in termini aristotelici di passare dal *mero vivere* al *vivere bene* in senso forte. In altri termini: cosa pensiamo di fatto che sia degno del nostro amore, che possa cioè infondere senso e unità alla nostra vita? Questo è il desiderio della felicità in senso forte e comprensivo. L'etica della virtù, ovvero della formazione del carattere, nella tradizione filosofica rappresentata da Aristotele pone al centro proprio questo tema.

Il desiderio della felicità in senso forte è possibile per Aristotele non platonicamente sulla base di una dimensione innata, di una reminiscenza di un altro mondo, ma, come si è mostrato, sulla base di alcune *esperienze fondamentali* che sottendono ogni esperienza particolare. Se, infatti, l'esperienza della felicità non fosse presente in qualche misura nell'esperienza ordinaria dell'uomo, in cui l'apertura all'infinito già si manifesta, non la si potrebbe ritrovare alla fine, non potrebbe cioè destare la domanda di compimento. L'uomo è un animale intenzionale, estroverso, aperto inevitabilmente ad altro e ad altri. L'esperienza della felicità è fatta di stabilità e d'incontro-novità, di virtù etiche, evidenziate dalla tradizione filosofica classica e connesse alla dimensione del “fare esperienza”, alla stabilità-continuità del carattere da un lato e dall'esperienza dell'incontro-novità dall'altro. Senza stabilizzazione del carattere, che non significa rigidità, non c'è vero incontro perché non si sa che cosa privilegiare nell'esperienza mutevole. Mancherebbero, infatti, ipotesi interpretative nell'approccio alla realtà. Le virtù “natural”, espressione del temperamento non ancora educato, per la loro rigidità non sono vere virtù<sup>19</sup>. Occorre, invece, una maturazione del carattere che richiede esercizio nella regolazione della passioni. Per Aristotele la felicità che si misura non sulla brevità dell'attimo, ma sul corso dell'intera vita, richiede in primo luogo impegno, virtù, ma in secondo luogo anche un po' di fortuna. Non si può essere felici se non si vuole esserlo e se non si sceglie; non si può essere felici a prescindere da sé. Tuttavia ciò non basta sempre, anche se è fondamentale. Significativamente il

<sup>19</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* VI 1144b.

significato di felicità (*happiness* in inglese) è connesso a quello di *happen* (accadere). Questo significa che non dipende totalmente da noi il raggiungerla. In termini cristiani si parla di *Grazia*.

Nell'etica di matrice aristotelica si tratta di attuare le potenzialità o facoltà umane senza in linea di principio eliminarne alcuna, ma gerarchizzandole in base agli oggetti considerati maggiormente degni di valore. Non si tratta di sviluppare tutte le inclinazioni allo stesso modo. Così Aristotele, per esempio, pone al vertice nella sua concezione della felicità il bene della vita politica e, soprattutto, quello della contemplazione filosofica, benché non a tutti accessibile. Classicamente, infatti, il desiderio di felicità, come nota Agostino, non può essere mai disgiunto dal desiderio di verità. Si può suggerire questa equazione: bene + verità = senso. Non ci si può voler ingannare riguardo alla felicità<sup>20</sup>. Si tratta in termini contemporanei del tema del senso della vita: su cosa riporre la speranza? Così pure non si può non desiderare, secondo Agostino, una felicità che non duri, che non abbia una sua stabilità nel tempo<sup>21</sup>. Non c'è poi felicità in senso forte senza esperienza dell'utilità. Il termine felicità ha anche a che fare etimologicamente con fertilità, fecondità. *Letizia* poi ha la stessa radice di letame, ciò che rende fertile. Si vuole essere fecondi, utili, essere ricordati, lasciare un segno nella storia. Nessuno vuole essere inutile, riconoscere di essere inutile, di non avere un compito nella realtà, di non essere in rapporto con il tutto<sup>22</sup>. Non a caso gli uomini si danno da fare per convincere gli altri e convincersi a loro volta di essere utili a qualcuno. Già Aristotele riconosce che amare, beneficiare è un bene. Solo chi si spende per altro e per altri è felice: è meglio donare che ricevere. Anche se per donare occorre prima aver ricevuto.

Si desidera che la vita abbia un *sensu*, una direzione, che sia finalizzata, quindi unita, utile e feconda. Non si tratta, tuttavia, nella prospettiva aristotelica, di attuare un'unificazione tirannica delle passioni che determina facilmente reazioni di rigetto<sup>23</sup>. L'ideale è quello di un governo non dispotico, ma politico delle passioni o pulsioni della sensibilità, le quali, più che represses, vanno incanalate e risignificate verso mete più elevate e capaci di unificare la vita.

<sup>20</sup> Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* X, 20, 29.

<sup>21</sup> Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* XI, 4.

<sup>22</sup> Cfr. T. CHAPPELL, *Knowing What to Do: Imagination, Virtue, and Platonism in Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2014.

<sup>23</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1254 b 6.

#### 4. Presupposti antropologici di questa concezione della felicità

Oggi i requisiti antropologici di questa concezione della felicità possono apparire “strani”, perché si separa facilmente la razionalità dall'affettività, la razionalità dalla dimensione corporea e “animale” dell'uomo<sup>24</sup>. La prima, infatti, è interpretata spesso come strumento di calcolo sul modello del calcolatore, la seconda come mera istintività scissa alla radice dalla razionalità. Si dimentica facilmente ciò che era notissimo al pensiero “classico”, almeno fino a Hegel, il fatto cioè che il desiderio dell'uomo è desiderio dell'infinito, perché è intimamente informato dalla ragione, la quale, a sua volta, è aperta all'infinito, in quanto apprensione della dimensione più radicale e più comune: l'essere. Così il desiderio della felicità non ha a rigore un limite, perché la ragione non ha un limite. Aristotele tratta della felicità come è possibile all'uomo, ma implicitamente è consapevole che sia pensabile una felicità perfetta<sup>25</sup>. Il cristiano Tommaso distinguerà significativamente fra *beatitudo perfecta*, possibile in questa vita, e *beatitudo imperfecta*, che può aver luogo solo in un'altra vita<sup>26</sup>.

Possiamo infine riflettere sul desiderio di felicità come ricerca di armonia in se stessi fra psiche e corporeità e fra sé e la realtà

<sup>24</sup> Sull'importanza di riconoscere la dimensione animale e corporea dell'uomo cfr. il seguente passo di Aristotele: «Perfino circa quegli esseri che non presentano attrattive sensibili al livello dell'osservazione scientifica la natura che li ha foggiate offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo. Sarebbe del resto illogico e assurdo, dal momento che ci ralleghiamo osservando le loro immagini poiché al tempo stesso vi riconosciamo l'arte che le ha foggiate, la pittura o la scultura, se non amassimo ancora di più l'osservazione degli esseri stessi così come sono costituiti per natura, almeno quando siamo in grado di coglierne le cause. Dunque, non si deve nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso. E come Eraclito, a quanto si racconta, parlò a quegli stranieri che desideravano rendergli visita, ma che una volta arrivati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa della cucina (li invitò ad entrare senza esitare: “anche qui – disse – vi sono dei”), così occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello. Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate, occupa la regione del bello. Se poi qualcuno ritenesse indegna l'osservazione degli altri animali, nello stesso modo dovrebbe giudicare anche quella di se stesso; non è infatti senza grande disgusto che si vede di che cosa sia costituito il genere umano: sangue, carni, ossa, vene, e parti simili» (*De partibus animalium*, I, 5).

<sup>25</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* 1101a – 21-22.

<sup>26</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 3, 2.

con le sue contraddizioni. Si tratta di saper accettare la realtà che ci costituisce e alla quale ci relazioniamo perché ha un senso. Non a caso, agendo, presupponiamo sempre che la realtà alla quale ci rapportiamo e di cui facciamo intimamente parte, abbia un senso. Questo è un tema centrale di tutte le grandi filosofie e religioni, al quale forniscono diverse soluzioni. E questa è la grande sfida che l'uomo ha sempre di fronte. Si tratta in altri termini della possibilità di risignificare duttilmente le contraddizioni, facendo in modo che anche queste abbiano un senso e spalanchino orizzonti sempre nuovi. Alla base v'è un'idea religiosa di fondo secondo cui la realtà è positiva e ogni essere è bene ("omne ens est bonum"), perché sussiste, si conserva nell'essere e si compie, anche se posso spesso non capirne la positività per me. Che cosa mi rende capace di risignificare le contraddizioni e volerle al bene? Questa è la domanda fondamentale dell'etica che può aprire alla dimensione religiosa. Si tratta di partire dalle virtù naturali del temperamento per perfezionarle e correggerle nel carattere. Per Aristotele e per Tommaso ogni inclinazione anche moralmente sbagliata non è una tentazione (come secondo Hannah Arendt per Kant), ma una possibilità che mi è data<sup>27</sup>. Si tratta di partire sempre dall'esperienza di una positività in me per risignificare le contraddizioni. Ciò che amiamo si esprime nelle nostre azioni e per mezzo di loro ritorna a noi con una definizione più chiara di noi stessi. Per essere felici dobbiamo relazionarci a ciò che è bene e che è diverso da noi. Siamo felici non perché nella vita tutto ci va per il verso giusto, ma perché abbiamo assimilato gli effetti del nostro amore.

L'amore di sé, il vero amore di sé, un rapporto equilibrato con se stessi è alla base del desiderio di felicità. Per l'aristotelico Tommaso come il principio di non contraddizione è principio del sapere speculativo senza di cui non potremmo conoscere veramente alcunché, così l'amore di sé è principio dell'agire pratico, senza di cui non potremmo compiere alcuna azione. Quindi c'è sempre amore di sé nella vita di ognuno. Ma la differenza che può sussistere è nella concezione di sé e quindi anche nella qualità dell'amore di sé. Il problema allora è: che concezione abbiamo di noi stessi e quindi degli altri, che cosa amiamo in noi e, quindi, negli altri? Si tratta del tema aristotelico della stima di sé ripreso da Ricoeur. Se l'amico

<sup>27</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, p. 97.



per Aristotele è un altro se stesso<sup>28</sup>, per capire noi stessi possiamo utilmente chiederci: che amici abbiamo<sup>29</sup>?

Se scaviamo alle radici dell'antropologia che è alla base di questo modo di pensare la felicità, troviamo un'intima sinergia di razionalità e affettività che è efficacemente espressa in un passo dell'*Etica Nicomachea*: «la scelta è desiderio che ragiona e ragione che desidera. E questo principio è l'uomo»<sup>30</sup>. Il desiderio è desiderio d'infinito, perché in linea di principio l'essere intenzionato non ha fine. Troviamo poi una concezione realistica dell'intenzionalità conoscitiva e affettiva. L'uomo conosce se stesso conoscendo e agendo, rapportandosi alla realtà e soprattutto agli altri. E gli altri che ci osservano mentre conosciamo e agiamo "dal di fuori" e in modo più compiuto, ci possono talora conoscere meglio di quanto noi stessi ci conosciamo. La conoscenza di noi stessi è esito della sinergia fra la conoscenza per via di riflessione sui nostri atti e la conoscenza di noi stessi che ci è continuamente testimoniata dagli altri attraverso le loro parole e le loro azioni. Solo nell'incontro fra entrambe le prospettive, la nostra e quella altrui, si attua l'esperienza della felicità, della felicità «come è possibile agli uomini»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1170b, 5.

<sup>29</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. Einaudi, Torino 2006, p. 111: «Noi giudichiamo e distinguiamo il bene e il male avendo in mente alcuni eventi o alcune persone, assenti nel tempo e nello spazio, che sono diventati un esempio. E di esempi del genere ve ne sono tanti. Possono essere tra le figure di un passato ormai remoto e possono essercene tra persone che ci vivono accanto. Non c'è bisogno poi che si tratti di persone realmente esistite [...] con chi desideriamo stare in compagnia? Ho cercato di mostrarvi che le nostre decisioni sul bene e sul male dipendono dalla scelta dei nostri compagni, di coloro con cui vogliamo passare il resto dei nostri giorni. E anche qui, questa compagnia è scelta pensando a certi esempi, all'esempio di persone vive o morte, reali o irreali, e all'esempio di eventi passati o presenti [...] Ma il caso più plausibile e frequente, purtroppo, è quello di coloro che vengono a dirci che non importa, che qualsiasi compagnia andrà bene. Sul piano politico e morale, questa indifferenza, benché comune, è a mio avviso il pericolo maggiore che possiamo correre. E associato a questo, si profila oggi un altro pericolo, grave forse quanto il primo, ossia quella tendenza, così diffusa, a non voler giudicare affatto. Dalla volontà o incapacità di scegliere i propri esempi e la propria compagnia, così come dalla volontà o incapacità di relazionarsi agli altri tramite il giudizio scaturiscono i veri *skandala*, le vere pietre d'inciampo che gli uomini non possono rimuovere perché non sono create da motivi umani o umanamente comprensibili».

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea* VI 1139a 4-6.

<sup>31</sup> *Ibid.*



## GLI ALTRI IN NOI. FILOSOFIA DELL'INTERCULTURALITÀ

1. *Attualità del tema "gli altri in noi"*

Perché *oggi* ci interessiamo in filosofia del tema dell'altro e del suo rapporto con noi? A parte la considerazione di carattere più generale secondo cui la filosofia è sempre stata fin dall'inizio *filosofia interculturale* in un senso non relativistico, in quanto si è pensata sempre *in rapporto ad altri*, fondamentalmente per due ragioni connesse alle caratteristiche proprie della cultura contemporanea<sup>1</sup>:

– in primo luogo per la crisi dell'io individualistico moderno. Dopo l'esperienza dell'individualismo atomistico della modernità si riscopre in modo più consapevole la dimensione costitutiva dell'alterità e del necessario riconoscimento fra gli uomini che peraltro non era ignota al pensiero antico e medioevale. Questa scoperta avviene sotto due diversi profili che si possono considerare complementari:

– come tema dell'intersoggettività, dell'essere con (*Mitsein*) dell'uomo. Su questa linea si possono collocare Fichte, Hegel, la fenomenologia (Husserl, Merleau Ponty ecc.) e Heidegger.

– come tema dell'altro uomo come *avvenimento*, novità, incontro, colui di cui siamo *responsabili* (pensiero dialogico, Buber, Lévinas ecc.).

In secondo luogo la ripresa del tema dell'altro avviene in forza dell'impatto del fenomeno rappresentato dalla cosiddetta globalizzazione. Il problema del rapporto con l'altro (in particolare di un'altra cultura e religione), sempre presente nella storia umana, acquista negli ultimi decenni una nuova centralità, in quanto con la globalizzazione lo straniero con la sua cultura e la sua religione diventa una presenza stabile nella nostra società e nel contempo appare non facilmente inquadrabile e "gestibile" sotto il profilo istituzionale. Come è stato opportunamente notato:

<sup>1</sup> Sul carattere strutturalmente interculturale della filosofia greca fin dalle sue origini ioniche (fra l'Europa e l'Asia) cfr. E. HUSSERL, *L'idea d'Europa*, trad. it. Cortina, Milano 2001.

Il fenomeno multiculturale costituisce un fattore rilevante di crisi della tradizione democratica liberale sotto un duplice profilo: in quanto contribuisce in modo efficace all'erosione della base nazionale della statualità moderna e in quanto mette in discussione l'attribuzione individuale dei diritti. Tipico del fenomeno multiculturale (almeno come è avvertito nell'occidente europeo) è il portare sulla scena sociale identità culturali su basi etniche, in cui la duplice appartenenza (culturale ed etnica) configura in modo nuovo il rapporto tra identità soggettiva e cittadinanza. La rivendicazione e il (potenziale) conflitto identitario, infatti, assumono rilievo sia in dipendenza dalle inedite differenze dell'identità in gioco, che non appartengono alle tradizionali mediazioni di interessi, sia in dipendenza del carattere più densamente comunitario dell'appartenenza etnica e spesso anche religiosa. Non va poi sottovalutato il fatto che il fenomeno multiculturale si somma di fatto con la crisi già endogena della base nazionale dello stato democratico e con le forti tendenze regionaliste che attraversano il Vecchio continente. Nel suo complesso il multiculturalismo costituisce e incrementa il fenomeno della crisi dell'individualismo moderno<sup>2</sup>.

L'Europa (quindi *noi*) non è certo la prima volta che incontra gli *altri*. Pensiamo al barbaro per i greci (il radicalmente estraneo che parla una lingua per noi incomprensibile), all'appartenente ad una antica e prestigiosa civiltà (il cinese) che, in epoca moderna, sembrava mettere in discussione il primato della cultura europea e delle sue radici, all'*altro* della cui esistenza nulla si sapeva (il nativo delle Americhe) fino all'altro "più altro di tutti" che si potrebbe incontrare in un futuro (l'extraterrestre che in ogni caso non possiamo pensare prescindendo dalla nostra conoscenza dell'uomo) e, più realisticamente, allo *straniero* con cui oggi viviamo gomito a gomito<sup>3</sup>.

Ma prima di essere oggetto di incontri avvenuti e di possibili incontri a venire, l'altro fa parte del Dna dell'Europa, della sua identità, perché la sua storia è contraddistinta già sul piano culturale e linguistico dall'alterità. In particolare: secondo Rémi Brague, come Roma ha riconosciuto la sua "secondarietà" rispetto alla cultura

<sup>2</sup> F. BOTTURI, *Riconoscimento e cultura. Per un modello delle soggettività interculturali* in *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*, a. c. di J. Prades, Guerini e associati, Milano 2008, p. 73.

<sup>3</sup> Cfr. G. SIMMEL, *Lo straniero* in *Sociologia*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1998 pp. 580 – 584.

greca, così la Chiesa cattolica ha riconosciuto la sua “secondarietà” rispetto ad Israele, resistendo alla tentazione di rifiutare quella tradizione<sup>4</sup>. L'Occidente è “romano”, in quanto ha imparato ad aprirsi all'altro (in senso sincronico), proprio riconoscendo il suo debito nei riguardi dell'altro in senso diacronico (ovvero la tradizione greca classica ed ebraica) e confrontandosi con esso nelle numerose “rinascenze” che si sono succedute lungo la sua storia secolare.

## 2. Uomini e culture

Passando al piano più generale dei principi, come concepire innanzi tutto il rapporto fra uomini e culture? Si può, come è stato suggerito, confrontare utilmente la cultura con quella dimensione determinante e costitutiva di ogni cultura umana che è la lingua<sup>5</sup>. Nei termini di Saussure senza *langue* (linguaggio condiviso, contesto culturale) non esiste *parole* (gli atti linguistici-culturali del singolo individuo) e, viceversa, senza *parole* non è possibile innovare la *langue*, ovvero la propria cultura, il proprio vocabolario di valore.

Per sua natura la cultura, come la lingua, è, quindi, una realtà dinamica in continua evoluzione, in cui il dato della tradizione viene conservato e riformulato attraverso un continuo lavoro interpretativo. Occorre evitare, perciò, l'alternativa drastica fra una concezione rigida delle culture-civiltà impermeabile alle contaminazioni con altre culture, da un lato, e, all'opposto, una concezione che vede l'affollarsi di tante culture in un singolo individuo, senza continuità e gerarchia fra di loro e senza possibilità di preservare l'unità e l'identità dell'io, dall'altro<sup>6</sup>. L'uomo, infatti, tende sempre ad un senso unitario della vita, ad una narrazione unitaria capace di donare senso al passato, al presente e al futuro. Il confronto pacifico e l'integrazione fra diverse culture nel singolo e nella società, è possibile

<sup>4</sup> Aderendo per esempio alla posizione “gnostica” di Marcione. R. BRAGUE, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Rusconi, Milano 1998.

<sup>5</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. Anabasi, Milano 1993, pp. 50-51.

<sup>6</sup> Per quanto riguarda una concezione rigida di cultura, cfr. S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000. Per quanto riguarda una concezione opposta cfr. M. AIME, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004.

in linea di principio, perché ogni cultura, di cui l'uomo è partecipe e protagonista, è da un lato, una interpretazione storicamente determinata della realtà, ma, dall'altro, è pur sempre aperta all'essere nella sua totalità<sup>7</sup>. Come è stato osservato:

ogni cultura è espressione dell'universale culturalità umana, che si dà però solo nelle forme culturali, storicamente determinate che sono sue. E che dunque si danno condizioni antropologicamente strutturali di una cultura che sono universali, nelle sue effettuazioni storiche sempre particolari. A livello di soggetti, di opere, di intere culture, infatti «vale il paradosso che quanto più la realizzazione è singolare, tanto più il suo valore è universale: valga per tutti l'esempio dell'opera d'arte che è massimamente partecipabile nella misura del suo essere massimamente irripetibile nella sua singolarità riuscita»<sup>8</sup>.

Questa apertura alla totalità a partire da un punto di vista particolare si manifesta soprattutto nella dimensione della religione che contraddistingue la gran parte delle culture storiche<sup>9</sup>. Una religione svolge un ruolo sintetico all'interno di una cultura, pur non identificandosi necessariamente con quella cultura e potendo essere accolta anche in altre culture. Charles Taylor afferma che tutte le culture sono di primo acchito degne di rispetto, perché espressione dell'uomo e perché è impossibile che una cultura non possieda qualche valore, ma che in un secondo momento non si può fare a meno di giudicare e, quindi, di gerarchizzare fra le culture e anche fra i valori presenti in una determinata cultura<sup>10</sup>. Ciò presuppone – contro il relativismo – che le culture siano fra di loro confrontabili.

<sup>7</sup> Indubbiamente vi sono state e vi sono anche oggi forti differenze fra le culture e fra i modi di pensare e organizzare l'esperienza (per es. fra quella occidentale soprattutto angloamericana e quella cinese), ma ciò non toglie che vi siano elementi tipici dell'una nell'altra (pensiamo, per es., ad un pensatore come Eraclito) e punti di mediazione fra entrambe. Occorre riconoscere che c'è una tensione all'interno dello stesso *logos* occidentale (per es. la polarità fra Parmenide-Eraclito, Platone-Aristotele, Agostino-Tommaso). Cfr., su questa linea, M. FATTAL, *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergenze tra Oriente e Occidente*, trad. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. Così pure la cultura mediterranea europea può fare da mediazione fra la cultura angloamericana e quella dell'Estremo Oriente. Sulla notevole diversità fra queste due culture cfr. R.E. NISBETT, *Il tao e Aristotele. Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, trad. it. RCS libri, Milano 2007.

<sup>8</sup> F. BOTTURI, *Riconoscimento e cultura*, op. cit., p. 82 passim.

<sup>9</sup> Cfr. in questo volume, il mio contributo *Pluralismo religioso e dialogo* a pp.

<sup>10</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., pp. 50-51.

Qual è allora l'origine del relativismo culturale? La tendenza delle società moderne ad assumere posizioni relativistiche, a partire dalla constatazione del pluralismo delle credenze, non è senza presupposti, ma è dovuta, secondo Boudon, che si rifà a Tocqueville, al ruolo esorbitante che in esse svolge una erronea interpretazione del *principio d'uguaglianza*:

Questo valore implica che tutti gli individui, tutti i gruppi e tutte le culture siano trattati come uguali, ma poiché gli individui hanno opinioni diverse su ogni sorta di problema, e poiché i gruppi e le culture aderiscono a valori che variano, non si può restare fedeli a questo principio se non ammettendo che non esiste né verità, né oggettività nel caso di valori diversi da quello dell'uguaglianza. Questi valori devono essere considerati come semplici punti di vista, altrimenti bisognerebbe ammettere che i valori degli uni possano essere superiori a quelli degli altri, e ciò sarebbe in contraddizione con il principio d'eguaglianza. Nello stesso tempo, quando un'opinione si diffonde fra il pubblico, tende a imporre all'individuo di conformarvisi, senza magari che questo ci creda: è la tirannia dell'opinione<sup>11</sup>.

Si tratta, tuttavia, di piani radicalmente diversi: quello della uguaglianza degli uomini in dignità, da un lato, quello della diversità sul piano del loro effettivo raggiungimento della verità e del bene dall'altro. Precisa a questo proposito Robert Spaemann:

la dignità della persona non è pregiudicata dalla conoscenza della disuguaglianza, poiché l'uguaglianza degli uomini in quanto persone non è oggetto di conoscenza, ma di apprezzamento<sup>12</sup>.

### 3. *Noi e gli altri sul piano culturale e sociale*

È un fatto che alla figura dell'altro sia intrinseca un'ambiguità: gli altri appaiono spesso come amici, ma altrettanto spesso come nemici. Molte sono le immagini dell'altro: come novità, avvenimento, occasione, oggetto di rispetto e d'amore, e come insidia, fonte di paura.

<sup>11</sup> R. BOUDON, *Il senso dei valori*, Il Mulino, trad. it., Il Mulino, Bologna 2000, pp. 192-93.

<sup>12</sup> R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005.

Queste immagini sia positive che negative sono spesso funzionali a coloro che le elaborano e le diffondono. Così, per esempio, è accaduto dell'immagine idealizzata della società cinese in epoca moderna<sup>13</sup>. Spesso sull'altro si proiettano, invece, stereotipi negativi e si coniano epiteti che servono a timbrarlo e ad emarginarlo. Questo accaduto con i barbari per i greci dopo la vittoria nelle guerre persiane e con gli "indios" delle Americhe durante e dopo la conquista spagnola<sup>14</sup>. In realtà non è possibile conoscere l'altro nella sua ricchezza di determinazioni *direttamente*, senza mediazioni. Lo si conosce sempre attraverso una determinata rappresentazione, a partire da una certa prospettiva. Ed è sempre possibile trasformare lo sguardo sulla realtà e sull'altro. Il problema del rapporto con l'altro è innanzi tutto un problema di *sguardo* e di *attenzione*<sup>15</sup>.

Diverse sono state le interpretazioni dell'origine dell'aggressività nei confronti dell'altro. Essa è stata attribuita, per esempio, alla scarsità di beni presenti in natura, alla vanità e al timore della morte violenta (Hobbes), al desiderio di riconoscimento che avrebbe un esito conflittuale (Hegel), alla lotta fra le classi sociali (Marx) o al *desiderio mimetico* – si desidera ciò che certi altri possiedono e desiderano (Renée Girard). Le spiegazioni meramente materialistiche-economicistiche dell'aggressività non appaiono adeguate a motivo della complessità dell'uomo e del suo strutturale bisogno di riconoscimento. Inoltre, anche se gli altri possono essere per noi nemici, è un fatto che l'uomo non può concepirsi senza gli altri, senza il loro riconoscimento. Questo bisogno non può essere letto soltanto e soprattutto in termini dialettici-conflittuali (Hegel). La dimensione del riconoscimento è prioritaria perché costitutiva dell'uomo: un uomo non può essere veramente e pienamente tale se non è stato riconosciuto e amato nella sua irriducibile individualità da qualcuno. Ma perché abbiamo bisogno degli altri? Osserva Charles Taylor:

Noi definiamo sempre la nostra identità, dialogando con – e qualche volta lottando contro – le cose che gli altri (*per noi*) significativi vogliono vedere in noi<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. il contributo di L. FEZZI, *La Cina dei Ming: l'esperienza dell'altro nei diari di viaggio di Matteo Ricci* in *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*.

<sup>14</sup> Cfr. i contributi di F. GAZZANO, *Dalla lingua all'ethos: i Greci e l'idea di "barbaro"* e di S. LANGELLA, *Il "Paravento" della Conquista e la scoperta dell'altro* in *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*.

<sup>15</sup> Sul tema dello sguardo e dell'attenzione in filosofia morale cfr. I. MURDOCH, *La sovranità del bene*, trad. it. Carabba, Lanciano 2005.

<sup>16</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., p. 52.



Ciò vale anche quando l'individuo s'isola dalla società. In realtà

nel caso dell'eremita l'interlocutore è Dio, nel caso dell'artista solitario è l'opera stessa a rivolgersi a un pubblico futuro, che forse sarà essa a creare. La stessa forma di un'opera d'arte dimostra che essa è, per sua natura, *indirizzata*<sup>17</sup>.

E altrove si nota:

Noi diventiamo degli agenti umani pienamente sviluppati, capaci di comprendere noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un ricco linguaggio espressivo umano[...] prenderò qui il termine *linguaggio* in un senso ampio, che non copre soltanto le parole che pronunciamo ma anche altri modi di espressione attraverso i quali definiamo noi stessi, compresi i "linguaggi" dell'arte, della gestualità, dell'amore e via dicendo. Ora noi apprendiamo questi modi di espressione attraverso uno scambio con altre persone; gli esseri umani non acquisiscono da soli i linguaggi di cui hanno bisogno per autodefinirsi. Noi veniamo introdotti a questi linguaggi attraverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti [...] in questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica<sup>18</sup>.

L'altro è *in noi*. Come nota Paolo Gomasasca, vi sono due opposti rischi nell'atteggiamento di fronte all'altro: quello di eliminarlo o quello d'inglobarlo<sup>19</sup>. In questa prospettiva il paragone del rapporto noi-altri con il fenomeno della traduzione appare particolarmente felice. Perché la traduzione sia possibile, infatti, occorre avere una propria lingua (una propria identità) e, insieme, conoscere la lingua dell'altro, essere capaci di mettersi "nei panni dell'altro". Per entrare

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 53. Che il dialogo sia alla base di ogni testo è stato affermato da Bachtin. Cfr. M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, trad. it. Einaudi, Torino 1978, pp. 262-63: «L'opera è un anello nella catena della comunicazione verbale; come la replica del dialogo, essa è legata ad altre opere-enunciazioni: a quelle a cui essa risponde e a quelle che ad essa rispondono; nello stesso tempo, similmente alla replica del dialogo, essa ne è separata dai confini assoluti dell'alternanza dei soggetti del discorso».

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 50-51. Pensiamo a come le espressioni del linguaggio che usiamo spesso siano desunte dal linguaggio parlato di persone significative per la nostra vita.

<sup>19</sup> Cfr. anche P. GOMASASCA, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

in rapporto con l'altro, non basta, quindi, l'universale astratto, cieco alle differenze (per esempio la dignità dell'uomo come "fine in sé" che kantianamente tutti accomuna), ma occorre l'atteggiamento *ermeneutico*, la comprensione del caso individuale che parte sempre da una precomprensione e, quindi, l'esercizio faticoso della traduzione.

Come è stato notato:

[...]il disorientamento non produce apertura: può produrre tutt'al più timore, incapacità di comprendere veramente sia ciò che è 'altro', sia ciò che è proprio e familiare, preparando così il terreno ideale per la chiusura e l'intolleranza. Tanto più avremo invece consapevolezza della nostra identità e tanto più sarà facile dialogare autenticamente con tutti, praticare cioè quell'universalismo – sensibile alle differenze di cui parla Habermas, capace d'includere l'altro, salvaguardandone contemporaneamente la diversità. In fondo l'incontro con una cultura 'altra' è sempre e soprattutto un'avventura con la cultura che ci è propria; un po' come quando si traduce un testo nella nostra lingua. «Comprendere è tradurre», ha scritto George Steiner; ed è in quest'opera di traduzione che noi mobilitiamo veramente tutte le risorse di cui disponiamo nella nostra lingua madre; è nell'incontro con l'altro che noi possiamo capire non soltanto i nostri limiti, ma anche i tesori che si nascondono nella nostra cultura e ai quali avevamo smesso di pensare o magari non avevamo mai pensato prima<sup>20</sup>.

Per capire l'altro entrambi, lui ed io, dobbiamo avere un'identità. Non devo esserci solo io, ma neppure soltanto l'altro. Come rileva Hans Georg Gadamer,

bisogna guardarsi dal riportare la coesistenza del diverso ad un falso spirito di tolleranza, o meglio a un falso concetto di tolleranza. È un errore molto diffuso quello di ritenere che la tolleranza consista nel rinunciare alle proprie peculiarità, cancellandosi di fronte all'altro [...] "Tollerare" l'altro non significa affatto che non si debba essere consapevoli della propria irriducibile identità. È anzi proprio la forza, la forza che deriva dalla certezza di quell'identità a rendere possibile

<sup>20</sup> S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 112-113. Sul tema del riconoscimento significativa è la posizione di A. Honneth. Cfr. *Lotta per il riconoscimento. Proposta per un'etica del conflitto*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 2002. Cfr. pure L. CORTELLA, "Etica del discorso ed etica del riconoscimento" in C. VIGNA (a c. di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero Milano 2003, pp. 225-248.

la tolleranza[...]non si tratta di rinunciare alla propria individualità e di estinguerla a favore di una validità universale, ma d'impegnarla allo scopo di conoscere l'altro e di riconoscerlo nei suoi diritto<sup>21</sup>.

Si comprende, in questa prospettiva, l'importanza per gli europei di prendere consapevolezza delle comuni radici culturali dell'Europa che, come nota Moreno Morani nel suo contributo, si manifestano nella loro originalità già sul piano linguistico-sintattico<sup>22</sup>.

Una precomprensione presuppone un'identità. La mia identità, a sua volta, è aperta all'altro grazie alla previa presenza dell'altro in me (la memoria del passato, la tradizione, ciò che ho ricevuto da altre culture). Se l'altro è in me, sono strutturalmente aperto all'altro:

[...]da parte degli individui sembra che il riconoscimento della propria intima costituzione transculturale sia una condizione per saperci fare anche con la transculturalità sociale nei confronti di ciò che è *estraneo*. Questo lo si è notato in special modo dal punto di vista psicoanalitico. L'odio di fronte allo straniero è spesso l'odio verso se stesso. Allo straniero si rifiuta qualcosa che si porta dentro di sé, ma che non si desidera abbandonare; ciò che viene rimosso internamente, viene combattuto esternamente<sup>23</sup>.

La polarità noi/altri determina un continuo rimando che genera sempre nuove e più affinate ipotesi o precomprensioni. È la realtà dell'altro che modifica, se lo permetto, la mia precomprensione. Più ho un'identità non ideologica e sono certo, più mi lascio provocare e modificare dagli altri. A sua volta, l'affermazione dell'esteriorità dell'altro va di pari passo con il suo riconoscimento come soggetto.

Ma se diciamo che l'altro è diverso da noi, questo implica dunque e necessariamente relazione, comparazione, quindi identità a un più profondo livello. Come è stato notato:

<sup>21</sup> H.G. GADAMER, *L'eredità dell'Europa*, trad. it. Einaudi, Torino 1991, p. 449.

<sup>22</sup> Cfr. *L'unità linguistica dell'Europa*.

<sup>23</sup> W. WELSCH, *Società transculturali in Interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, a c. di G. Coccolini, Dehoniana, Pardes, Bologna 2008, p. 167. Cfr. s. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it. Boringhieri, Torino 1978, p. 465. 31: «[...]il rimosso è [...]per l'io territorio straniero, territorio straniero interno, così come la realtà – consentite l'espressione insolita – è territorio straniero esterno».

se si vuole fondare il riconoscimento e il rispetto delle differenze, occorre ammettere un nucleo comune che funge da terreno di comparazione. L'altro, prima di essere il non-occidentale, è *alter ego*, un altro come me, sebbene e proprio per questo diverso da me [...]. Che cosa ci costringe a presupporre questo nucleo comune, questa forma universale dell'egoità? Il fatto incontrovertibile che vi è già da sempre incontro, scambio, traduzione tra individui appartenenti a mondi storico-ambientali diversi, a differenti umanità e culture[...] Anche quando parliamo d'intraducibilità non possiamo farlo che sullo sfondo di una traduzione già da sempre avvenuta e sempre possibile. Occorre infatti dire: la comunicazione accade, la traduzione è in corso[...] Ma per rendere ragione di ciò che già da sempre avviene è necessario ammettere un nucleo comune della comprensibilità, una istanza strutturale ultima identica in tutti, per quanto vissuta in modi diversissimi e apparentemente persino opposti. Ciò che abbiamo in comune con l'altro non è tanto da ricercare sul piano dei *significati*, delle visioni del mondo e dei sistemi categoriali, quanto su quello *dell'evento*, di quell'evento sempre presupposto che abbiamo chiamato "l'umano" e che si rivela precisamente a partire dall'incontro tra i diversi soggetti incarnati e storicamente determinati[...] Potremmo parlare in proposito di una indeducibile "struttura nativa", di un nucleo di esigenze e disposizioni originarie per cui ogni uomo è uomo come noi – ha la forma naturale dell'egoità – e una comprensione reciproca è sempre di principio possibile. Proprio questa struttura nativa fungerebbe da traduttore universale[...] Dunque, noi diciamo: se vi è rapporto, comunicazione, è perché vi è terreno di comparazione, nucleo comune, vale a dire un evento a cui tutti apparteniamo, pur nella differenza dei nostri universi di significato. Ma [...] se vi è comparazione, vi è *critica* possibile (vi è in certo senso il dovere, oltre che la possibilità della critica)[...] <sup>24</sup>.

In fondo negare la legittimità di una critica delle culture implica assolutizzare la dimensione culturale (posizione specularmente opposta a quella della sua negazione) e scadere, così, in una posizione ideologica negatrice della concreta esperienza umana. Come nota a questo proposito Kwame Anthony Appiah:

<sup>24</sup> C. DI MARTINO, *La convivenza tra culture in Aa.Vv., Diritti in azione*, a cura di M. Cartabia, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 501-502 *passim*. Su questi temi cfr. E. HUSSERL, *Fenomenologia statica e genetica. Il mondo familiare e la comprensione degli estranei. La comprensione degli animali* (1933), in M. VERGANI (a c. di), *Metodo fenomenologico statico e genetica*, Il Saggiatore, Milano 2003.

Spesso le persone sono a favore del relativismo e ne sostengono le teorie perché credono che porterà alla tolleranza. Ma se non possiamo imparare l'uno dall'altro che cosa è giusto pensare, sentire e fare, la conversazione sarà senza senso. Un relativismo di questa sorta non incoraggia certo la conversazione: è solo una ragione per tacere[...] La conversazione non deve necessariamente portare al consenso, e comunque non al consenso sui valori; è già sufficiente che aiuti le persone ad abituarsi l'una all'altra.

E pure:

Uno dei lati positivi della curiosità del cosmopolita è la capacità d'imparare uno dall'altro, o semplicemente l'essere incuriositi da altri modi di pensare, di sentire e di comportarsi<sup>25</sup>.

Di più. Come è stato opportunamente notato:

Abbiamo bisogno di un pensiero che, attraverso la riflessività, sia in grado di mostrare la comunanza da cui nasce la differenza. Se vedo la comune umanità, allora potrò delineare la differenza in modo tale da distinguere in essa ciò cui posso rinunciare, perché è un motivo irrazionale (non stabilisce alcuna relazione significativa), e ciò che invece può costituire una utile base per l'incontro e per il dialogo su qualcosa di degno per entrambi, che può specificarsi in modi diversi di essere – senza suscitare l'estraneazione, l'esclusione, il conflitto, lo scontro[...]La capacità di riconoscimento attraverso l'articolazione di comunanza e differenza (ragione relazionale) può essere solo frutto di realismo critico, specie quando è in gioco l'umano<sup>26</sup>.

E ancora:

L'incontro tra le esperienze può permettere di distinguere ciò che è particolaristico da ciò che è un valore per tutti, ciò che è arbitrariamente ingiustificato da ciò che potrebbe essere giustificato mediante un'argomentazione ragionata. È [...] M. Nussbaum che ci offre uno spunto interessante, quando ripropone l'esame socratico come strada di congiunzione tra le diverse tradizioni e una cittadinanza cosmo-

<sup>25</sup> K.A. APPIAH, *Cosmopolitismo. Etica in un mondo di estranei*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 34, 88, 99 *passim*.

<sup>26</sup> P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008. p. xii *passim*.

polita. L'autoesame socratico è “un appello alla ragione che non ci obbliga a distanziarci dalla cultura nella quale siamo immersi”, ma piuttosto richiama il dovere della ragione di esaminare criticamente le convenzioni e le opinioni particolari alla luce dei bisogni e delle aspirazioni umane più universali» (M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 1999, p. 80, p. 74 e p. 75)<sup>27</sup>.

#### 4. *Noi e gli altri sul piano politico-istituzionale*

È stato opportunamente rilevato che

quando la domanda è cognitiva (che cosa è una cultura e come funziona?) – allora certamente ogni cultura mi pare come un oggetto fluido, che può ibridarsi e mutare secondo le propensioni degli individui [...] Quando invece è pratica (che cosa dobbiamo fare nella situazione data?), allora tutto cambia. Le culture esistenti mi appaiono come entità fisse. Che importa sapere che le identità sono ibridabili, quando nell'*hic et nunc* di uno stato di diritto si ha la monogamia cristiana o la poligamia islamica e non si può dare via di mezzo?<sup>28</sup>

<sup>27</sup> M. CARTABIA, *Diritti umani e pluralità delle culture: un percorso possibile in All'origine delle diversità*, cit., p. 43. Cfr. nello stesso volume le osservazioni di F. Botturi a p. 82: «1) è della natura della cultura l'essere come un organismo che vive di relazioni, contatti e scambi metabolici con altre culture. Tali scambi sono all'insegna dell'esigenza della reciprocità e del riconoscimento. Tra culture e riconoscimento vi è dunque intima e fisiologica connessione; che misura la patologia di quelle situazioni in cui le culture si chiudono su se stesse (generando inevitabili fenomeni implosivi o esplosivi...). Questa struttura della cultura – che ha la sua realizzazione analogica nelle culture storiche – è il fondamento della loro possibile inter-azione (interculturalità). 2) È nel processo dell'interattività antropologica che si manifestano i significati e i valori universali, e che dunque, come avviene tra soggetto, così anche tra culture l'interazione porta alla luce comuni beni fondamentali. Per questo la possibilità dell'interazione non è vincolata al preventivo riconoscimento di beni universali comuni, bensì, al contrario, è esercitando l'interazione comunicativa che si vanno scoprendo e accettando – nel ritmo condizionato delle circostanze storiche – comunanze valoriali universali, come è il caso degli stessi diritti umani. Per cui gli elementi comuni e/o universalistici non possono evidenziarsi se non nel loro incontro e scontro, mescolamento ed estraneamento storici».

<sup>28</sup> Cfr. A. FERRARA, *Multiculturalismo e interculturalità: una vera alternativa?* in AA.VV., *Universalismo ed etica pubblica*, a c. di F. Botturi e F. Totaro, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 152.

Come pensare allora il rapporto noi-altri sul piano politico istituzionale? Oggi appare sempre più fondamentale il problema dell'universale che è in grado di unificare una società, ovvero del legame sociale. La secolarizzazione nell'Europa moderna coincide con la crisi del trascendentale cristiano<sup>29</sup>. Le guerre di religione, la scoperta delle grandi civiltà antiche che non rientravano nella Bibbia (Cina, India) mette in crisi il trascendentale cristiano quale Avvenimento storico concreto con la sua capacità unificante che pretende una portata universale. S'impone, quindi, l'esigenza di trovare qualcosa che lo sostituisca e che abbia pure una portata universalistica. I tentativi dell'Illuminismo di fondare l'universalità si basano inizialmente sulla razionalità e, in particolare, sulla morale (in base al principio secondo cui la morale unisce, le religioni dividono). Apparendo la sola morale insufficiente ad unire gli uomini, Hegel tenterà di rileggere il cristianesimo in chiave metafisica e non meramente morale. Questa lettura "gnostica" andrà in crisi con il crollo delle ideologie ottocentesche. L'esito sarà il nichilismo: se non è veramente possibile incontrare l'altro con la sua novità, se non riusciamo ad uscire fuori da noi stessi per scoprire un senso, la vita non ha più senso.

Dopo l'esperienza del nichilismo fondare l'unità fra gli uomini sulla base dell'universale astratto (per es. l'idea di dignità dell'uomo) appare insufficiente, perché non adeguatamente motivante:

La concezione moderna della laicità si dimostra sempre più debole di fronte alle nuove sfide. Essa ignora le differenze culturali (come nel caso della *laïcité* giacobina), oppure le separa e le isola (come nel caso del multiculturalismo comunitarista) o ancora le svuota (come nel caso della laicità anglosassone che viene denominata *secularism*) e perciò va incontro ai più grandi insuccessi. Dobbiamo elaborare un nuovo senso della laicità[...]Rendere relazionale la ragione può essere la via maestra per immaginare una nuova configurazione della società che sia in grado di far incontrare le culture in una sfera pubblica laica "religiosamente qualificata", che non svuoti o annulli i valori di fondo delle diverse culture, ma sia capace di farli interagire positivamente, e in tal modo di umanizzare i processi di globalizzazione e le crescenti migrazioni<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2006.

<sup>30</sup> P.P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. xiii. Quella che è chiamata 'laicità anglosassone' si manifesta anche nelle forme del pensiero postcoloniale rappresentato da H. Bhabha:

Di qui, secondo alcuni, l'esigenza di rifondare il legame sociale in base a una concezione *relazionale* della ragione, capace cioè di mettere in rapporto identità diverse senza negarle o svuotarle.

– sulla base di un paradigma o *universale concreto* che affascini e sia in grado di motivare (per es. quello di una determinata società storica, movimento collettivo, istituzione, in cui diversità, pluralismo e solidarietà sociale convivano insieme)<sup>31</sup>.

«Contro la cristallizzazione e la reificazione delle identità che abitano il discorso occidentale sul multiculturalismo, si pongono i discorsi cosiddetti "ibridati" o sul "meticcio", che tendono a mostrare che i processi identitari, tutti i processi identitari, sono processi dinamici, processi di negoziazione costante tra sé e gli altri, mentre la rappresentazione di tali processi come cristallizzati dentro determinati confini (la cultura del gruppo e dell'individuo) è determinata da rapporti di forza, da esigenze materiali e da situazioni storiche» (M.L. LANZILLO, *Strategie multiculturali. Aporie e contraddizioni di un'ideologia*, Posfilosofie. N. 2, 2006, p. 169).

<sup>31</sup> Il tema dell'universale concreto, presente in Kant e in Von Balthasar, è stato ripreso recentemente da A. Ferrara nell'ambito della problematica dell'interculturalità. Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. Bompiani, Milano 2005, n. 56. A proposito di Von Balthasar cfr. A. SCOLA, *Hans Urs Von Balthasar: Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, p. 39: «Balthasar annota che l'epifania dell'essere è piena di significato solo se nell'apparizione noi cogliamo l'essenza, la cosa in sé, in quanto si mostra: il bambino non riconosce una semplice apparizione, ma la madre in se stessa. Ciò non esclude che noi cogliamo l'essenza, come diceva Tommaso, solo attraverso la sua comunicazione e non in sé. Questo è un dato molto importante: se l'incontro è l'incontro con l'essenza in quanto tale, allora è l'incontro di una manifestazione dell'Essere. Per cui più approfondisco il dialogo con le essenze, in cui l'essere in qualche modo sussiste, più colgo l'essere, mentre più astraggo dalle essenze meno colgo l'essere. Affiora qui l'idea dell'universale concreto che raggiungerà in Balthasar il suo vertice nel tema di Cristo come universale concreto». Per quanto riguarda Alessandro Ferrara cfr. *Ma dopo Wittgenstein non si torna indietro*, in *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, a c. di E. Ambrosi, Marsilio, Venezia 2005, pp. 78-79: «Il vantaggio insito in questo universalismo esemplare, il cui organo è il giudizio e non la deduzione da principi, è evidente: il problema di tradurre da un contesto all'altro – croce di ogni universalismo basato sull'"applicare" principi non contestuali a problemi situati in un contesto – sparisce, poiché la pregnanza dell'esempio, diversamente dalla cogenza di un principio o di una legge, è interamente autoreferenziale e nel suo essere appresa *iuxta propria principia* non richiede alcuna opera di traduzione. Non di meno l'esemplarità non può essere ridotta a mera preferenza, ma dà per scontato che ciascuno dovrebbe convenire intorno al giudizio su di essa. Se così non fosse, pratiche consolidate nel tempo, come la critica d'arte, la critica letterari o la psicoanalisi non potrebbero esistere. Estendendo e trasformando la nozione estetica di validità esemplare, potremmo dire che il potenziale universalistico di un'istituzione politica, di una costituzione, di un movimento collettivo consiste, non meno che l'esemplarità di un'opera d'arte, nella sua capacità di metter in movimento l'immaginazione politica ovvero di



– Perciò dall'interno delle diverse appartenenze culturali e religiose (le religioni oggi non sembrano essere in crisi a parte – forse – il caso dell'Europa).

Questa sensibilità la si ritrova in diversa misura in filosofi contemporanei, quali l'ultimo Rawls e Charles Taylor, che pure sono riconducibili a diverse ispirazioni. Afferma il primo:

Riconoscendo le dottrine religiose o non religiose che gli altri cittadini introducono nella cultura politica pubblica [...]ciascun cittadino prende coscienza del fatto che, in una società democratica, la fonte della lealtà dei cittadini alle concezioni politiche sta nelle rispettive dottrine comprensive, sia religiose sia non religiose»<sup>32</sup>;

e Taylor nota che

le condizioni per un libero consenso sui diritti umani non si fondano sul rigetto delle tradizioni preesistenti, ma sulla reimmersione creativa dei diversi gruppi, ciascuno nella propria tradizione culturale, percorrendo diverse strade verso il medesimo fine<sup>33</sup>.

In maniera ancor più radicale autori come Adam Seligman, in particolare, affermano che nell'odierna società, contraddistinta dal pluralismo culturale e religioso, occorre cercare di fondare l'unità statale e la tolleranza, quindi il bisogno dell'altro per la propria identità,

dischiuderci una nuova prospettiva sul mondo grazie alla sua eccezionale autocongruenza». Cfr. A. FERRARA, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano 2008. Significativa a questo proposito, è l'esperienza ebraica, come sottolineato da J. Weiler: «La storia degli ebrei nella moderna Europa post-emancipazione, è stata tipicamente quella di ebrei che abbracciano le loro nuove identità nazionali – in Germania, Francia, Italia, Gran Bretagna – e si immergono in tutti gli aspetti di queste loro nuove società (spesso criticati proprio per questo) e covando una duplice aspirazione per i loro figli: essere completamente francesi, tedeschi o italiani, mantenendo tuttavia la loro distinta ebraicità – seppellendo i loro morti nei loro propri sepolcri[...] E ancora, a mio modo di vedere, il modello più attraente per l'attuale sfida multiculturale europea». (J.H.H. WEILER, *L'integrazione culturale nel modello di Abramo: "Ger" e "Toshav" in All'origine della diversità*, cit., p. 69 *passim*).

<sup>32</sup> J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* in *Il diritto dei popoli*, trad. it. Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 204.

<sup>33</sup> C. TAYLOR, *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights* in *The East Asian Challenge for Human Rights*, Joanne R. Bauer & Daniel A. Bell eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 124.

non a prescindere, ma dall'interno della propria appartenenza religiosa reinterpretata. Altrimenti si scadrebbe in una tolleranza come indifferenza (in chiave estetizzante – “estetizzazione della differenza”) o come riduzione dell'altro ad oggetto di consumo, la quale non è in grado di motivare realmente nei rapporti con gli altri<sup>34</sup>.

In questa prospettiva la fede religiosa può contribuire a purificare la ragione e la ragione a purificare la fede, evitando pericolose assottizzazioni dell'una e dell'altra (come negli opposti casi del fondamentalismo religioso e delle ideologie atee totalitarie). Si tratta di riscoprire che l'altro, l'appartenente ad un'altra cultura e religione, aiuta a capire meglio me stesso, la mia identità e i limiti dell'adesione alla mia religione. Io ho bisogno dell'altro. Occorre distinguere fra *certezza esperienziale* (che si lascia provocare dall'altro) e *certezza ideologica* che nasconde insicurezza e timore e finisce per negare l'altro<sup>35</sup>.

In sintesi: l'identità di un uomo, di una prospettiva culturale e religiosa, si chiarifica sempre nel dialogo con l'altro. Così si costituisce una sintesi in evoluzione. Il fatto che ognuno abbia bisogno della relazione con l'altro per crescere come uomo non significa, tuttavia, che la comunità definisca la persona. È pur sempre «questo uomo qui che intende», è libero, desidera, come afferma Tommaso d'Aquino contro gli averroisti<sup>36</sup>. Ed è pur sempre questo uomo qui che ha dei diritti individuali.

Inoltre il problema del modo in cui le varie culture e religioni si possano comporre fra di loro senza contraddizione, purificandosi, salvando ogni aspetto di bene presente nella faticosa ricerca umana dagli esiti ambigui, sembra esigere una composizione risolutiva in una dimensione escatologica e trascendente, che può essere solo parzialmente anticipata nella storia. Nessuna società storica, infatti, può accogliere ogni forma di vita<sup>37</sup>. Per esempio: non sempre si può ritrovare nel pacifico possesso della verità la stessa drammaticità e lo stesso fascino che si ritrovano nella sincera e travagliata ricerca di essa.

<sup>34</sup> Cfr. A. SELIGMAN, *Modest Claims. Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2004, in particolare, pp. 153-183.

<sup>35</sup> Cfr. in questo volume il mio *Pluralismo religioso e dialogo*.

<sup>36</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas* a. 4: «Se l'intelletto di tutti fosse uno solo, uno solo dovrebbe essere anche il soggetto che intende, e conseguentemente l'intelletto che vuole[...]una sola volontà sarebbe in tutti, il che è falso e distrugge del tutto la filosofia morale».

<sup>37</sup> Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 171.

Ma come pensare in concreto nella nostra società la convivenza fra persone di culture e religioni diverse? Significativa sul piano della riflessione politico-istituzionale è la posizione di Seyla Benhabib che cerca di conciliare l'esigenza di rispettare il radicamento degli individui entro determinate appartenenze culturali e, insieme, i loro diritti in quanto singoli:

Ritengo che il compito dell' *eguaglianza democratica* sia la creazione di istituzioni pubbliche imparziali nella sfera pubblica e nella società civile, in cui la lotta per il riconoscimento delle differenze tra culture e il conflitto tra narrazioni culturali possa aver luogo senza esiti egemonici<sup>38</sup>.

Secondo la Benhabib occorre garantire:

– *la reciprocità egualitaria* ai membri delle minoranze culturali, religiose e linguistiche. Non devono venire riconosciuti, sulla base della loro appartenenza, diritti politici, economici e culturali inferiori a quelli della maggioranza;

– *l'autoiscrizione volontaria*: nelle società multiculturali consociative o federative un individuo non deve venire automaticamente ascritto a un gruppo culturale, religioso o linguistico sulla base della sua origine.

– *libertà di uscita e di associazione*: la libertà di un individuo di uscire dal gruppo ascrittivo deve essere illimitata, sebbene l'uscita possa accompagnarsi alla perdita di certi tipi di privilegi formali e informali<sup>39</sup>.

In sintesi: occorre salvaguardare la piena dignità umana dei singoli individui che si manifesta anche nella loro libertà di scegliere e, quindi, di cambiare la propria appartenenza culturale e religiosa, pur riconoscendo valore alle loro appartenenze culturali e religiose<sup>40</sup>. Si propone opportunamente, quindi, nell'ambito della società civile una libera concorrenza fra uomini di diverse culture e religioni, fra *noi* e gli *altri*, nell'opera di edificazione del bene comune, ma una volta

<sup>38</sup> S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2005, p. 27.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, pp. 41-42.

<sup>40</sup> La possibilità di cambiare religione o di non aderire ad alcuna religione non è ancora garantita di diritto a almeno di fatto in molte nazioni del mondo. Cfr. S.K. SAMIR, *I diritti umani nell'Islam* in Atti del Convegno "Genesi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo" (Genova, 26-28 ottobre 2004), a cura di S. Langella, Guida, Napoli 2006, pp. 293-315.

garantite a livello culturale e istituzionale le condizioni di un rapporto pacifico fra di loro<sup>41</sup>. Ovviamente, come si notava, queste condizioni per essere solide devono fondarsi su di una riscoperta dei diritti da parte dell'individuo sulla base (e non a prescindere) delle loro stesse appartenenze culturali e religiose:

La laicità implica la libertà di spirito e la connessa responsabilità personale, senza che l'io possa nascondersi dietro le appartenenze collettive, incluse quelle religiose. Ma il fatto paradossale è che la libertà di spirito e la connessa responsabilità richiedono un'appartenenza<sup>42</sup>.

Concretamente per costruire un mondo comune, rispettando le differenze legittime, occorre rispettare alcuni criteri di fondo: in primo luogo vi sono comportamenti non tollerabili, cioè quelle azioni che violano la dignità della persona umana. Ci può essere un accordo per esclusione su ciò che *non si può fare* anche sulla base di diverse giustificazioni. In secondo luogo c'è il criterio della tolleranza, che permette l'esistenza di credenze, opinioni che possono essere non sanzionati, a patto che non si traducano in comportamenti lesivi della persona. In terzo luogo vi sono valori che chiedono rispetto attivo (per es. il velo della donna, qualora la si possa riconoscere in pubblico). Vi sono infine valori da tutti condivisibili che cementano la società perché promuovono la dignità di tutti. Si tratta dei valori iscritti nelle carte costituzionali.

<sup>41</sup> Cfr. S. BENHABIB, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>42</sup> P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 135.

### 1. *Significati di natura in etica*<sup>1</sup>

Questo capitolo mira ad inquadrare il tema del nesso di etica e natura umana, evidenziandone la rilevanza sotto il profilo storico e speculativo. In conclusione fornirò delle indicazioni di lavoro per una ripresa del tema della natura umana in etica entro una prospettiva resa possibile da una concezione “allargata” della razionalità. Ciò comporta prestare attenzione all’esperienza morale in tutta la sua concretezza e plasticità, esplicitando l’apertura della ragione all’essere e al bene e la dimensione normativa presente nel tema della legge naturale.

Il tema è antico quanto l’etica come disciplina filosofica<sup>2</sup>. Già i sofisti usavano il termine naturale (*physikón*) per indicare il comportamento dell’uomo in quanto non soggetto a regole morali, alla legge (*nómos*). Pensiamo, per esempio, al giusto come “l’utile del più forte” – Trasimaco nella *Repubblica* – o allo stato di natura hobbesiano quale “guerra di tutti contro tutti”. I filosofi greci classici, inversamente, indicavano con il termine naturale proprio la dimensione normativa dell’etica in quanto in armonia con la vera natura umana, ciò che veramente conviene all’uomo (Platone, Aristotele, Stoici). Più precisamente: se *nómos* è inteso meramente come legge umana frutto di convenzione, ad esso si contrappone il richiamo alla natura dell’uomo nell’accezione positivo-normativa, se *nómos* è inteso, invece, come

<sup>1</sup> Ringrazio Luigi Baldi, Francesco Botturi, Gabriele De Anna, Simona Langella, Giacomo Samek Lodovici e Maria Silvia Vaccarezza per le utili osservazioni a precedenti stesure di questo testo.

<sup>2</sup> Cfr. P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell’idea di natura*, trad. it. Einaudi, Torino 2006. Hadot distingue nella storia del rapporto uomo-natura fra un atteggiamento “prometeico”, di dominio, ed un atteggiamento “orfico” proprio dell’artista e del poeta. Per una trattazione del tema della *natura umana* attenta ai problemi della contemporaneità cfr. *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme* a c. di P. Costa e F. Michelini, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

legge divina, ad esso si contrappone la natura umana intesa in senso negativo. Uno dei due termini della polarità legge-natura assume, così, un significato normativo. Questa distinzione fra due accezioni di natura è di fatto presente lungo la storia fino ad oggi.

In un caso si ha una sottodeterminazione del naturale che viene ridotto al piano fattuale-descrittivo, inteso sia in senso meramente biologico (“tutto è natura”, come nel naturalismo scienziato di stampo evolucionistico)<sup>3</sup>, sia, inversamente, in senso esclusivamente culturale (“tutto è cultura”, come accade in certe letture influenzate dall’antropologia culturale)<sup>4</sup>. Le due prospettive tendono a rovesciarsi l’una nell’altra, essendo accomunate dalla valenza meramente descrittiva (“etologica”).

Nel secondo caso si ha, invece, un significato normativo di natura, cioè una tendenziale sovradeterminazione del naturale<sup>5</sup>. Come nota Spaemann a proposito di Platone:

La dottrina platonica rovescia la tesi sofistica dell’origine naturale e del carattere antinaturale, cioè illusorio, della validità del *nómos*. Platone sostiene che esiste il *nómos* naturale, ciò che è giusto per natura, e che la ragione della sua validità sta nella sua naturalità. Ma questa naturalità non è una naturalità di origine, ma una naturalità di convenienza. È un essere conforme alla natura. Comprendere tale convenienza è compito della ragione<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Questa posizione trova un precursore in Diderot. Cfr. D. DIDEROT, *Ritorno alla natura. Supplemento al viaggio di Bougainville*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1991, p. 44. Per una critica del biologismo evolucionistico in etica cfr. quanto già nota Moore: «La sopravvivenza del più adatto non significa, come si potrebbe credere, la sopravvivenza di ciò che è più adatto a raggiungere uno scopo buono, cioè più adatto ad un fine buono: in definitiva essa significa semplicemente la sopravvivenza del più adatto a sopravvivere; e il valore della teoria scientifica (dell’evoluzionismo), un valore che essa indubbiamente possiede, consiste unicamente nel mostrare quasi siano le cause che producono certi effetti biologici: se questi effetti siano buoni o cattivi, essa non può pretendere di giudicarlo» (G.E. MOORE, *Principia ethica*, trad. it. Bompiani, Milano 1972, p. 105).

<sup>4</sup> Un precursore di questa lettura è Montaigne. Cfr. in particolare, M. MONTAIGNE, *Saggi*, trad. it. Mondadori, Milano 1970, p. 145.

<sup>5</sup> Il significato normativo di natura è sottolineato nella modernità da J.J. Rousseau. Di questo autore cfr. *Opere*, trad. it. Sansoni, Firenze 1962, p. 7.

<sup>6</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. EDUSC Roma, p. 102.

Ma anche in Aristotele, che può essere considerato uno dei padri del diritto naturale, troviamo la duplice accezione di natura<sup>7</sup>. Le virtù naturali, espressioni del temperamento non coltivato, non sono vere virtù; lo sono invece quelle acquisite e che costituiscono quasi una “seconda natura”:

Le virtù non si generano né per natura, né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell’abitudine<sup>8</sup>.

In seguito questa accezione normativa di natura in etica ha preso il sopravvento nell’antichità pagana con gli stoici, nel Medioevo e in età moderna come si desume da termini aventi una carica normativa come legge naturale, diritto naturale, diritti naturali (o diritti umani). Oggi in Europa il termine naturale applicato all’etica e al diritto in senso normativo non è sempre considerato positivamente, anzi. Diversamente accade negli Stati Uniti d’America dove la rivendicazione della libertà dall’Inghilterra e la lotta contro la schiavitù, momenti significativi che sono alla radice dell’identità nazionale, sono state sostenute in nome del *diritto naturale* quale fondamento dei *diritti* umani.

È opportuno rilevare che alla base della tematica della natura in etica v’è, da un lato, il tema della *legge* che ha una radice biblica (pensiamo in primo luogo al *Decalogo*) e che si coniuga con il tema stoico della *physis* (“vivere secondo natura”) e, dall’altro, il tema della giustizia, del diritto oggettivo (lo *ius* come dare a ciascuno il suo – *suum cuique tribuere*) che ha le sue radici nel pensiero greco classico. In Tommaso d’Aquino, per esempio, i due temi – legge naturale e *ius* (diritto) – sono trattati in luoghi differenti, certamente in stretta connessione fra loro, ma vi possono essere diverse interpretazioni di questa connessione. Occorre sottolineare, tuttavia, che il diritto (*ius*) in quanto coincide con la virtù della giustizia è primo sotto il profilo della concreta esperienza, mentre il tema della legge è primo sotto il profilo logico dei principi. In questa prospettiva il tema della legge è in linea di principio comprensivo di quello del diritto.

<sup>7</sup> In Aristotele c’è una nozione di natura iniziale come causa formale e una nozione di natura come fine: «La natura è il fine[...]ciò che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo noi lo chiamiamo la sua natura» (*Politica* 1252b 32).

<sup>8</sup> *Etica Nicomachea*. II 1103a 24-26.

In epoca moderna viene meno la fiducia nel finalismo insito nella natura in genere e nella natura umana in particolare a motivo sia di ragioni di tipo gnoseologico connesse a una interpretazione meccanicistica della nuova scienza, sia del fenomeno delle cosiddette guerre di religione. In Hobbes le due motivazioni s'intersecano e si rafforzano a vicenda<sup>9</sup>. Anzi: il secondo argomento condiziona il primo:

[...]di tutte le intuizioni moderne su diritto e politica, la più resistente è la convinzione che il dibattito sul fine proprio dell'uomo, sia come dice Hobbes, una *causa belli civilis*<sup>10</sup>.

Riferendosi a Machiavelli, Leo Strauss osserva:

Solo se la legge naturale può essere dedotta dalla vita effettuale dell'uomo, dalla forza più potente che determina effettivamente tutti gli uomini, o la maggior parte degli uomini per la maggior parte del tempo, essa può essere efficace o avere un valore pratico. Bisogna ricercare il fondamento compiuto della legge naturale non nel fine dell'uomo, ma nelle sue origini<sup>11</sup>.

Ma se si rinuncia al finalismo e alla connessa gerarchia dei beni il diritto naturale, come si vedrà, s'indebolisce gravemente.

In generale si può affermare che il tema etica-natura umana, cioè il problema della necessità e opportunità di fondare la legge morale sulla natura dell'uomo, cioè su quella che è la dimensione più propriamente umana (la sua ragione pratica che comprende e valorizza la natura), sia un tema irrinunciabile (tanto è vero che anche coloro che negano la legge naturale in teoria, l'abbracciano in pratica), anche se

<sup>9</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, trad. it. a c. di A. Pacchi, Laterza, Bari 2006, cap. XI, p. 78: «Non si dà, infatti, in questa vita né un *finis ultimus* (scopo ultimo) né il *summum bonum* (il massimo bene), di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali. Un uomo i cui desideri abbiano raggiunto un termine, non può vivere più di un altro in cui si siano fermate le sensazioni e l'immaginazione. La felicità è il continuo progresso del desiderio da un oggetto ad un altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo[...]Così metto al primo posto, quale inclinazione generale dell'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di crescente potere che cessa solo con la morte».

<sup>10</sup> R. HITTINGER, *Assortimento di teorie minimaliste del diritto naturale* in *La vitalità del diritto naturale* a c. di F. Di Biasi e P. Heritier, Phronesis, Palermo 2008, p. 83.

<sup>11</sup> L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1990, pp. 192-94.



estremamente problematico. Questo tema emerge soprattutto quando occorre reagire al diritto positivo, a una determinata legislazione considerata disumana e, quindi, contro natura, come è avvenuto dopo i totalitarismi del Novecento e la seconda guerra mondiale. Da parte di cristiani soprattutto cattolici, di ebrei, ma anche di agnostici si è sentita l'esigenza di rifarsi al diritto naturale. Si è parlato opportunamente di un «eterno ritorno del diritto naturale»<sup>12</sup>.

La premessa della legge naturale può essere stabilita molto semplicemente: vi sono alcune leggi che sono vere e obbligatorie prima delle leggi fatte dall'uomo<sup>13</sup>. La legge naturale è scoperta anziché essere fatta, posita (dove diritto positivo), il che non significa che non vi sia spazio per un lavoro interpretativo. Sembra, per esempio, che scopriamo o riconosciamo la legge in base a cui l'innocente non dovrebbe essere deliberatamente danneggiato, o quella secondo cui in una testimonianza ad un processo si dovrebbe dire la verità. In sintesi: il mondo dell'obbligazione morale non inizia né termina con i contratti, gli accordi e gli statuti fatti dall'uomo. Sarebbe stolto pensare che la norma morale che vieta la frode sia essa stessa esito di un contratto.

*Naturale* significa in etica quell'azione, quel comportamento che è coerente con quello che l'uomo è in quanto essere teso ad un compimento. Naturale qui comprende anche la dimensione biologica, ma la trascende in quanto riguarda il compimento complessivo dell'uomo, il suo fine che la ragione è in grado d'indicare: il termine naturale non riguarda solo il passato, ma soprattutto il futuro. Nel tema della natura v'è una dimensione che guarda al passato, a ciò che rimane stabile, ma anche una che guarda al futuro, a ciò che trascende il presente. Pensare al naturale, secondo la radice dinamica di *physis* significa guardare innanzi a partire dal presente, chiedersi: che cosa ci corrisponde veramente?

Va detto infine che, in generale, il rischio quando si parla di etica e natura è quello di dire troppo, pretendendo quasi di dedurre il comportamento dalla natura enucleata in alcune proposizioni o troppo poco (di qui l'irrilevanza del tema della natura in etica). Tommaso d'Aquino, per esempio, sembra esserne consapevole.

<sup>12</sup> Cfr. H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it. Studium, Roma 1965.

<sup>13</sup> Cfr. SOFOCLE, *Antigone* (trad. it. di E. Romagnoli): «Neppure pensavo – dice Antigone a Creonte – i tuoi decreti avere tanta forza che tu uomo potessi calpestare le leggi degli dèi, quelle leggi non scritte e indistruttibili. Non soltanto da oggi né da ieri, ma da sempre esse vivono, da sempre: nessuno sa da quando sono apparse».

## 2. Le critiche alla nozione di legge naturale

Molte sono le critiche rivolte lungo la storia della filosofia all'uso dell'idea di natura in etica per la sua notevole ambiguità<sup>14</sup>. In particolare l'idea che vi sia un fondamento dell'etica nella natura umana è stata criticata in nome

– della libertà dell'uomo come “libertà senza natura” (“l'esistenza precede l'essenza”, l'uomo è quel essere che foggia liberamente la sua natura – come in certo esistenzialismo, per esempio in Sartre). Ma si deve rilevare a) che la libertà si può fondare solo sulla natura razionale dell'uomo, la quale costituisce anche il fondamento dell'etica. La volontà come libertà di scelta (*voluntas ut ratio*), infatti, si fonda classicamente sulla volontà come desiderio del bene infinito, possibile grazie all'apertura della ragione umana all'essere, senza di cui non potrebbe sussistere<sup>15</sup>. Non solo: se è vero che non possiamo agire senza la libertà o contro la libertà (Kant e lo stesso Tommaso), tuttavia non possiamo agire senza riconoscere beni umani fondamentali (H. Frankfurt e C. Taylor). Altrimenti la libertà è un'idea vuota (nichilismo). La norma, invece, va pensata all'interno della libertà. Di più: la libertà si accentua tendendo al bene, gerarchizzando i beni (finalismo), crescendo così l'unità della persona. Più amo il bene, più sono libero. Più mi lascio affascinare, attrarre dal bene più sono unito e più sono libero. Infine la libertà negativa (libertà da) implica una certa concezione di natura umana in nome di cui si reagisce allo Stato ecc.

– della pluralità delle culture, dei costumi e delle etiche in senso sincronico. Si tratta, in questo caso, di una critica di taglio antropologico attenta alla specifica singolarità delle culture presente oggi in Remotti, ma già in Erodoto – *nihil sub sole novi*<sup>16</sup>. Nota a questo proposito Spaemann:

È un'incomprensione largamente diffusa quella che fonda il concetto di ciò che è giusto per natura su un'ingenua ignoranza della differenza che intercorre tra culture e costumi. Essa è reperibile anche in Pascal. È vero piuttosto il contrario: il concetto di giusto

<sup>14</sup> Molte di queste critiche sono presenti in J.S. MILL. Cfr. *Natura in Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme* a c. di P. Costa e F. Michellini, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, pp. 295-333.

<sup>15</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae I-II*, 17, 1, 2: «Radice della libertà come sostrato è la volontà, ma come causa è la ragione».

<sup>16</sup> Cfr. F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

per natura nasce soltanto in relazione a questa scoperta. Solo la differenza tra costumi e culture, infatti, fa sorgere la domanda se disponiamo di un criterio che permette di distinguere tra costumi migliori e costumi peggiori<sup>17</sup>.

Inoltre, dopo l'epoca delle grandi ideologie totalitarie, Yves Simon sottolinea che l'accordo degli uomini intorno ad alcune supposte evidenze, ciò che contraddistingue soprattutto le teorie moderne del diritto naturale, non è condizione necessaria perché si possa parlare di legge naturale<sup>18</sup>. Anche l'ideologia e nelle sue forme peggiori e più violente, infatti, si presenta come qualcosa d'immediatamente evidente<sup>19</sup>.

– della pluralità dei costumi e delle etiche in senso diacronico (il problema della storia)<sup>20</sup>. Ma si può sempre pensare a un progressivo emergere o esplicitarsi di diritti a partire da una certa affermazione di principi quali la dignità dell'uomo. Spesso gli storici come gli antropologi si fermano alla singolarità del dato, senza passare al piano normativo proprio della filosofia.

– dell'impossibilità di derivare proposizioni normative da proposizioni descrittive (la cosiddetta "legge di Hume" assunta da buona parte della filosofia analitica). Occorre però rilevare che, se è corretto anche per Aristotele affermare questa impossibilità, non è detto che essa abbia luogo quando si parla di natura. Per Macintyre, ma anche per altri autori come Julia Annas ed Enrico Berti, non vi sarebbe in Aristotele alcun indebito salto logico tra il piano descrittivo e quello prescrittivo, perché la realizzazione dell'uomo altro non è che l'esplicitazione attraverso l'esercizio della libertà e la cura delle disposizioni virtuose, delle potenzialità e inclinazioni insite nel suo essere<sup>21</sup>. Si parte cioè sempre dall'esperienza di un'inclinazione e non da una descrizione. Un altro filosofo contemporaneo, Marc Murphy, afferma con buone ragioni la tesi dell'identità che sembra coerente con la prospettiva di Tommaso:

<sup>17</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 210.

<sup>18</sup> Nelle concezioni antiche e medioevali non si ritrova l'insistenza sull'accordo immediato intorno ad alcune verità che contraddistingue, invece, le concezioni moderne della legge naturale come quelle di Calvino, Hobbes e Locke che si trovano di fronte ai gravi problemi di conflittualità propri dell'epoca delle "guerre di religione".

<sup>19</sup> Cfr. Y. SIMON, *La tradizione del diritto naturale. Le riflessioni di un filosofo*, trad. it. Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

<sup>20</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1990.

<sup>21</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. Garzanti, Milano 1995, p. 71.

Le tesi che mi preoccupano di difendere sono queste: primo, c'è un insieme di verità, conoscibili dalla ragione teoretica, che affermano l'esistenza di una cosa come il prosperare umano (*human flourishing*) e dicono quali aspetti del prosperare umano ci siano; secondo, ci sono forti ragioni per supporre che qualsiasi stato di cose che la ragione teoretica correttamente coglie come "x è un aspetto del prosperare umano" sarebbe correttamente colto dalla ragion pratica come "x è un bene da perseguire", e viceversa<sup>22</sup>.

La tesi dell'identità reale comporta che alcuni stati di cose che la ragione teoretica può riconoscere come parti del nostro prosperare sono stati di cose che vale la pena di perseguire, ossia stati di cose che costituiscono ragioni per l'azione.

### 3. *Diverse fondazioni della legge naturale*

Vi sono state storicamente diverse posizioni riguardo al tema natura ed etica o legge-diritto naturale, soprattutto sotto il profilo della fondazione della norma. Consideriamo le principali senza seguire un ordine cronologico.

Diritto naturale minimo (Hobbes, Hart). Ne Il concetto di diritto Herbert L. A. Hart afferma che esiste un diritto naturale minimo che si fonda sulla vulnerabilità umana, sull'uguaglianza approssimativa (per cui si può sempre essere aggrediti), sull'altruismo limitato (per cui occorre controllare le tendenze all'aggressione), sulle risorse limitate (una certa forma di diritto di proprietà si rende necessaria)<sup>23</sup>. Occorre rilevare che ammettere che alla base del diritto positivo vi sia un diritto naturale minimo che consiste essenzialmente nella tendenza all'autoconservazione, è certo importante. Può essere accettato facilmente, ma può anche essere irrilevante. Dipende da che cosa si può affermare in più nella prospettiva del compimento complessivo dell'uomo. Perciò, come è stato notato, in etica il tema del finalismo e della gerarchizzazione dei beni è determinante e non può essere facilmente eluso<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> M. MURPHY, *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 18.

<sup>23</sup> Cfr. H.L.A. HART, *Il concetto di diritto*, trad. it. Einaudi, Torino 2002; M. Ricciardi, *Diritto e natura. H.L.A. Hart e la filosofia di Oxford*, trad. it. ETS, Milano 2008.

<sup>24</sup> R. HITTINGER, *Assortimento di teorie minimaliste del diritto naturale*, p. 76: «[...] anche se qualcuno convincesse gli altri che vi è una lista di beni "fondamentali" come opposti ai beni meramente strumentali, le questioni oggetto del dibattito

– Kantismo liberale. Kant e i kantiani in genere non fanno per lo più in etica riferimento alla natura, soprattutto perché, dopo Newton, parlare di leggi naturali avrebbe significato rimandare alle leggi della “nuova scienza”. Vi è, tuttavia, qualche significativa eccezione, come, per esempio, in questa nota affermazione di Kant:

Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura<sup>25</sup>.

Kant afferma che la persona, a differenza degli altri esseri, ha dignità: «considera l’umanità in te stesso e negli altri sempre come fine e mai come mezzo»<sup>26</sup>. Sulla dignità della persona si fonda la morale kantiana. Alan Donagan ha visto un nesso fra questa concezione kantiana della persona e la concezione di Dio come fine in sé e dell’uomo come fine della provvidenza divina che ritroviamo nella scolastica medioevale, per esempio, in Tommaso d’Aquino. Di fatto, al di là delle dichiarazioni di principio, Kant può considerarsi un fautore del diritto naturale, se per questo s’intende il fatto che la legge morale non è riducibile alla legge positiva. Basti pensare, per esempio, alle sue tre massime che non devono essere lette separatamente:

rimarrebbero. L’archeologia assiologica dei beni fondamentali è interessante ma non sostituisce gli argomenti teleologici, o qualche principio con cui unificare le diverse abilità [...] ipotizziamo che le diverse parti concordino su una lista di diversi beni fondamentali[...]ma non su come la lista debba essere gerarchicamente e ideologicamente ordinata. È facile immaginare che, almeno nella nostra cultura, la squadra proceduralista vincerebbe a tavolino»; pp. 80-81: «Le teorie minimaliste della *natural law* hanno questi tratti comuni. Primo, in risposta alla domanda su “che cosa possiamo conoscere”, il minimalista dirà molto poco, ma giusto abbastanza per stabilire alcune condizioni oggettive del ragionamento pratico. Secondo, queste condizioni sono legate a un insieme di beni che, per usare la concisa espressione di Rawls, costituiscono ‘condizioni largamente condivise, ma deboli’. Il minimalismo scaturisce non dalla lista assiologica ma, piuttosto, dall’assenza di teleologia. In breve i minimalisti sostengono che la concezione di un fine che sia qualcosa di più della somma delle parti dei beni fondamentali non è altrettanto fondativa dei beni fondamentali come tali [...] i teorici minimalisti della *natural law* devono reagire contro il puro utilitarismo. Essi condividono la convinzione che uno o più beni debbano essere tolti dal gioco, ovvero protetti dagli interessi senza limiti della razionalità strumentale[...] i sistemi minimalisti tendono a incentrarsi su ingiunzioni negative, il che è comprensibile, visto che questi sistemi sono equipaggiati per evitare di dover fare affermazioni che dipendano dalla concezione di un fine dominante, o perfino inclusivo, della condotta umana».

<sup>25</sup> I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, II.

<sup>26</sup> I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, II.

pensare da sé;  
 pensare mettendosi nella posizione di ciascun altro;  
 pensare sempre in accordo con se stessi<sup>27</sup>.

Significativamente, se si sottolinea unilateralmente uno dei tre momenti rispetto agli altri, la legge morale naturale ci sfugge.

Il problema di Kant rispetto alla tematica del diritto naturale è piuttosto rappresentato dal fatto che, per motivi dipendenti dal più generale contesto culturale tipico della modernità, la sua antropologia appare carente sotto il profilo del rapporto psiche-corporeità, razionalità-affettività e io-altri (intersoggettività). Anche per questa ragione Kant non parla di natura, né valorizza le inclinazioni naturali. Si potrebbe rischiare di scadere, secondo lui, nel naturalistico, nel biologico, nel soggettivo.

Altro problema posto dalla lettura di Kant è quello del rapporto natura umana-libertà: quale delle due precede l'altra? Se la natura, allora ha senso parlare di diritto naturale, se la libertà non ha senso. O s'interpreta Kant, riconoscendo che la libertà dell'uomo si fonda sulla ragione che è aperta all'essere e allora è accettabile sotto il profilo che qui interessa, oppure se la ragione si fonda sulla libertà, allora è aperta la strada a Nietzsche, all'esistenzialismo e, in ultima analisi, al nichilismo: tutto nell'uomo può essere messo in discussione perché non c'è nulla che la ragione riconosce come *humanum*, come natura umana.

Kant è considerato uno dei padri del liberalismo. Ci si è chiesti perché dovremmo considerare migliore un ordinamento maggiormente in armonia con i principi del liberalismo rispetto ad uno che soddisfi in misura minore, o che non soddisfi affatto, questo requisito. Le ragioni in questione, per essere realmente cogenti, dovrebbero mostrarci che tale ordinamento è migliore sulla base di qualche parametro diverso dal semplice fatto che in questo momento ci capita di pensarla in un certo modo. Anche se l'idea che ci sia un diritto naturale, ammettendo che essa sia accettabile, non è sufficiente a generare una teoria liberale della giustizia, si potrebbe sostenere che è difficile concepire una giustificazione normativa del liberalismo politico che non includa tra le sue premesse una teoria del diritto naturale<sup>28</sup>. Come nota un liberale come Ronald Dworkin,

<sup>27</sup> I. KANT, *Critica del Giudizio* (§ 40); *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (§43, § 59).

<sup>28</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 109 n. e 161.

la fuga dalla sostanza deve finire nella sostanza. Questioni di natura sostanziale sono inevitabili perché spetta sempre alla ragione umana indagare il bene sostanziale della procedura, per non parlare dei beni sostanziali che mediante le procedure vengono ottenuti<sup>29</sup>.

In altri termini: la società politica presuppone che determinati valori fondanti quali la dignità della persona siano riconosciuti come naturali e costitutivi e non siano considerati come frutto di convenzione e di procedure.

c) In terzo luogo occorre considerare la tradizione della legge naturale o del diritto naturale classico ripresa in epoca medioevale e moderna. A questa soprattutto si fa riferimento quando si parla di legge naturale, a motivo del nesso che è presente fra norma morale e antropologia, norma morale e inclinazioni. Distinguerai, in questa tradizione, due filoni:

- Filone platonico-agostiniano (ripreso nel Novecento da Leo Strauss e in certa misura da Charles Taylor) che si rifà, in ultima analisi, a Platone, al Gorgia e soprattutto alla *Repubblica*. In questa prospettiva il segno del fatto che non si segue la legge morale naturale (la gerarchia, la giustizia fra le parti dell'anima), che cioè si mettono al primo posto le inclinazioni fisiche («ciò che è in basso») rispetto a quelle spirituali superiori e «in basso ciò che è in alto» (Agostino – *De vera religione*) è la disunione nella singola persona (il venir meno del senso della vita) e – corrispettivamente – la disunione della società, il suo sfilacciarsi (la società è specchio della persona – *Repubblica*). Non può essere naturale-razionale ciò che coincide con il venir meno di quel senso cui l'uomo aspira e che percepisce come conveniente. In questa prospettiva, un rappresentante novecentesco di questo filone di pensiero, Leo Strauss, scorge il rischio della modernità razionalistica nel fatto che si possa pensare a una repubblica ordinata di diavoli, cioè ad un sistema che renda gli uomini buoni attraverso un calcolo scientifico delle passioni, facendo a meno delle virtù etiche<sup>30</sup>.

Filone aristotelico-tomista (Aristotele, Tommaso, Hooker, Maritain, Simon, Villey, Anscombe, Finnis, Nussbaum, Annas, Foot, Murphy ecc.). Benché possa inglobare anche le istanze platoniche-agostiniane di unità e di senso, esso parte dallo sviluppo ordinato e

<sup>29</sup> R. HITTINGER, *Asortimento di teorie minimaliste del diritto naturale*, p. 105.

<sup>30</sup> L. STRAUSS, *Diritto Naturale e Storia*, ed. cit., p. 171.

armonioso (nella prospettiva del “flourishment-floritura umana”) delle disposizioni, potenzialità umane (capabilities) e delle conseguenti inclinazioni<sup>31</sup>. Queste potenzialità e inclinazioni sono radicate in una natura che va intesa in senso genetico-dinamico e qualitativo esperienziale<sup>32</sup>. In Aristotele, come è stato notato:

la natura iniziale può essere sviluppata verso il meglio o verso il peggio e dunque spetta agli uomini servirsi della propria ragione e della propria volontà per indirizzare la propria natura iniziale verso un traguardo eccellente, oppure verso un traguardo malvagio. La natura iniziale è la costituzione originaria di un essere, la natura-fine è la causa finale eccellente della natura iniziale: la natura fine include l’attuazione di alcune (ma non tutte) le inclinazioni originarie. Ora, è la natura-fine, cioè il bene dell’uomo, che ha una valenza normativa in forza del giudizio della ragione. Insomma, l’uomo non nasce con la virtù, ma possiede, grazie alla sua natura iniziale, un’idoneità ad acquisire la virtù e la virtù consente di condurre la propria natura iniziale, le proprie inclinazioni iniziali, verso l’eccellenza, verso la fioritura. Da un lato, la virtù non si sviluppa in noi automaticamente solo grazie alla nostra natura iniziale; dall’altro non si sviluppa in noi contro la nostra natura iniziale. Per natura iniziale abbiamo sia la virtù in potenza, cioè abbiamo dei germi di virtù, cioè delle inclinazioni al bene, sia anche delle pulsioni verso il male<sup>33</sup>.

In Tommaso, in particolare, la razionalità pratica che sul piano formale, rendendo normativa la tendenza al bene, comanda di perseguire il bene dell’uomo e di sfuggire il male, riconosce, interpreta e rende normative alcune inclinazioni comuni a tutti gli uomini (piano contenutistico): alla conservazione della vita (presente in tutti gli es-

<sup>31</sup> Cfr. D. COMPOSTA, *Natura e Ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, PAS Verlag, Zurigo 1971.

<sup>32</sup> Con la modernità scienista viene nascosto (o rimosso) «tutto ciò che lo sguardo scientifico-tecnico non ha bisogno di considerare per produrre l’artificio e tutto ciò che un universalismo astorico come quello giusnaturalista moderno non ha interesse a considerare per regolare il potere. Ciò che non c’è più bisogno o interesse a considerare sono, in sintesi, due dimensioni della natura degli enti, la cui idea l’ontologia classica aveva invece accuratamente elaborato, l’idea genetico-dinamica e quella qualitativo-esperienziale della natura degli enti» (F. BOTTURI, *La generazione del bene, Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 309.) Pertinente tutto il capitolo. X.

<sup>33</sup> G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna 2009, p. 97.



seri), alla comunicazione della vita e alla cura-educazione della prole (presente negli animali), alla coltivazione della ragione in tutte le sue forme (società, cultura, religione)<sup>34</sup>.

A differenza di autori contemporanei come Philippa Foot<sup>35</sup> che sottolineano che così come si può parlare di un buon coltello (un coltello che adempie alla sua funzione) o di un cattivo coltello (di uno che non l'adempie), si può parlare di un comportamento moralmente buono o malvagio, evidenziando così l'analogia uomo-natura inanimata, Tommaso sottolinea che nell'agire umano naturale è ciò che la ragione pratica riconosce come bene, rendendolo normativo. La *ratio ut natura* (i primi principi o prime evidenze dell'intelletto pratico) sono esito della sinergia di razionalità pratica normativa che impone di compiere e perseguire il bene e di sfuggire il male, e inclinazioni già informate in qualche misura dalla ragione, la quale è forma dell'anima e di tutto l'uomo. Secondo Spaemann

la ragione non è identica alla natura, ma soltanto ciò che è secondo ragione è il venire alla luce anche della verità di ciò che è secondo natura e questo venire alla luce si trova esso stesso inscritto nella teleologia della natura. Ciò che è naturale in quanto puramente naturale si trova in rapporto di antagonismo con ciò che è pure naturale, ma

<sup>34</sup> Cfr. il cap. *Come leggere oggi i precetti della legge naturale a p.* . Cfr. pure R. SOKOLOWSKI, *What is Natural Law? Human Purposes and Natural Ends*, "Thomist" 68, no. 4 (October 2004). Sokolowski sottolinea che le piante e gli animali, come le istituzioni e l'uomo stesso possiedono delle finalità "naturali" che permettono d'individuare comportamenti oggettivamente innaturali, perché non adeguati al loro fine. Questo riconoscimento, nel caso dei comportamenti umani, può essere reso difficile da vizi intellettuali e morali. Anche Tommaso riconosce che vi sono inclinazioni naturali buone. Per Tommaso è la razionalità pratica a rendere moralmente normativi i desideri ontologicamente buoni che sono già informati dalla ragione.

<sup>35</sup> Cfr. P. FOOT, *La natura del bene*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2007. L'opposizione, da parte di Philippa Foot, dell'idea della "natura del bene" all'indefinibilità del "bene" di G.H. Moore è significativa, perché il suo naturalismo è affermato in alternativa sia all'oggettivismo etico di tipo intuizionistico non-naturalistico, sia al soggettivismo dell'emotivismo non cognitivista (A.J. Ayer, Ch.L. Stevenson, S. Blackburn e A. Gibbard) e del prescrittivism (R.M. Hare). Il naturalismo della Foot vuole rimediare ai guasti di una concezione morale che sganciandosi dall'ancoramento alla realtà dei fatti, apre la via alla riduzione soggettiva dell'esperienza morale; intende cioè (re)istituire un paradigma, quello naturalistico, che costituisca alternativa alle figure morali derivanti dall'opzione intuizionistica del bene inteso come proprietà non-naturale, cui ha fatto seguito la sua trascrizione linguistica come espressione emotiva e come formulazione prescrittiva della valutazione pratica.

è diverso. Ma la verità su ciò che è naturale è comune e là dove esseri naturali in quanto esseri ragionevoli hanno un interesse per questa verità è superato l'antagonismo immediato<sup>36</sup>.

A partire dai precetti fondamentali della legge naturale di Tommaso si possono dedurre o determinare indicazioni più concrete, anche se la scelta “qui ed ora” è affidata, in ultima analisi, alle virtù del saggio e/o, cristianamente, del santo. Tutti sono chiamati ad essere saggi o santi. I principi della legge naturale sono considerati semi delle virtù (*semina virtutum*); le virtù etiche li sviluppano e permettono loro di attuarsi “qui ed ora”. La legge naturale comanda di agire secondo virtù:

[...]essendo la forma propria dell'uomo costituita dall'anima razionale, c'è in ogni uomo una tendenza naturale ad agire secondo ragione, il che equivale ad agire secondo virtù. La ragione prescrive ad ognuno di agire virtuosamente e questo significa che gli atti virtuosi, in quanto tali, appartengono alla legge naturale. Considerati nei loro aspetti specifici, invece, non tutti gli atti virtuosi appartengono alla legge naturale, nel senso di avere a che fare con una semplice applicazione conclusiva di principi naturali. Spesso, infatti, ci si comporta in modo virtuoso, al di là di ciò che è richiesto dall'inclinazione naturale, in quanto la ragione giunge a scoprire che un certo comportamento è, comunque, utile ad una buona condotta di vita<sup>37</sup>.

Il discorso della legge morale naturale, quindi, non è solo un “discorso breve” enucleabile in principi e precetti alla maniera moderna essenzialistica e razionalistica, ma è anche un “discorso lungo” che esige l'esercizio delle virtù e della prudenzia e che è finalizzato al raggiungimento della felicità o “fioritura” umana. Le due accezioni di “legge naturale” sono presenti in Tommaso. La verifica della naturalità della legge è data dalla sua capacità d'essere conveniente (*convenientia*) all'uomo nella sua interezza, infondendo senso e unità alla sua vita, al suo presente così come al suo passato e al suo futuro<sup>38</sup>. Significativo è, in questa prospettiva, il nesso psiche-corporeità, razionalità speculativa e razionalità pratica, e il fatto che la dimensione normativa della legge è intimamente connessa al finalismo. Fare il bene “conviene” all'uomo, alla sua intima

<sup>36</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, ed. cit., p. 105.

<sup>37</sup> *Summa theologiae*, I-II, 94, 3.

<sup>38</sup> Di qui l'importanza della dimensione narrativa. Cfr. P. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London 1994.

natura. Ma Tommaso è consapevole che la natura si può corrompere accidentalmente, ovvero che si può instaurare una “seconda natura” viziosa, benché ci sia sempre la possibilità di un riscatto grazie alle evidenze etiche o principi etici fondamentali (cosa che in Aristotele, invece, non è così lampante o così esplicito). Non dobbiamo dimenticare infine che Tommaso è un teologo che vive in un contesto cristiano e che, quindi, nell’articolazione del suo discorso vi sono diverse indicazioni che aiutano a precisare il comportamento dell’uomo in concreto.

Un aspetto interessante della ripresa del filone aristotelico-tomista nel Novecento è la valorizzazione del fatto che la legge naturale si possa conoscere anche per connaturalità o per inclinazione affettiva (si potrebbe dire per esperienza) come una virtù la si riconosce perché in qualche misura la si pratica e non solo e non tanto perché se ne ha un concetto preciso. Questo tema è presente, anche se non frequentissimo in Tommaso d’Aquino<sup>39</sup>. Esso è stato sviluppato nel Novecento da Jacques Maritain per il quale l’inclinazione non è solo orientamento dell’agente al bene, ma anche forma specifica della sua conoscenza, per cui si deve dire che i beni non sono conosciuti anzitutto né per astrazione concettuale, né per intuizione, ma appunto «per inclinazione». Di quale procedimento gnoseologico si tratti e che cosa precisamente si conosca Maritain lo dice in vari luoghi, essendo per lui questo il modo esperienziale del conoscere che ha una funzione inaugurale, insostituibile in ambito pratico morale, estetico-artistico e spirituale<sup>40</sup>. Sul piano pratico si dà, quindi, come primaria e insostituibile una conoscenza in cui gioca un ruolo fondamentale la «connaturalità» o la «simpatia», che è una conoscenza in cui

l’intelletto arriva ai suoi giudizi, consultando le inclinazioni interiori, la percezione interiore del soggetto, prestando ascolto alla melodia interiore, alla vibrazione delle tendenze profonde rese coscienti nella soggettività; una conoscenza che perciò non sarà chiara e sistematica, ma «oscura, asistematica» e di conseguenza «imperfetta» e bisognosa della riflessione critica in grado di verificare e stabilizzare la conoscenza primaria e le stesse inclinazioni, che per loro natura sono tanto «essenziali» quanto «fragili»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Soprattutto Tommaso non esplicita questo tema, trattando della legge naturale.

<sup>40</sup> Cfr. J. MARITAIN, *De la connaissance par connaturalité*, in «Nova et Vetera», 3, 1980, pp. 181-187; per l’ambito pratico cfr. in particolare *le Nove lezioni sulla legge naturale*, ed. it. a cura di F. Viola, Jaca Book, Milano 1985, *passim*.

<sup>41</sup> F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 356. Cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca book, Milano 1990, pp. 49, 159 e 150.

Si può affermare, in questa prospettiva, per esempio, che l'emergere di una nuova consapevolezza dei diritti umani, di nuovi diritti lungo la storia è possibile grazie ai precetti della legge naturale, intesi quindi come *schemi dinamici fondamentali* da una parte, e all'impatto della sofferenza umana, provocata dalla violazione di certi diritti coerenti con la dignità dell'uomo dall'altro. Così, per esempio, nel Cinquecento Las Casas e Vitoria «scoprono» i diritti umani degli indios delle Americhe.

Nella recente riflessione di Martha Nussbaum si ha la riscoperta di una natura umana essenziale («teoria forte e vaga del bene») in opposizione ad ogni relativismo dei valori morali<sup>42</sup>. Questa riscoperta ha luogo «dall'interno»:

la natura umana non può e non ha bisogno di essere convalidata dall'esterno, in quanto la natura umana è proprio una prospettiva interna, non è affatto una cosa, ma piuttosto le esperienze più fondamentali e ampiamente condivise dagli esseri umani che vivono e ragionano insieme[...] Scoprire che cos'è la nostra natura sembra essere un tutt'uno con la scoperta di ciò che riteniamo nel profondo essere più importante e indispensabile<sup>43</sup>.

Non è necessario in questa prospettiva rifarsi a una biologia comune ma individuare attraverso il dialogo punti di convergenza fra prospettive diverse. Inoltre la natura umana può essere scoperta, secondo un'altra studiosa del pensiero aristotelico, Julia Annas, attraverso lo sviluppo storico, il quale fa emergere gradualmente alcune acquisizioni irreversibili riguardanti fondamentali valori umani<sup>44</sup>.

Un importante autore contemporaneo che si può far rientrare in questo filone neoaristotelico è John Finnis, il quale riprende in particolare il pensiero di Tommaso d'Aquino<sup>45</sup>. Scrive Finnis che per l'Aquinate

<sup>42</sup> Cfr. M. NUSSBAUM, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in M. NUSSBAUM and A. SEN (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, New York 1993, pp. 242-69.

<sup>43</sup> M. NUSSBAUM, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J.E.J. Altham-Harrison (ed.) *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1995, pp. 121-106.

<sup>44</sup> Cfr. J. ANNAS, *Women and the Quality of Life: Two Norms or One?* in NUSSBAUM, SEN (eds.), *The Quality of Life*, pp. 279-296.

<sup>45</sup> Cfr. J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996.

il ragionamento pratico non inizia conoscendo [la] natura [umana] dall'esterno, come se procedesse definendola con osservazioni e giudizi di carattere psicologico, antropologico o metafisico, ma sperimentando la propria natura, per così dire, dall'interno, nella forma delle proprie inclinazioni»; e in ciò «non vi è un processo di inferenza [...] Piuttosto con un semplice atto di conoscenza non-inferenziale, l'individuo comprende che l'oggetto dell'inclinazione che egli prova esemplifica una forma generale del bene, per sé e per i suoi simili»<sup>46</sup>.

Finnis intende così fondare i diritti umani sulla razionalità pratica a prescindere dal finalismo della natura, quindi in una prospettiva che fa propria la diffidenza di molto pensiero contemporaneo nei riguardi del "naturalismo" in etica. Egli cerca di rispondere a questo interrogativo: è possibile identificare una lista di valori umani fondamentali, da cui discendano i relativi diritti? Questa è, secondo Francesco Viola, la domanda centrale del giusnaturalismo contemporaneo<sup>47</sup>. Come è stato notato, ponendosi da un punto di vista pratico, cioè delle azioni da farsi, risaltano con evidenza, secondo Finnis, alcuni ambiti di bene che tutti gli esseri umani non possono fare a meno di apprezzare e, in diversa misura, di praticare. Si tratterebbe della vita, della conoscenza, del gioco, dell'esperienza estetica, della socievolezza e della cooperazione, della stessa ragionevolezza pratica e della religione. A questi valori umani fondamentali potrebbero essere ricondotti tutte le altre istanze valoriali secondarie. Questi orizzonti generali del bene costituirebbero la grammatica della vita pratica, cioè i principi della legge naturale. Finnis li identifica con i principi primi della legge naturale di Tommaso. Si configurano, così, orizzonti di valore che non costituiscono per nulla norme morali, ma solo principi comuni della vita pratica per le scelte etico-politiche della cooperazione nel regime del pluralismo<sup>48</sup>. In realtà – nota Viola –

<sup>46</sup> J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. it. Giappichelli, Torino 1996, p. 37.

<sup>47</sup> Cfr. F. VIOLA, *Diritti umani e giusnaturalismo contemporaneo* in *Atti del Convegno internazionale su Genesis, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo* a c. di S. Langella, in "Civiltà del Mediterraneo" 26-28 ottobre 2004, Guida, Napoli 2006, pp. 269-280.

<sup>48</sup> Cfr. F. VIOLA, *op. cit.*, pp. 276-77: «Questa reinterpretazione della legge naturale deve affrontare due ordini di obiezioni: da una parte, si rileva che, pur ammettendo l'esistenza di valori umani fondamentali, è impossibile formularli in modo chiaro e completo senza scambiare le convinzioni contingenti dell'uomo contemporaneo

questi orizzonti di bene servono soltanto a dar senso alle nostre azioni, a renderle significative, ragionevoli e, quindi, degne di considerazione e rispetto, nonché eventualmente anche di critica e di dissenso. Affermare, ad esempio, che cooperare è bene e non cooperare è male non significa ancora prendere partito per una forma di cooperazione, rigettandone un'altra, ma rendere possibile un dibattito sul tipo di cooperazione adeguato e conveniente in una data situazione o in un caso specifico. Ciò significa assumere un punto di vista pratico, in cui le azioni da compiere sono giustificate dal fatto di essere le più adatte per il raggiungimento di fini presupposti che non si possono rifiutare senza cadere nell'insensatezza. Così si esprime oggi – a nostro parere – l'esigenza di oggettività della conoscenza morale e la ragione per continuare a qualificare “naturali” questi principi. Ma “sensato” o “insensato” non vuol dire ancora “giusto” o “ingiusto”, “buono” o “cattivo”. Per questi ulteriori passi la ragione naturale deve mettersi all'opera e con ciò stesso farsi artificiale, come diceva il grande giurista inglese Edward Coke. La ragion pratica stessa in tutta la sua estensione è un'opera della cultura, cioè della coltivazione dei valori umani con il risultato di una molteplicità di frutti, non sempre commestibili, vale a dire rispettosi della dignità umana. Tutto ciò significa che non è più possibile concepire, se mai lo è stato, il diritto naturale come un insieme immutabile di contenuti giuridici scritti nel cielo. Si tratta, invece, di una ricerca compiuta dalla ragione umana, sempre aperta per quanto riguarda l'identificazione dei principi primi e sempre controvertibile per quanto riguarda le conclusioni ultime. È l'antidoto necessario per controllare l'uso arbitrario del potere<sup>49</sup>.

per verità eterne; dall'altra, si rifiuta l'idea che questi valori fondamentali debbano riguardare i fini, perché ciò implicherebbe raccomandare un'etica particolare, violando il regime del pluralismo. Questa seconda obiezione è ben più forte. John Rawls ha sostenuto che si debbono riconoscere come beni primari solo quelli che sono funzionali all'elaborazione di qualsivoglia piano di vita, cioè la libertà, l'opportunità, la ricchezza e il rispetto di sé. Questa concezione debole (*thin*) del bene permetterebbe di salvaguardare l'imparzialità nei confronti di tutte le concezioni della vita etica. Tuttavia, se dovessimo accettare l'orientamento di Rawls, non potremmo giustificare il carattere fondamentale di molti diritti affermati nella stessa Dichiarazione universale e nelle Carte dei diritti che ad essa s'ispirano. Inoltre, si perde la possibilità di delineare un ordine non puramente formale della ragionevolezza che consenta una mutua comprensione di concezioni differenti della vita buona.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 275. Cfr. anche pp. 277-78: «Se a monte dei diritti vi sono valori fondamentali, a valle v'è la concretizzazione di questi principi nella regolamentazione dei casi concreti. Qui i diritti possono confliggere tra loro e possono entrare in contrasto con le esigenze di bene comune. Si attiva, pertanto, un ragionamento pratico alla ricerca di una conclusione che sia il modo migliore per realizzare i valori fondamentali tutto considerato, cioè le circostanze di fatto e le specifiche pretese

Il limite principale della concezione di Finnis, oltre a non riconoscere a sufficienza, a differenza di Tommaso d'Aquino, la dimensione speculativa-conoscitiva della razionalità pratica, è, come già nel caso del "diritto naturale minimo", quella di non offrire sufficienti indicazioni intorno alla corretta gerarchizzazione "qui ed ora" dei diversi ambiti di beni. Per cui il rischio di questo tentativo di combattere l'utilitarismo in nome di una pluralità di beni considerati incomensurabili è quello di cadere nel proceduralismo, non potendosi giustificare una gerarchizzazione di questi stessi beni. Come è stato giustamente notato:

Il problema teoretico più serio [...] è che un prospettivismo a tutto tondo ha difficoltà nell'indicare come e perché vi sia negli esseri umani in cammino, qualcosa d'intrinsecamente buono. La condizione sufficiente (o le condizioni sufficienti) dell'agire umano non sono mai adeguatamente a portata di mano[...] tyuQuindi [...] che la lista di beni sia forte o debole diventa irrilevante se essa contiene solo necessità e non sufficienze<sup>50</sup>.

Il presupposto di fondo di questo approccio alla legge naturale sembrerebbe essere la tendenza a separare eccessivamente la ragione pratica dalla ragione speculativa nella direzione di un'autonomia della razionalità pratica improntata al modello kantiano.

d) Filone giusnaturalistico moderno. Il diritto naturale è stato ripreso nella modernità a partire dalla seconda scolastica attraverso il giusnaturalismo fino all'Illuminismo. Se, nei suoi sviluppi, il filone moderno giusnaturalistico ha il merito di aver accentuato la dimensione dei diritti soggettivi ("io ho il diritto di") di fronte allo strapotere dell'assolutismo statale, in linea generale esso presenta il limite della rigidità della legge (favorita dall'applicazione della "nuova scienza" al mondo dell'uomo), cioè della tendenziale confusione fra *lex aeterna* e *lex naturalis* che in Tommaso sono distinte, col venir meno del concetto di partecipazione e con l'oblio della *phronesis* o *prudencia* antica

normative. A questo punto il compito del giusnaturalismo è quello di mostrare che la struttura argomentativa più adatta a questo scopo, ed effettivamente usata dalle corti costituzionali, è molto vicina a quella propria della tradizione del diritto naturale, cioè quella che non si limita alla dimensione puramente procedurale, ma s'impegna in valutazioni sostanziali riguardanti il peso dei valori in gioco».

<sup>50</sup> R. HITTINGER, *Assortimento di teorie minimaliste del diritto naturale in La vitalità del diritto naturale* ed. cit., pp. 108-109.

e medioevale (di qui *iuris-prudentia*)<sup>51</sup>. Si tratta, in altri termini, di una concezione di natura umana eccessivamente sovradeterminata (la legge naturale come un sistema normativo).

– Situazione attuale. I diritti soggettivi (ovvero la libertà riconosciuta di poter fare o non fare qualcosa), secondo una certa interpretazione non da tutti condivisa, sono sorti nel medioevo e poi nella modernità, dal diritto naturale oggettivo, interpretando lo *ius* come *facultas* soggettiva<sup>52</sup>. Scorporando i diritti soggettivi dal diritto oggettivo, dalla giustizia, dal dovere come responsabilità si è preparata l'odierna proliferazione dei diritti (senza chiedersi se qualcuno “paga” per i miei diritti)<sup>53</sup>. Per cui affermare un nuovo diritto significa quasi realizzare un desiderio. In realtà il bisogno di riconoscimento, sempre presente nell'uomo, ma accentuato dal secolarismo, sembra esprimersi nella frenetica richiesta di nuovi diritti e nella connessa critica nei riguardi delle possibili discriminazioni<sup>54</sup>. Nota Russell Hittinger:

<sup>51</sup> Di qui il termine *iuris-prudentia*. Mentre in Tommaso d'Aquino, la *lex aeterna* costituisce il piano divino sul mondo, mai pienamente conoscibile dall'uomo, la *lex naturalis* rappresenta, invece, quella dimensione della *lex aeterna* che è accessibile in linea di principio a ogni uomo. Sulla confusione fra questi due piani in epoca moderna cfr. G.P. Azzoni, *Lex aeterna e lex naturalis in La vitalità del diritto naturale* a c. di F. Di Biasi e P. Heritier, Phronesis, Palermo 2008, pp. 160-209.

<sup>52</sup> Questa interpretazione si ritrova in J. Maritain e in Finnis ed è criticata da M. Villey. Cfr. il capitolo su *Diritti umani e storia*.

<sup>53</sup> Cfr. S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei diritti verso l'essere umano*, trad. it. SE, Milano 1990, p. 13: «Un uomo, considerato di per se stesso, ha solo dei doveri, fra i quali si trovano certi doveri verso se stesso. Gli altri, considerati dal suo punto di vista hanno solo dei diritti. A sua volta egli ha dei diritti quando è considerato dal punto di vista degli altri, che si riconoscono degli obblighi verso di lui. Un uomo che fosse solo nell'universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi». Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Virtù e torti del diritto nelle società post-moderne*, *ibid.* p. 111: «[...] il diritto alla vita, nel senso di “diritto a non essere ucciso da nessuno”, è un diritto in senso forte perché il suo contenuto è un'azione negativa da parte degli altri: non impongo a nessuno di fare qualcosa, impongo a tutti di non fare qualcosa. È la formula negativa che voi trovate nel Decalogo: tu non ucciderai, tu non farai questo, tu non farai quello. Diritti così possono essere universali, perché il loro contenuto è negativo e i destinatari del comando sono tutti, l'intera umanità [...] Possiamo affermare diritti universali a contenuto positivo? Possiamo se individuiamo il referente di questo diritto. Se non lo individuiamo, il pericolo è che il referente del diritto divenga lo Stato e quindi lo statalismo è il risultato del capovolgimento dell'individualismo giuridico: affermo diritti assoluti, non stabilisco chi è che ha il dovere corrispettivo e quindi c'è la tendenza ad attribuire questo dovere allo stato. Il risultato è la fine della libertà: tra statalismo ed individualismo c'è una connessione fortissima».

<sup>54</sup> S. Cotta parla di “neo-giusnaturalismo libertino” a proposito, in particolare, della posizione di Foucault in *Diritto, persona, Mondo umano*, Giappichelli, Torino 1989, p. 161.



E questa è la *crux* del problema: un essere che riformula se stesso, il quale insiste nel lasciare se stesso sotto una legge naturale perfino nonostante il fatto che non vi sia nulla di normativo al di fuori della libertà<sup>55</sup>.

La cultura della modernità avanzata – per usare la terminologia di Macintyre – desidera un ordine fisso di diritti per proteggere un *humanum* fluido e riformulabile. L'umano indeterminato, svuotato di contenuto antropologico, pone la cornice per le dottrine contemporanee della legge naturale e dei diritti naturali. Una volta la libertà negativa (libertà da) implicava un'antropologia forte, cioè che certi beni umani dovevano essere protetti dall'intervento del potere dello Stato. In questa prospettiva la libertà negativa non implicava necessariamente scetticismo sulla natura umana né scetticismo sulla condizione dell'uomo in quanto sottoposto ad una legge più elevata. Oggi, tuttavia, la libertà umana è ancorata ad un'antropologia negativa, l'uomo è affidato alla sua libertà per costruire la sua natura. In sintesi: non si può abbandonare la legge naturale se non si vuole che lo Stato e in genere ogni forma di potere politico ed economico legiferino secondo modalità che pregiudicano le nostre libertà; allo stesso tempo e paradossalmente la coscienza non può avere alcuna norma eccetto che per una natura umana sempre riformulabile.

Come afferma Pierre Manent

la natura umana è una cifra, un'efficace indeterminazione [...] che permette una zona di libertà in cui l'individuo [...] può affermare se stesso senza conoscersi<sup>56</sup>.

Questa nuova posizione dovrebbe costituire la fine del discorso sulla legge naturale, molto meno di quello sui diritti umani. Piuttosto è diventata la piattaforma di un diritto di definire privatamente che cosa significhi essere umani. Nota sempre Russell Hittinger:

Anche coloro che negano la legge naturale in teoria, l'abbracciano in pratica. Ma questa nozione è assunta senza un'antropologia adeguata del bene umano e senza il riconoscimento di una legge più elevata del nostro stesso giudizio<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> F. R. HITTINGER, *Fallimento Del Diritto Naturale? Stato moderno, antropologia negativa e dignità umana* in *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, a cura di F. Di Blasi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 123-136.

<sup>56</sup> P. MANENT, *The City of Man*, Princeton University Press, Princeton 1998, p. 129.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 133.

#### 4. Conclusioni e prospettive

Ricapitolando: non “vediamo” la natura dell’uomo nell’accezione normativa come non “vediamo” i principi della legge naturale se non raramente e per lo più in negativo, quando scorgiamo il male morale insito manifestamente in un certo gesto o in un certo comportamento che contraddice manifestamente la finalità dell’uomo. Ciò che per lo più “vediamo”, invece, è il rispetto o la violazione in concreto delle leggi positive (poste cioè dall’uomo ed espressione della sua cultura), oppure il comportamento virtuoso o vizioso che traspare dalle azioni umane. Ma ciò che sottende il comportamento virtuoso e dovrebbe sottendere le leggi positive è la natura nell’accezione etico-normativa, cioè la legge naturale in senso ristretto (i principi della legge naturale). Se, infatti, la razionalità e l’esperienza umana originaria, ovvero la natura, si declinano sempre entro una determinata cultura, esse non s’identificano mai totalmente con questa<sup>58</sup>. In questa prospettiva una concezione allargata della razionalità, che può anche essere originariamente espressione di una determinata tradizione culturale e religiosa, può favorire la riscoperta della natura umana presente all’interno delle varie culture, fungendo da “catalizzatore” dei vari elementi presenti in essa.

Nella prospettiva di una razionalità “allargata” ci si potrebbe chiedere: credere nella morale “naturale”, ovvero nella morale “tout court”, implica in qualche misura credere in Dio? Risponderei: no, se con questo s’intende aderire ad una fede religiosa; sì se s’intende che sia possibile scoprire nella realtà e nella vita una intelligibilità e un senso, opponendosi così, di fatto, ad una prospettiva nichilistica, suggerita per esempio da una certa lettura dell’evoluzionismo, in base a cui «in principio c’era il Caos»<sup>59</sup>.

Oggi il tema della legge naturale riemerge ambigualmente con il proliferare dei diritti, ma anche di fronte al rischio dell’applicazione indiscriminata delle biotecnologie all’uomo e di fronte ai problemi posti dal pluralismo culturale. Dinnanzi ai drammatici problemi posti dalla complessità, v’è il rischio di appiattirsi sul diritto positivo mutevole e affidato a procedure condivise, cercando in esso una precaria sicurezza. Ma non si può parlare del diritto senza riferimento alla verità e al bene.

<sup>58</sup> Questa tematica è approfondita nel volume A. CAMPODONICO, M.S. VACCAREZZA (a cura di), *Gli altri in noi. Filosofia dell’interculturalità*, Rubbettino, Soveria Manelli 2009.

<sup>59</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La verità cattolica* in “Micromega. Almanacco di Filosofia”, 2/2000, p. 52 *passim*.

Come inizialmente notato, nel approccio al tema della natura vi sono due rischi: quello della eccessiva sottodeterminazione o quello della eccessiva sovradeterminazione della nozione di natura. Entrambe le posizioni non colgono la complessità dell'uomo. Già per Aristotele tra la natura come fatto biologico e la natura vera e propria, intesa come completa realizzazione dell'uomo, vi è un legame: la prima trova il suo compimento nella seconda; quest'ultima a sua volta non potrebbe sussistere senza il supporto della prima.

Gli approcci che fanno capo alla sottodeterminazione e alla sovradeterminazione della natura sono da questo punto di vista due facce della stessa medaglia: essi assumono il concetto di natura in modo unilaterale, mancando di scorgerne la pluralità di significati e di valenze<sup>60</sup>.

Viene meno cioè quella analogicità del termine che è presente già in Aristotele.

Come nota acutamente Julia Annas:

Il ricorso alla natura [...] è anche un richiamo a un ideale, un ideale etico articolato da una teoria etica in termini tali da essere in grado di individuare, di criticare e di modificare quegli elementi delle mie opinioni etiche che si basano su mere convenzioni<sup>61</sup>.

È possibile e produttivo in etica un riferimento alla natura, purché non sia un riferimento diretto. Del resto la natura non è definibile aristotelicamente se non come principio di qualcosa. Un riferimento diretto alla natura (intesa nell'accezione meramente biologica o culturale) rischia di diventare la giustificazione ideologica di uno stato di fatto (così, per esempio, la schiavitù per Aristotele). Esiste secondo la Annas una concezione *debole* della ragione che segue la natura (come nell'ultima Foot) e una forte che la interpreta è che si ispira agli Stoici in base a cui la ragione riesce a dare significato ad ogni dato naturale (come nella Nussbaum)<sup>62</sup>.

La razionalità pratica indaga se ciò che a prima vista appare naturale sia anche effettivamente buono, corrisponda cioè a quella realizzazione piena che va ben al di là della riproduzione della mera dedità

<sup>60</sup> A. DA RE, *Percorsi di etica*, Il Poligrafo, Padova 2007, p. 52,

<sup>61</sup> J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 197.

<sup>62</sup> Cfr. J. ANNAS, *Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?* in S. GARDINER (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, New York 2005, pp. 11-29.

naturale, perché implica l'esplicitazione della razionalità e della libertà dell'uomo (la sua natura più profonda). L'etica è chiamata a svolgere un ruolo ricostruttivo e non meramente riproduttivo di ciò che già sarebbe preventivamente determinato. Il riferimento diretto alla natura (intesa in senso meramente biologico o culturale) è inadeguato perché presume di poter fare a meno della funzione interpretativa, ricostruttiva e critica della ragione, è cioè preoccupato di certificare subito che cosa sia buono (perché secondo natura) o cattivo (in quanto contrario a natura, perché ad esempio artificiale). Un riferimento invece indiretto alla natura biologica, mediato dalla razionalità, può ad esempio accertare la moralità a determinate condizioni dell'artificiale.

Occorre ricordare che già per Tommaso d'Aquino la razionalità pratica *considerando ordinem facit*, ovvero «osservando bene, pone ordine»<sup>63</sup>. V'è, quindi, sempre nella razionalità pratica conoscenza del reale, della natura (la ragione *considerat*), ma muta il fine rispetto alla razionalità meramente speculativa (si tratta ora d'informare la realtà, l'agire, non meramente di riconoscerla e di osservarla, ma d'interpretarla agendo – la ragione *ordinem facit* nella natura). E questo ordine è “fatto” innanzitutto in base ai primi principi o prime evidenze “naturali” della ragione (*ratio ut natura*). In sintesi: la ragione come natura permette d'interpretare la natura biologica con le sue inclinazioni. In questa prospettiva si deve sottolineare pure l'importanza di ricuperare all'interno dello schema aristotelico-tommasiano dello sviluppo delle facoltà, quello platonico-agostiniano, ripreso oggi da autori come Charles Taylor e Charles Larmore e basato sulla capacità di dare senso e unità alla vita umana.

S'impongono infine alcune indicazioni sommarie di lavoro:

– si è accennato al tema del proliferare anarchico dei diritti individuali nella cultura contemporanea. In questa prospettiva occorre ripensare l'antropologia, in particolare l'antropologia filosofica che diventa oggi una disciplina centrale, alla luce delle scienze e della filosofia<sup>64</sup>. A

<sup>63</sup> Cfr. *In Eth.* I, 1, 15-24.

<sup>64</sup> Cfr. P. GROSSI, *Un recupero per il diritto: oltre il soggettivismo moderno*, in *Il traffico dei diritti umani insaziabili* a c. di L. Antonini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 38 *passim*: «Il soggetto, però, che il diritto rispetta, tutela e incentiva non può essere l'*individuo* microcosmo della modernità, ma piuttosto una *persona* in carne ed ossa immersa al centro di un tessuto relazionale di diritti e di doveri, sempre pensata in dialettica con l'*altro* e inserita in formazioni sociali che l'arricchiscono e ne incrementano lo spessore [...] Bisogna riscoprire la necessaria dimensione oggettiva del soggetto, la quale non può che concretarsi nella riscoperta di tre dimensioni ra-

ogni prospettiva morale corrisponde, infatti, una concezione dell'uomo.

– occorre, quindi, ripensare l'uomo soprattutto nell'intimo nesso psiche-corporeità, sottolineato fortemente da certa fenomenologia del Novecento<sup>65</sup>. La ragione pratica permette di riconoscere, d'interpretare, di gerarchizzare e di rendere eticamente normative alcune fondamentali inclinazioni, le quali sono già umane perché informate dalla ragione. Si tratta di riscoprire in atto sempre di nuovo l'esperienza viva di quelle istanze fondamentali di felicità, di libertà, di giustizia ecc. che sono transculturali e che tradizionalmente costituiscono quello che si chiama il “cuore” dell'uomo. Qui il significato di “cuore” non è diverso da quello di razionalità pratica intesa in un'accezione non riduttiva<sup>66</sup>. Queste istanze emergono in modo particolarmente convincente quando sono negate. Si tratta, quindi, come osservava la Nussbaum, di una riscoperta della natura umana operata dall'interno, a partire dall'esperienza delle inclinazioni, e non dall'esterno<sup>67</sup>.

dicali (cioè di radici profonde): una dimensione comunitaria che lo costringa a fare i conti con l'alterità e con interessi sovrastanti la propria egoistica ed edonistica individualità; la dimensione della tradizione che, rendendo il soggetto anello di una catena che arriva fino a lui, lo riporti alla virtù dell'umiltà ed dell'ascolto; la dimensione della natura delle cose quale ulteriore lezioni di umiltà ed ulteriore invito all'ascolto».

<sup>65</sup> E da Spaemann nel suo libro *Persone. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma-Bari 2006. In alcuni filoni della cultura contemporanea (in particolare la *gender philosophy*) accade che il corpo non identifichi e non differenzi più gli individui: l'identità sessuale diviene a tutti gli effetti una scelta, una opzione. Il processo di identificazione – dal punto di vista della sessualità, ma non solo – non obbedisce a direzioni di sviluppo, non ha in sé nulla che lo orienti. In particolare il possesso di organi sessuali non rappresenta più una indicazione e non condiziona (non “deve” farlo) lo sviluppo sessuale dell'essere umano, il quale può prendere indifferentemente e legittimamente qualsiasi direzione. Ma bisogna valutare il prezzo di una simile operazione: all'opposto di ciò che si potrebbe supporre, la libertà nichilistica dai vincoli di una struttura originaria dell'uomo non celebra il trionfo del corpo, bensì la sua sparizione, ne rappresenta una forma sottile e paradossale di relativizzazione e di annullamento. Quando avviene la radicale separazione tra organi sessuali e sessualità il corpo diviene intrinsecamente insensato. Si tratta di un tentativo di disincarnare l'uomo, cioè di pensare il soggetto fuori dalla sua caratterizzazione corporea concreta e dalla trama strutturale di dipendenze che quest'ultima reca necessariamente con sé, al fine di sottrarlo a ogni dipendenza.

<sup>66</sup> Si tratta, in altri termini, di quell' intellettuale dei primi principi di cui parla Tommaso d'Aquino.

<sup>67</sup> Cfr. M. CARTABIA, *Diritti umani e pluralità delle culture: un percorso possibile* in J. PRADES (a c. di), *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*, Guerini e associati, Milano 2008, p. 43. «L'incontro tra le esperienze può permettere di distinguere ciò che è particolaristico da ciò che è un valore per tutti, ciò che è arbitra-

Il significato di natura umana si precisa sempre di nuovo come quel *quid* a partire da cui si sviluppano le fondamentali inclinazioni umane e non soprattutto come un dato immediatamente evidente da cui queste si possano dedurre. Si parte cioè dall'esperienza di alcune inclinazioni, di cui si vagliano dialetticamente le conseguenze e, quindi, la loro naturalità o razionalità in quanto coerenti fra di loro e con l'integralità dell'umano.

– il realismo come tema del rapporto dell'uomo con le sue evidenze speculative e pratiche con la natura (la realtà circostante).

– il tema io-altri con riferimento al desiderio come apertura all'infinito e come desiderio di riconoscimento da parte dell'altra persona, in quanto anch'esso aperto all'infinito.

– diacronicamente il tema uomo-tradizione-destino. L'uomo è sempre radicato in una storia che lo costituisce e che non può mai pretendere d'ignorare ed è aperto al futuro. Di qui l'esigenza di una narrazione che dia unità alla sua vita.

– il tema uomo-sviluppo tecnico che incide sull'uomo stesso con il rischio di presupporre che “tutto ciò che si può fare, si deve fare” e “prima troviamo i mezzi, poi cerchiamo i fini”. La domanda “Chi è l'uomo?” si traduce oggi in “Chi vogliamo che l'uomo sia?” Lo sviluppo tecnologico, oggi vertiginoso, non rappresenta semplicemente un mezzo neutrale. A questo proposito un interrogativo s'impone: come il desiderio di senso, di riconoscimento riemerge nonostante e attraverso il mutamento che la tecnologia produce nell'uomo?

– quindi il tema natura umana – storia. Questa problematica si deve leggere nella prospettiva suggerita del fine anticipato nella forma dell'uomo, fine che richiede per potersi attuare il rapporto con la novità della storia. Natura umana da un lato e imprevedibilità, casualità degli eventi dall'altro costituiscono poli complementari di una polarità necessaria. L'uomo attua progressivamente il suo fine che è insito nella sua forma, incontrando e interpretando gli eventi lungo la storia. Egli non va interpretato in maniera statica, ma come nar-

riamente ingiustificato da ciò che potrebbe essere giustificato mediante un'argomentazione ragionata. È [...] M. Nussbaum che ci offre uno spunto interessante, quando ripropone l'esame socratico come strada di congiunzione tra le diverse tradizioni e una cittadinanza cosmopolita. L'autoesame socratico è «un appello alla ragione che non ci obbliga a distanziarci dalla cultura nella quale siamo immersi», ma piuttosto richiama «il dovere della ragione di esaminare criticamente le convenzioni e le opinioni particolari alla luce dei bisogni e delle aspirazioni umane più universali» (M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, trad. it. Carocci, Roma 1999, p. 80, p. 74 e p. 75).

razione, come percorso e destinazione non pienamente dominabili dalla sua ragione: un essere lanciato verso l'infinito. Benché egli possa identificare alcune istanze fondamentali "naturali" senza di cui non può attuarsi come uomo, il suo compimento in quanto uomo non coincide mai pienamente con la modalità con cui soggettivamente si prefigura la soddisfazione di quelle istanze<sup>68</sup>.

Cerchiamo di rispondere alla domanda posta poc'anzi intorno al senso della vita umana con un esempio. Possiamo affermare tranquillamente in base a considerazioni di ordine filosofico e non in forza della statistica per esempio che l'uomo ha bisogno per essere se stesso, per essere autentico, cioè "per natura", di un rapporto stabile di riconoscimento gratuito con altri, quindi è "chiamato a", "deve", è "responsabile di" ricercarlo. In forme più o meno eticamente convenienti questi rapporti si ritrovano in ogni cultura. Da questa tesi si possono trarre implicazioni coerenti e diversificate nei vari contesti storici grazie alla razionalità etica che interpreta le inclinazioni "naturali" e all'educazione virtuosa che rende saggi. Per esempio: si può argomentare dialetticamente, vagliandone le conseguenze, quale sia la forma di famiglia più conveniente e coerente con la finalità dell'uomo.

Non a caso occorre ricordare, infine, che il tema della legge naturale non è mai stato considerato dai grandi classici quali Tommaso d'Aquino in maniera astorica, come radicalmente separabile dalla riflessione dialettica sulle sue conseguenze pratiche. In questa prospettiva, come suggerisce Macintyre, anziché difendere la concezione della legge naturale rispondendo alle diverse critiche contro di essa, si potrebbe legittimamente rovesciare l'impostazione, mostrando nello specifico la debolezza e l'astrattezza delle moderne teorie etiche rispetto a quella<sup>69</sup>. Così pure non si può sradicare il tema della legge

<sup>68</sup> Sul tema dei criteri per stabilire la misura del benessere cfr. J. GRIFFIN, *Well-Being: its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford 1986.

<sup>69</sup> A. Macintyre sottolinea che la concezione tommasiana di legge naturale si dimostra dialetticamente più comprensiva e, quindi, superiore rispetto alle contemporanee concezioni utilitaristiche, contrattualistiche e neokantiane. Anziché difendere la concezione della legge naturale rispondendo ai suoi critici, si tratta di mostrare la debolezza delle moderne teorie etiche rispetto a quella. Egli argomenta ciò in particolare per quanto riguarda la concezione di felicità. Cfr. *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair Macintyre and Critics* ed. by L.S. Cunningham, Notre Dame University Press, Notre Dame 2009, in particolare, pp. 19-52. Cfr. p. 52: «La migliore difesa della legge naturale consisterà nella critica radicale di carattere filosofico, morale e culturale dei punti di vista rivali».

naturale da quello delle virtù e dalla saggezza pratica, quindi dal tema dell'educazione. Concepirlo in questo modo è il rischio di una sovra-determinazione della natura, rischio opposto e forse complementare rispetto a quello della sua sottodeterminazione. Le attività dei viventi hanno una funzione, ma per potere acquisire una dimensione concretamente normativa si richiede un soggetto virtuoso<sup>70</sup>. Salvaguardare la natura significa qui salvaguardare il contatto dell'uomo con la realtà, quella introduzione alla realtà che è compito proprio dell'educazione e dell'educazione morale in particolare:

Se non si è mai vista o sperimentata l'attività umana secondo un modello di condotta unitario e coordinato, allora sarà poco plausibile pensare di potere analiticamente individuare i beni o valori su cui quella condotta deve poggiare. Bisogna cominciare conoscendo molto di più di quello che i minimalisti solitamente riconoscono<sup>71</sup>.

La legge naturale (intesa nell'accezione ristretta come i principi primi) da sola non è alla lunga motivante l'agire morale. Si tratta del grande tema dell'etica contemporanea riguardante le modalità per su-

<sup>70</sup> Cfr. R. HITTINGER, *Assortimento di teorie minimaliste del diritto naturale*, p. 113: «Ciò che separa i più vecchi teorici della *Natural Law* dai minimalisti non è solo il loro impiego dei concetti metafisici e teologici, né solo il loro includere qualunque materiale oltre il nudo minimo. Essi pensarono che l'intero insieme di pratiche, quando si rifletta su di esso, fosse una finestra sull'universale, non uno specchio riflettente i loro propri sentimenti parrocchiali». Cfr. C. TOLLEFSEN, *La normatività della funzione naturale*, in *Virtù, natura e normatività*, p. 187: «Le virtù, quindi, sono legate alle funzioni naturali e socio-naturali in modo consequenziale. Ma sono legate anche in un altro modo, poiché è l'agente virtuoso – la percezione del quale è adeguatamente strutturata dalla preoccupazione (*concern*) per la salute, la giustizia, la pratica religiosa, e così via – ad essere nella posizione di poter riconoscere in maniera percettiva la normatività di queste funzioni e di poter riconoscere come dotati di normatività i successi e i fallimenti relativi ad esse. Ma questo a sua volta, implica che l'agente virtuoso abbia un rispetto appropriato per la sua natura corporea e sociale. La condizione di manifestare questa forma di rispetto probabilmente dovrebbe essere considerata essa stessa una virtù»; e a p. 188: «[...] per continuare sulla via del confronto con opinioni di altri, la normatività di queste attività funzionali viene ereditata dalle nostre preoccupazioni (*concerns*) che sono già normative, piuttosto che inferita dalla loro funzionalità. L'etica non è inferita dalla natura, ma tuttavia è profondamente legata ad essa. In realtà, mi sembra che il mio punto di vista riguardo al rapporto fra i beni basilari e le attività funzionali naturali, incluse le attività sociali, sia simile al rapporto fra i beni basilari e le inclinazioni naturali delineato da Tommaso d'Aquino».

<sup>71</sup> R. HITTINGER, *Assortimento di teorie minimaliste del diritto naturale* in *La vitalità del diritto natural*, pp. 108-9.



perare lo iato ragioni/motivazioni per agire. Questa è la parte di verità presente, per esempio, nella proposta del Macintyre di *Dopo la virtù*<sup>72</sup>. Che il tema della virtù conservi una sua attualità traspare dal fatto che anche nell'epoca in cui l'etica sembra fondarsi sui diritti, le valutazioni presenti nel linguaggio morale ordinario riguardano – oggi come ieri – soprattutto le qualità morali (virtù o vizi) possedute dagli agenti.

In sintesi: l'uomo (ogni singolo uomo) ha una natura: ciò significa che, sebbene sia libero, non può attuarsi in qualsiasi modo, pena non raggiungere il suo compimento. Anche se ciò non significa che l'uomo possa realizzarsi in un solo modo. C'è, infatti, una certa vaghezza del bene e una inventività della vita morale che si manifesta nella centralità della saggezza pratica<sup>73</sup>. Non occorre, tuttavia, aderire al formalismo kantiano per difendere questo aspetto "personale" e "creativo" dell'etica<sup>74</sup>. Non si tratta, infatti, per esempio, nella prospettiva di un Tommaso di scegliere dei beni "di fronte a noi", oggetto di una razionalità distaccata meramente speculativa, ma di gerarchizzare sempre di nuovo fra inclinazioni e beni che sono percepiti in noi come possibilità della razionalità pratica (la quale ha pur sempre una dimensione conoscitivo-speculativa) e che si devono giustificare di fronte ad altri. La dimensione dell'intenzionalità verso i beni e il bene è ineliminabile dall'esperienza morale e non può essere mai sostituita dalla dimensione del giusto e dal mero formalismo procedurale.

<sup>72</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. Garzanti, Milano 1988. Cfr. M. MANGINI, F. VIOLA, *Diritto naturale e liberalismo. Dialogo o conflitto?*, Giapichelli, Torino 2009, p. 187: «Sembrirebbe necessaria, ad una prima analisi, una "rivoluzione delle virtù", ma la trasformazione culturale necessaria è in realtà molto meno radicale, poiché la pratica e il vocabolario delle virtù hanno continuato ad accompagnare la nostra vita pubblica e privata anche quando il linguaggio ufficiale si è espresso in termini giuridici, enfatizzando la moralità dei diritti».

<sup>73</sup> Potremmo affermare che quella di bene è in termini anglosassoni una nozione spessa (*thick*).

<sup>74</sup> Secondo R. Mordacci (*Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008, p. 63 *passim*), che difende un personalismo d'ispirazione kantiana, la posizione aristotelica e, in certa misura, quella tomista «implica una pretesa di oggettività su ciò che di diritto deve costituire lo scopo del desiderio umano di felicità, o almeno su ciò che impedirebbe a un uomo di essere felice. Una pretesa di oggettività a questo livello è però qualcosa che molto difficilmente potrebbe essere concesso nell'orizzonte definito dalla visione moderna del mondo. Soprattutto si tratta di una ricerca di oggettività posta al livello sbagliato della riflessione: quello teoretico invece che quello pratico [...] in questo sforzo, il lavoro di costruzione di sé da parte del soggetto non può essere semplicemente quello di iscriversi, con qualche variante, entro un ideale di umanità già disegnato per l'essenziale».

La vita umana consiste nel “fare ordine” in modo “creativo”, ma a partire da un ordine (una natura) che non facciamo noi, ma che riconosciamo in noi. In questa prospettiva la natura umana non costituisce solo un limite, ma innanzi tutto una possibilità per la libertà dell'uomo<sup>75</sup>. L'uomo desidera un compimento che sia suo, non univoco e anonimo-massificante. L'idea di natura non può essere intesa oggi che attraverso la diversità di ogni singolo individuo, diversità che arricchisce gli altri. La natura in senso normativo presuppone la constatazione della diversità di costumi già come necessario spunto della domanda intorno al vero bene. Così pure l'unica natura umana si attua in modo analogo attraverso la diversità di ognuno<sup>76</sup>. La validità di una prospettiva morale, la sua coerenza con la natura umana, si mostra in modo persuasivo non solo, ma certo anche attraverso la testimonianza di una vita dotata di unità armoniosa: la bellezza della legge morale traspare grazie alle virtù.

In conclusione: appare difficile anche oggi abbandonare del tutto il termine naturale in etica nonostante la sua ambiguità. Razionale potrebbe sostituirlo, ma non sottolinea adeguatamente la dimensione psico-fisica dell'uomo, l'intima unità in lui di psiche e corporeità, di desiderio e normatività, di ragioni e motivazioni dell'agire. Quello di *legge morale fondamentale* sarebbe sicuramente più adeguato, anche se il termine morale non è più molto usato nel linguaggio ordinario ed assume spesso una valenza moralistica che non lo rende particolarmente gradito. Nonostante il rischio di un'accentuazione meramente biologistica del suo significato, *naturale* (e vocaboli analoghi) è presente anche nella sua accezione normativa nel linguaggio quotidiano. Per questo conserva una sua validità e attualità ancor oggi<sup>77</sup>.

Oggi il tema della legge naturale riemerge ambiguamente con il proliferare dei diritti, che esigono una loro contestualizzazione all'interno della giustizia o del diritto oggettivo da cui sono sorti<sup>78</sup>, con la riconosciuta centralità del tema dell'educazione che richiede inevi-

<sup>75</sup> Questa sottolineatura è presente nel pensiero di M. Heidegger in numerose opere.

<sup>76</sup> In questa prospettiva occorre sottolineare, l'importanza, nel pensiero di Tommaso d'Aquino del trascendentale *aliquid* o *diversum* e della prospettiva trinitaria.

<sup>77</sup> Si pensi, per esempio, a molteplici espressioni del linguaggio ordinario connesse alla convinzione secondo cui curare o curarsi, coltivare un legame affettivo, avere figli, educare, incrementare la propria conoscenza sia *naturale* (cioè sia rispondente ad un'istanza umana, ma possiede anche una validità sul piano normativo).

<sup>78</sup> Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico* 1150-1625, trad. it. Il Mulino, Bologna 2002.

tabilmente che si risponda alla domanda “Chi è l’uomo?” e “Chi è chiamato ad essere?” (le due domande sono fra loro inscindibilmente connesse<sup>79</sup>), ma anche di fronte al rischio dell’applicazione indiscriminata delle biotecnologie all’uomo e ai problemi sollevati dal pluralismo culturale e religioso. Di fronte ai drammatici problemi posti dalla complessità e dalla conflittualità v’è il rischio di appiattirsi meramente sul diritto positivo e sulle procedure condivise di risoluzione dei conflitti. Ma, come è stato giustamente notato:

[...] il requisito che il consenso sia il fine prossimo del diritto lascia al diritto il massimo del potere quando meno ce ne sarebbe bisogno, un sistema antincendio che si spegne quando il fuoco diventa troppo incandescente<sup>80</sup>.

Non si può affermare il ruolo del diritto senza riferimento a dei contenuti, alla verità e al bene. Non si può non fare riferimento, quindi, alla legge *naturale* e alla *natura* dell’uomo in senso normativo.

<sup>79</sup> Cfr., per esempio, C. KOORSGARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, p. 117: «La comprensione del tuo dovere coincide con la comprensione di chi sei».

<sup>80</sup> C. GEERTZ, *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983, p. 217.



## RADICALISMO LIBERTARIO E RISCOPERTA DELLA NATURA UMANA

*Premessa*

In questo capitolo vorrei offrire un ampio quadro del pensiero antropologico e morale degli ultimi vent'anni, nelle sue espressioni culturali e filosofiche in senso stretto (eccettuati gli aspetti strettamente filosofico-politici o attinenti la filosofia del diritto), riservando una particolare, ma non esclusiva attenzione al contesto statunitense e soffermandomi su quello che possiamo definire «radicalismo liberale postmoderno», come pure sui tentativi di contrastarlo filosoficamente<sup>1</sup>. In questa prospettiva particolare attenzione sarà dedicata ai tentativi di riscoprire la nozione di «natura umana» e alle difficoltà che ostacolano questa riscoperta.

Una premessa è necessaria: se il radicalismo liberale o anarchico postmoderno rappresenta un'esaltazione della libertà di scelta a spese delle altre forme di libertà e, in particolare, del riconoscimento di una «natura» umana, una prima constatazione s'impone: appare difficile superare in radicalità la teorizzazione filosofica dell'anarchismo libertario compiuta da parte di pensatori «continentali» quali Nietzsche o Foucault. In particolare: nell'America del Nord si applicano sì gli insegnamenti radicali «continentali» di carattere antropologico e morale, spesso più di quanto avvenga in Europa, ma in genere non si sviluppano teoreticamente, ovvero non si fondano sul piano filosofico-antropologico ed etico-filosofico in senso stretto. L'influsso del radicalismo liberale o anarchico sembrerebbe esercitarsi di più su un

<sup>1</sup> Sulla società e cultura postmoderne cfr. G. BROWNING, A. HALCLI, F. WEBSTER (eds.), *Understanding Contemporary Society. Theories of the Present*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 2000; Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992; A. BORGMANN, *Crossing the Postmodern Divide*, The Chicago University Press, Chicago 1992. Sull'influsso della rivoluzione informatica cfr. M. CASTELL, *The Rise of the Network Society*, 1996, *The Power of Identity*, 1997, *The End of Millennium*, Blackwell, Oxford 1998.

piano genericamente culturale, senza tuttavia raggiungere finora gli eccessi esplicitamente e drammaticamente nichilistici che si riscontrano talora nel vecchio continente<sup>2</sup>. Questa assenza di riflessione filosofica di tipo fondativo non sembra valere, invece, per quanto riguarda la riflessione filosofico-politica (basti pensare all'importanza assunta a livello internazionale da autori come Rawls, Dworkin, Walzer ecc.). Si riscontra, ad esempio, sul piano teorico della filosofia politica la presenza di una sorta d'anarchismo liberale che esalta la sfera privata a spese del pubblico e dello statale in nome della libertà, che resta il grande ideale americano<sup>3</sup>. L'anarchismo liberale statunitense coltiva una concezione sempre più minimalista del ruolo dello Stato in nome dei diritti degli individui<sup>4</sup>. Esso presuppone, tuttavia, una concezione forte di natura umana e dei suoi diritti e una concezione altrettanto forte della politica.

Qualora si affermi che le scelte riguardanti la sfera privata non incidono sulla vita pubblica, secondo un diffuso approccio «liberale» al femminismo e all'omosessualità, occorre osservare che non è affatto pacifico determinare a priori che cosa sia privato e che cosa sia pubblico. Pensiamo, ad esempio, al caso dell'aborto e della pornografia (contro la quale lo stesso femminismo ha svolto negli Stati Uniti delle battaglie in nome della libertà)<sup>5</sup>. Questo è un aspetto che occorrerebbe maggiormente problematizzare, come del resto è già avvenuto nel contesto statunitense da parte della filosofia politica e della filosofia del diritto d'indirizzo aristotelico-tomista in senso lato<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Sembra sopravvivere ancora negli USA un contesto culturale genericamente ottimista, benché vi siano segni del suo venire meno soprattutto fra le giovani generazioni.

<sup>3</sup> Cfr. E. FONER, *The Story of american Freedom*, Norton company, New York-London, 1998.

<sup>4</sup> Cfr. D. FRIEDMAN, *Terre nuove*, trad. it. Einaudi, Torino 1996; D. GAUTHIER, *Moral dealing: rationality, justice and the social contract*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993; D. FRIEDMAN, W. MC ELROY, *L'ingranaggio della libertà. Guida a un capitalismo radicale*, trad. it. Liberlibri, Macerata 1997. Per una critica del liberalismo individualistico in nome di un «liberalismo perfettistico», cfr. R.P. GEORGE, *Making men moral. Civil liberties and public morality*, Clarendon press, Oxford 1993.

<sup>5</sup> Si veda, in particolare, la posizione di C.A. Mackinnon. Cfr. *Feminism unmodified: discourses on life and law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987. In generale molto femminismo negli USA appare oggi consapevole dei limiti delle libertà acquisite dalle donne attraverso decennali battaglie.

<sup>6</sup> Cfr. J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. it. Giappichelli, Torino 1996; R. GEORGE, *Making Men Moral*.

Di fronte alle provocazioni del liberalismo radicale sul piano della prassi e della cultura di massa, si assiste a una significativa reazione a livello teorico da parte di pensatori, non tutti inquadrabili nell'ambito cristiano e «neoclassico», che assume i caratteri di una riflessione filosofica autonoma sull'antropologia e sull'etica. Vi sono nel pensiero postmoderno nordamericano segnali di riscoperta dei «limiti» della libertà intesa come libertà di scelta, cioè in altri termini della «natura umana» e del finalismo in senso classico. Nella prima parte del mio discorso proporrò una rassegna sintetica di questi aspetti che denotano una «riscoperta della natura» in filosofia. Nella seconda parte, di carattere più culturale-antropologico, considererò alcune difficoltà che ostacolano la ripresa di una nozione «forte» di natura umana, soffermandomi, in particolare, sul caso, per tanti aspetti paradigmatico, dell'omosessualità. Infine nella terza parte – di carattere più speculativo – si cercheranno di evidenziare alcune radici teoriche di quelle difficoltà, come pure le possibilità di superarle.

### 1. *La riscoperta della natura umana*

Consideriamo alcuni aspetti di quella che si può definire una «riscoperta» dei “limiti” della libertà intesa come libertà di scelta e della nozione di natura umana, privilegiando sempre l'ambito nordamericano. In primo luogo ci troviamo di fronte ad una riscoperta della natura nell'accezione biologica. Già sul piano culturale-antropologico, ancor prima che su quello strettamente filosofico, si assiste negli ultimi anni a un influsso dell'evoluzionismo e del filone più naturalista dell'antropologia culturale sulla cultura di massa con l'esaltazione della dimensione biologica a spese della cultura, dopo l'indigestione provocata dalle prospettive influenzate dallo strutturalismo, che accentuavano, ad esempio, il peso della cultura nella genesi del “gender” e della figura omosessuale<sup>7</sup>. Più in generale, si considerino l'antropologia culturale di Tiger e Fox, la sociobiologia di Wilson e l'epidemiologia culturale di Sperber<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. la critica rivolta al liberalismo da parte di Andrew Sullivan e di certe femministe. Cfr. A. SULLIVAN, *Virtually Normal. An Argument about Homosexuality*, Vintage Books, New York 1995, in particolare pp. 56-93.

<sup>8</sup> Cfr., in particolare, L. TIGER, *The Decline of Male*, Golden Books, New York 1999; M. FOX, B.E. ROLLIN (eds.), *Bringing Life to Ethics. Global Bioethics for a Human Society*, State University of New York Press, New York 2001; D. SPERBER, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996.

Pure in filosofia si assiste oggi ad una riscoperta, influenzata dall'evoluzionismo, della natura intesa in senso biologico (naturalismo-pragmatismo<sup>9</sup>), in opposizione, più o meno accentuata, alla precedente filosofia analitica che aveva dominato il campo negli USA. Così nell'ultimo MacIntyre, il cui pensiero aveva assunto in precedenza un indirizzo di tipo essenzialmente ermeneutico-comunitario, si riscopre la natura con accenti anche fortemente biologici: noi uomini siamo animali dipendenti come i delfini<sup>10</sup>. Lo stesso ideale di maturazione complessiva o fioritura (*flourishing*) è univoco per animali e uomini. Non sufficientemente tematizzata appare, in quest'ultimo caso, la differenza fra la natura in senso biologico e la natura in senso filosofico quale fondamento della fioritura umana.

Tuttavia si riscontra nella contemporanea cultura statunitense pure una significativa riscoperta della natura umana nell'accezione normativa classica, sempre in connessione con la riscoperta dell'ideale di derivazione greca e, in particolare, aristotelica, di «fioritura umana» o “flourishment” (cfr. Nussbaum, Sen, Annas, Putnam)<sup>11</sup>, additato come valido per lo sviluppo di ogni uomo, al di là delle differenze sessuali, culturali o religiose. Nella riflessione della Nussbaum, ad esempio, si ha la riscoperta di una natura umana essenziale (“teoria forte e vaga del bene”) in opposizione a ogni relativismo dei valori morali<sup>12</sup>. Tale natura umana può essere riscoperta, secondo la Annas, attraverso lo sviluppo storico, il quale fa emergere gradualmente alcune acquisizioni irreversibili riguardanti fondamentali valori umani<sup>13</sup>.

Nella prospettiva della «fioritura umana» anche le tradizionali virtù dianoetiche o epistemiche fanno parte significativamente della natura e non si possono separare nettamente da quelle etiche<sup>14</sup>. Qualità come l'“apertura mentale” o il “coraggio intellettuale” sono difficilmen-

<sup>9</sup> Cfr. le posizioni di W.V.O. Quine, H. Putnam, R. Rorty, ecc.

<sup>10</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2001.

<sup>11</sup> Cfr. in particolare, M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. it. Carocci, Roma 1999; *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, CUP, Cambridge 2000.

<sup>12</sup> Cfr. M. NUSSBAUM, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in M. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, New York 1993, pp. 242-69.

<sup>13</sup> Cfr., J. ANNAS, *Women and the Quality of Life: Two Norms or One?* in M. Nussbaum, A. SEN (eds.), *The Quality of Life*, pp. 279-296.

<sup>14</sup> Sul rapporto fra ragione speculativa e ragione pratica cfr. R. AUDI, *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, OUP, Oxford 2000.



te inquadrabili all'interno di una sola delle due tipologie di virtù<sup>15</sup>. Nel clima culturale contemporaneo si rende sempre più evidente che non basta richiamare astrattamente certe supposte evidenze quando non si è abituati a riconoscerle, dato l'influsso del contesto culturale e delle abitudini di vita sulla conoscenza speculativa<sup>16</sup>. Il problema del corretto sviluppo della conoscenza, senza di cui non v'è vera libertà, implica il compimento dell'uomo nel suo complesso, la maturazione della sua esperienza. "Fare esperienza" significa sviluppare le virtù e ciò comporta, a sua volta, conoscere meglio la realtà e maturare complessivamente come uomini. Oggi emerge con freschezza, anche se talora confusamente, l'esigenza di riscoprire che cosa significhi "fare esperienza" e diventare, così, "più razionali" e "più umani".

Tale ideale di fioritura umana, valido in linea di principio per tutti gli uomini, implica di fatto il riconoscimento dell'esistenza di una natura umana in senso filosofico e non meramente biologico (una natura umana che abbia un valore normativo, che comporti un ideale umano da attuare, che trascenda cioè la dimensione meramente biologica, pur radicandosi in essa). La natura costituisce, in questa prospettiva, la base immodificabile del comportamento, non posta dalla prassi dell'uomo. Come è stato notato, natura è un concetto dialettico, sempre in coppia con altri concetti (ragione, libertà, soprannatura ecc.)<sup>17</sup>. In particolare: natura e libertà non sono nozioni che fra di loro si escludono, come è avvenuto in molto pensiero moderno e contemporaneo. Non soltanto la libertà non può mai eliminare la natura, ma la libertà matura nel reciproco riconoscimento e liberazione dell'essenza naturale di ognuno. Colui al quale non fosse previamente concesso il diritto di vivere, non potrebbe diventare libero senza di esso. Se la libertà è la natura, in quanto oggetto di memoria, allora l'entrata nella comunità dei diritti può avvenire solo "per natura"<sup>18</sup>. In sintesi: la nozione di natura umana

<sup>15</sup> Cfr il mio *volume Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000, in particolare pp. 55-61.

<sup>16</sup> Cfr., in particolare, L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind*, CUP, Cambridge 1996.

<sup>17</sup> Quando vengono meno queste coppie con il relativo finalismo, in seguito all'influsso della nuova concezione scientifica del mondo, la tensione dialettica si sposta all'interno della stessa nozione di natura (natura come autoconservazione – *conservatio sui* – come in Hobbes e Spinoza).

<sup>18</sup> R. SPAEMANN, *Die Aktualität des Naturrechts*, in *Essays*, Philip Reclam, Stuttgart 1990, p. 39 (la trad. è mia): «la libertà non è un "nocciolo", che resta comunque anche quando è stata attuata la sottomissione dell'intera natura. L'atto fondamentale della libertà è quello della rinuncia ad assoggettare ciò che è assoggettabile, l'atto del "lasciare esistere". Gli esseri naturali trascendono la natura solo nel riconoscimento e nella liberazione reciproca».

non solo non contraddice quelle di libertà e d'intersoggettività, ma si manifesta in stretta connessione con esse.

Al fine di stabilire “chi è l'uomo”, quale sia la sua natura, non è possibile un'apprensione immediata ed esaustiva della sua essenza. S'impone, invece, “in primis” una riflessione trascendentale sui suoi atti e su tutte le fondamentali dimensioni dell'unica esperienza (ontologica, estetica, etica, religiosa ecc., quale è svolta rispettivamente dalla metafisica, dall'estetica, dall'etica filosofica e dalla filosofia della religione), che ne determini le condizioni di possibilità.

All'interno del tema della natura e del suo finalismo intenzionale (libertà come compimento) s'inscrive significativamente la sottolineatura del tema della care, dell'“avere a cuore” o dell'interesse, che non dipende essenzialmente da noi come singoli individui, ma è strettamente connesso al tema dell'intersoggettività come dimensione strutturale dell'umano. Noi riponiamo di fatto il nostro desiderio e la nostra speranza, al di là delle dichiarazioni esplicite al riguardo, in qualcosa che “naturalmente” pregustiamo e su cui riposiamo (la *fruitio* di Tommaso d'Aquino), che non decidiamo da un momento all'altro con le nostre scelte, ma che è frutto di una storia personale, in cui il contesto e gli altri (oltre alla pratica della virtù o del vizio), ma non tanto e non solo la volontà, se intesa come un atto puntuale e dipendente esclusivamente dal soggetto, giocano un ruolo determinante. Per Harry Frankfurt – ad esempio – è la volontà la facoltà più intima dell'uomo. In questa prospettiva scoprire chi siamo significa essenzialmente scoprire “chi dobbiamo essere”. Se non vi sono limiti alla nostra libertà, non v'è neppure genuina autonomia: «ciò che non ha limiti, non ha forma»<sup>19</sup>. Perciò una persona non ha natura o identità come agente, a meno che essa sia legata a quella dimensione di se stessa che è il volere (opzione fondamentale – desiderio del cuore), la cui forma meglio della ragione rivela ciò che essa intimamente è. Significativamente Frankfurt si oppone a quelle posizioni “liberali” che sostengono che si possa parlare di libertà (come libero arbitrio) e di responsabilità riguardo ad una data azione solo nei casi in cui sarebbe stato possibile agire altrimenti<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. H. FRANKFURT, *The Importance of what we care about. Philosophical Essays*, CUP, Cambridge 1988, p. IX.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 1-10. Questa posizione è analoga a quella di Tommaso d'Aquino sulla libertà in etica. Cfr. E. STUMP, *Aquinas Account of Freedom: Intellect and Will*, «*The Monist*», 80 (1997), 4, pp. 576-597.

Si potrebbe affermare, in generale, che molta riflessione filosofica nordamericana evidenzia, in sintonia con la prospettiva etica di Tommaso, ma senza rifarsi esplicitamente a essa, la necessità d'integrare nella valutazione della moralità di un'azione, internismo ed esternismo, sottolineatura del fine e dell'intenzione dell'atto interno (coglibile dall'agente) da un lato, e sottolineatura dell'atto esterno e dell'oggetto di tale atto (coglibile meglio da un osservatore esterno, dall'altro)<sup>21</sup>. Non a caso nella riflessione nordamericana sull'etica si ha spesso un'esaltazione dell'esternismo. Ciò significa che non tutto in morale dipende da noi, dalla nostra buona intenzione quale si manifesta alla nostra coscienza<sup>22</sup>. La dimensione corporea e intersoggettiva è, quindi, fondamentale anche in etica.

Come implicitamente già notato, la riscoperta della natura implica la riscoperta della centralità, nel processo di attivazione e di compimento della libertà individuale, della dimensione intersoggettiva. L'ultimo MacIntyre, ad esempio, riscopre la fragilità e la vulnerabilità dell'uomo in quanto animale razionale (evidenziata particolarmente dalla sensibilità femminile – si considerino anche le peculiari accentuazioni del femminismo statunitense<sup>23</sup>) e il bisogno intimo dell'altro per essere se stessi ed essere liberi. Per MacIntyre le relazioni mercantili devono poggiare su alcuni tipi di relazione non mercantili, di dare e ricevere senza calcolo, se devono contribuire a una piena fioritura umana. Ciò è estremamente importante anche per la vita intellettuale<sup>24</sup>.

La riscoperta della natura implica pure la riscoperta dell'inevitabilità e del valore insostituibile del rapporto con il reale (principio di realtà) al fine della maturazione dell'uomo, in opposizione all'esaltazione del virtuale e della nuova tecnologia<sup>25</sup> e al misconoscimento del reale che contraddistingue il postmoderno<sup>26</sup>. Il nostro rapporto pratico con la realtà è contraddistinto sempre da una fondamentale dimensione

<sup>21</sup> Cfr., ad es., R. AUDI, *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford 1997.

<sup>22</sup> Questo è, in particolare, il caso del neocomunitarismo.

<sup>23</sup> Cfr., in particolare, C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>24</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, p. 94: «I nostri errori intellettuali sono spesso, benché non sempre, radicati nei nostri errori morali. In entrambi i tipi di errori le migliori risorse di cui disponiamo sono l'amicizia e la collegialità».

<sup>25</sup> Cfr. BORGMANN, *Crossing the Postmodern Divide*, p. 96.

<sup>26</sup> Cfr., ad es., J. BAUDRILLARD, *Cyberfilosofie. Fantascienza, antropologia e nuove tecnologie*, trad. it. Mimesis, Milano 1998.

ricettivo-constatativa<sup>27</sup>. Alcuni autori rilevano che, se il software tende a farci sognare mondi virtuali, tuttavia, quando lo *hardware* non funziona, siamo riportati bruscamente alla realtà anche nell'epoca della tecnologia (anzi più bruscamente di quanto avvenisse prima).

Così pure il tema dell'autenticità, esaltato dalla modernità e dalla contemporaneità, non può essere disgiunto da quello dei beni che ci trascendono e che riconosciamo e senza dei quali non vi può essere senso unitario dell'esistenza (Charles Taylor)<sup>28</sup>. Per di più appare assai dubbio oggi dopo la critica al razionalismo moderno e al cartesianismo, che l'autenticità, la quale suppone la possibilità di una vera conoscenza di se stessi, e che si afferma come surrogato della centralità della verità, sia più facile e praticabile della conoscenza della realtà intorno a noi<sup>29</sup>.

Infine, in opposizione al liberalismo in religione, che si fa fautore di una certa vaghezza nell'adesione religiosa (l'esaltazione dell'indeterminazione e della "non scelta" come atteggiamento "finalmente" maturo in campo religioso), si argomenta che non si può mai non scegliere, non determinare. Anche la non scelta di una fede "confessionale", costituisce, pur sempre, una determinare e, per di più, non è detto che l'atteggiamento di chi non sceglie, arrestandosi magari a una vaga religiosità, non sia, in ultima analisi, meno presuntuoso<sup>30</sup>. La natura umana non può mai non volere, non può mai non scegliere. Qui si gioca la sua libertà. Non si può evitare, in nome della libertà, di affrontare il problema dell'identità di ognuno. Si può riscontrare qui un nesso fra il tema dell'identità religiosa e quello dell'identità sessuale.

Se da un lato, quindi, si riscopre la natura non solo in senso biologico, ma anche come dotata di un valore normativo, in quanto criterio ultimo della "fioritura umana", dall'altro in molti casi sembrerebbero non sussistere criteri normativi forti, a parte la generica difesa della li-

<sup>27</sup> Cfr. R. AUDI, *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford 1997, p. 175.

<sup>28</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Bari 1994, p. 69.

<sup>29</sup> H. FRANKFURT, *The Importance of What we care about. Philosophical Essays*, CUP, Cambridge 1988, p. 133 (la trad. è mia): «in quanto esseri consapevoli, esistiamo soltanto reagendo ad altre cose e non possiamo in alcun modo conoscere noi stessi senza conoscere quelle. Per di più non v'è nulla in teoria e certamente nulla nell'esperienza che supporti lo straordinario giudizio secondo cui la verità intorno a se stessi sia quella che una persona è più facilmente in grado di conoscere. I fatti riguardanti se stessi non sono particolarmente solidi e resistenti alla dissoluzione scettica. Le nostre nature sono, invero, notoriamente meno stabili e meno permanenti delle nature delle altre cose. E nella misura in cui le cose stanno così la stessa sincerità è un non senso».

<sup>30</sup> Cfr. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, OUP, Oxford 2000, p. 73.

bertà individuale, come condizione per il pieno sviluppo dell'uomo, e l'interdizione di tutto ciò che nuoce agli altri<sup>31</sup>. Ma ciò solleva molti altri problemi. Ad esempio: che cosa significa che un certo comportamento è coerente con la fioritura e con la vera libertà dell'uomo? Non basta affermare il valore della libertà di scelta, come condizione per la maturazione umana? Come è stato notato, la libertà di scelta non ha valore per se stessa, ma sempre in vista di altro. Essa non è fine a se stessa, ma viene esercitata, anche quando non se ne è coscienti, in vista di un certo compimento della persona che la esercita<sup>32</sup>. Che cosa significa poi che un certo comportamento non nuoce agli altri? Come si fa a stabilirlo? In realtà il problema della giustizia in etica non può non fare i conti con il problema della "vita buona"<sup>33</sup>. Altrimenti vengono proposti pur sempre, ma surrettiziamente, dei modelli di "vita buona". Questo è anche il rischio dell'approccio interculturale ai diritti. Si oscilla, infatti, fra il rischio dell'eccessiva vaghezza e genericità, da un lato, e quello di un'interpretazione che surrettiziamente propone un modello di vita buona dall'altro.

Ma veniamo ad altri interrogativi, altrettanto fondamentali per il nostro tema: si può accettare che in alcuni individui vi siano delle caratteristiche istintuali, delle tendenze «naturali» sotto il profilo biologico, che accidentalmente non siano del tutto buone e da coltivare, e che, perciò, debbano essere corrette o comunque non coltivate, anche se questo procura sacrificio? Tommaso d'Aquino, ad esempio, ammette che vi possa essere una qualche corruzione non nella natura umana come tale, ma nella natura del singolo individuo<sup>34</sup>. Nella na-

<sup>31</sup> Questo limite si ritrova anche nel «capabilities approach» di M. Nussbaum quando affronta tematiche come l'omosessualità. Cfr. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, CUP, Cambridge 2000.

<sup>32</sup> Cfr. GEORGE, *Making Men Moral*, pp. 179-181.

<sup>33</sup> Cfr. A. BESUSSI a p. in questo volume.

<sup>34</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 31, 7 (trad. it. ESD, Bologna): «Come insegna Aristotele si denomina naturale ciò che è conforme alla natura. Ma nell'uomo la natura si può prendere in due sensi. Primo, in quanto la natura dell'uomo consiste specialmente nell'intelletto, ossia nella ragione, poiché da questa l'uomo viene costituito nella sua specie. E in questo senso possono dirsi naturali per l'uomo quei piaceri che a lui convengono secondo la ragione: così è naturale per l'uomo godere la contemplazione della verità e gli atti di virtù. – Secondo, nell'uomo *natura* può prendersi in antitesi con la ragione: e allora indica quanto è comune all'uomo e agli altri esseri, specialmente quanto non obbedisce alla ragione. In questo senso si dicono cose naturalmente piacevoli all'uomo, quelle che riguardano la conservazione del corpo; e cioè il cibo, la bevanda, il sonno, e simili, per la conservazione dell'individuo; e l'uso dei piaceri venerei, per la conservazione della specie.

tura umana, considerata nella sua concretezza individuale, non tutto è ugualmente buono (per esempio nel modo di coltivare le tendenze sessuali). V'è una differenza fra la natura umana in concreto e la natura come normatività. La ragione riconosce e rende normativa la natura, interpretando le inclinazioni. Non tutte le tendenze, perciò, vanno ugualmente coltivate. Il piacere, in quanto tale, non costituisce un motivo sufficiente per coltivare una tendenza. Si tratta di affermare che non tutto si può porre sullo stesso piano. La ragione, infatti, può leggere nella natura umana, nelle sue inclinazioni, un segno di possibili sviluppi, che possono essere resi normativi oppure corretti sulla base del significato simbolico che assume la corporeità alla luce della strutturale trascendentalità e relazionalità dell'uomo in quanto animale razionale. Il criterio dell'integralità (cioè della prospettiva più integrale e comprensiva) è fondamentale per valutare la moralità delle azioni.

Tuttavia oggi si tende a non accettare facilmente che, senza manifesta colpa da parte di alcuno, vi siano disuguaglianze accidentali, ovvero che tutto e tutti non siano omologabili e scambiabili su uno stesso piano. In altri termini: si tende ad equiparare l'eguaglianza sul piano della dignità all'interscambiabilità dei ruoli entro una prospettiva metafisica tendenzialmente monistica. In realtà appare plausibile che, se la natura, il valore e la dignità di ogni essere umano, come tale, non sono veramente riconosciuti, si cerchi un qualche surrogato dell'eguaglianza in dignità: attenuandosi la diversità, l'identità di ogni uomo appare interscambiabile. Diventa, quindi, molto difficile affermare la presenza, nel singolo individuo, di *difetti naturali* o almeno di una gerarchia di beni.

Nell'uno o nell'altro senso avviene che alcuni piaceri siano assolutamente parlando, innaturali, sebbene siano connaturali in senso relativo. Infatti in alcuni individui si corrompe qualcuno dei principii naturali della specie; e così quello che è contro la natura della specie, diviene sotto un certo aspetto, naturale per essi: all'acqua calda, p. es., è connaturale riscaldare. Così può capitare che quanto è contrario alla natura dell'uomo, sia rispetto alla ragione, che rispetto alla conservazione fisica, diventi connaturale per quest'uomo determinato, per la corruzione della natura verificatasi in lui. E codesta corruzione può dipendere, o dal corpo – da una malattia, p. es., che ai febbricitanti fa sembrare amare le cose dolci e viceversa; o da una complessione viziosa, per cui alcuni provano piacere nel mangiare la terra, il carbone, o in altre simili cose, – oppure dall'anima: ed è così che alcuni per tristi abitudini provano piacere nell'antropofagia, nel coito con le bestie, nell'omosessualità, e in altre cose del genere, che non sono conformi alla natura umana». Cfr. pure *Summa contra gentiles* III, 122 in particolare 5. Sul tema cfr. J.E. SMITH, *Thomas Aquinas on Homosexuality*, in WOLFE (ed.), *Homosexuality and American Public Life*, pp. 129-140.

Come riconoscere, invece, un'accidentalità, un non essere del tutto normali a livello di tendenza, pur ammettendo di essere uomini a pieno titolo sotto il profilo della dignità? In realtà, fattori accidentali o casuali, segni di finitezza, che determinano disuguaglianza di condizioni fra gli uomini, vi sono sempre: si tratta, ad esempio, di casi particolarmente fortunati o, inversamente, di handicap di vario genere, di disgrazie, di malattie, di insuccessi. Si potrebbe osservare che solo se si assume la realtà quotidiana come *segno*, cioè entro una prospettiva più vasta, si possono accettare e guardare in faccia queste contraddizioni, senza negarle o ridurle ma con una capacità di resilienza. Ci si può chiedere infine: in che misura occorre un contesto metafisico creazionistico o addirittura l'esperienza di una religione rivelata, per supportare concretamente la nozione di prova?

In conclusione: dopo la crisi delle grandi ideologie ottimistiche è inevitabile che sorgano nuove ideologie, a motivo della tendenza insita nell'uomo ad assolutizzare dei particolari. La nuova ideologia contemporanea, che chiamo «evoluzionismo nichilista», favorita a sua volta dall'ideologia tecnocratica (per la quale tutto ciò che si può fare, si deve fare) e dalla «religione della vita presente» (D. Cupitt), afferma che non esistono limiti da rispettare nel privato, quando l'individuo è libero da impedimenti e l'altro è liberamente consenziente. Ma si può veramente pensare che non esistano dei doveri innanzitutto verso se stessi, che la propria mancata realizzazione, soprattutto nel rapporto di coppia io-tu, che lo sfocarsi dell'identità sessuale, non abbia gravi conseguenze sugli altri e anche sulla società intera, non abbia cioè un risvolto sociale e politico?<sup>35</sup>. Più radicalmente: si può, in ultima analisi, ragionevolmente pensare che non esista una natura umana che possieda una dimensione transculturale? E che di tale natura umana si prenda progressivamente coscienza attraverso un processo storico, per cui non si può tornare indietro, ad esempio ai greci, senza rinnegare qualcosa che non è puramente culturale, ma che concerne ormai la consapevolezza della vera natura dell'uomo?

## 2. *L'evoluzionismo nichilista o «In principio era il Caos»*

Come si è cercato di mostrare, nell'esperienza morale e nella «natura umana» sono presenti dei criteri per valutare i comportamenti e le azioni dell'uomo. Questi criteri sono strettamente connessi con le dimensioni fondamentali del «mondo della vita» prescientifico, le

<sup>35</sup> Cfr. E. GALLI DELLA LOGGIA in «Corriere della Sera» 11-6-2000.

quali sono descritte da quelle coordinate antropologiche costitutive che sono la corporeità, l'intersoggettività e la temporalità<sup>36</sup>. Ciò non significa che questi criteri non possano essere oscurati, oltre che da stili di vita diffusi nella società consumistica e tecnocratica, da ideologie o concezioni della realtà che fanno oggi da sfondo al comportamento umano e che tendono a legittimare il permissivismo etico. In questa parte conclusiva si vorrebbe mostrare che gli atteggiamenti «radicali» etici e antropologici (a livello di cultura di massa e di riflessione filosofica), di cui si è precedentemente trattato, sono oggi influenzati, più di quanto normalmente si pensi, da un'ideologia e da una metafisica che possiamo definire “nichilismo evoluzionista”<sup>37</sup>. Le ideologie, infatti, non sono venute meno con la crisi delle grandi ideologie ottimistiche sorte nell'Ottocento: esse sono più che mai vive e vegete. Le ideologie coprono i vuoti di senso, perché l'uomo non può fare a meno di assolutizzare e di formulare una visione del mondo. Si tratta, in questo particolare caso, di un evoluzionismo assai diffuso, ma che poco ha a che fare con la scienza in senso stretto, benché si ammanti della qualifica di «scientifico». Esso tende a determinare un nichilismo di massa e pure legittima posizioni nichiliste o che almeno difendono un pluralismo assiologico tragico e incomponibile, le quali hanno pure altre origini. In particolare: nella delusione provocata dalla crisi delle grandi ideologie totalitarie, nella diffusione dell'ideologia tecnocratica e nell'impatto del pluralismo culturale. L'evoluzionismo di derivazione darwiniana si sposa, così, con il proceduralismo tecnocratico, il nichilismo e il libertarismo.

<sup>36</sup> Cfr. J. LADRIÈRE, *L'etica nell'universo della razionalità*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 31-49.

<sup>37</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La verità cattolica*, «Micromega. Almanacco di Filosofia», 2, 2000, p. 52 *passim*: «Si tratta di sapere se la ragione, o il razionale, si trova o no al principio di tutte le cose e a loro fondamento. Si tratta di sapere se il reale è nato sulla base del caos e della necessità[...]e, quindi, da ciò che è senza ragione, se, in altri termini, la ragione è un casuale prodotto marginale dell'irrazionale, o se resta vera quella che è la convinzione fondamentale della fede cristiana e della sua filosofia: *in principio erat Verbum* – al principio di tutte le cose c'è la forza creatrice della ragione. La fede cristiana è oggi come ieri l'opzione per la priorità della ragione e del razionale[...]Con la sua opzione a favore del primato della ragione, il cristianesimo resta ancora oggi 'razionalità' e penso che una razionalità che si sbarazzi di questa opzione significherebbe per forza, contrariamente alle apparenze, non un'evoluzione, ma un' involuzione della razionalità».



In sostanza: l'evoluzionismo nichilista afferma che, dal momento che tutto nell'universo è essenzialmente casuale (avviene al di fuori di ogni programma o disegno) ed è in continua evoluzione, non ha alcun senso affermare l'esistenza di una «natura umana», ovvero di criteri normativi stabili insiti nell'uomo. Perciò la libertà non avrebbe limiti, potendosi fare legittimamente ciò che si vuole (purché un altro non protesti), incrementando in certo senso quella casualità, quella novità e quella creatività senza legge, che costituiscono l'unica vera legge dell'universo. Occorre notare, in primo luogo, che questa concezione confonde, di fatto ed erroneamente, natura nell'accezione biologica e natura in senso filosofico-normativo. La seconda si radica nella prima, ma non si riduce a quella, a motivo dell'apertura trascendentale della ragione all'essere e al bene. Per di più ci si dovrebbe chiedere: perché la casualità non potrebbe sedimentarsi in regole stabili? E perché si dovrebbe tenere conto della protesta di coloro che subiscono le conseguenze negative (per loro) dell'evoluzione? L'evoluzione di tipo darwiniano, infatti, ha i suoi costi.

Le conseguenze più evidenti dell'ideologia evoluzionista sull'antropologia e sull'etica sono la crisi dell'idea di natura – tutte le opzioni dell'evoluzione sono accidentali, quindi non esiste alcun limite dato voluto (si consideri l'influsso di questa concezione su Nietzsche e l'esistenzialismo) – come pure l'esaltazione della libertà come libero arbitrio, scissa dalle altre dimensioni della libertà: tutti i comportamenti sarebbero, in linea di principio, equivalenti. Come è stato osservato:

L'uomo di oggi rischia di enfatizzare a tal punto la libertà di scelta da considerarla tutta la libertà. Ecco perché è spesso annoiato, incapace di stabilità e di responsabilità. Da una parte egli non asseconda il desiderio naturale (l'inclinazione) e dall'altra crede di poter prescindere da Dio come dal compimento di tale desiderio. Al desiderio d'infinito egli sostituisce un'infinita serie di desideri finiti. L'enfasi data alla libertà, inibito il desiderio e l'orizzonte infinito, è posta così unicamente sulla possibilità di scelta, che tuttavia non viene più esercitata in vista di un cammino che conduce ad un telos adeguato alla totalità del desiderio, ma semplicemente in vista di ciò che più istintivamente aggrada, di volta in volta<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 2 Matrimonio-famiglia*, PUL-Mursia Roma 2000, p. 21.

Tuttavia, come notato, l'esaltazione della libertà di scelta appare in palese contraddizione con il fatto che vi sono comportamenti che danneggiano il corso-possibilità evolutivi. Anche da queste ultime considerazioni emerge il carattere ideologico dell'evoluzionismo.

All'evoluzionismo nichilista si sovrappongono, legittimandolo e rafforzandolo:

– l'ideologia tecnocratica: come la natura è esito del caso, così la tecnologia può modificare liberamente (senza limiti) la natura. Ciò determina, ad esempio, una separazione netta fra sessualità e riproduzione e, di conseguenza, tende a legittimare lo stesso comportamento omosessuale.

– la tesi dell'incompatibilità dei valori morali fra di loro che può essere legata al sentimento della casualità dell'esistenza umana, dell'assenza di una natura umana unitaria e che conduce facilmente alla giustificazione di qualunque scelta<sup>39</sup>. Tuttavia, si può rilevare in sede critica, sia che una certa incompatibilità fra i valori, accettata anche dal pensiero etico-politico classico, può permettere una loro integrazione da un punto di vista superiore<sup>40</sup>, sia che, se fosse vero che i valori sono radicalmente incompatibili, non si potrebbero comprendere e confrontare le diverse prospettive etiche e non si potrebbe neppure giustificare la stessa democrazia liberale (che esige, pur sempre, il riconoscimento di un minimo di comunanza fra gli uomini, di una natura comune)<sup>41</sup>.

– la "religione della vita presente". Solo il presente ha valore (come nota Dom Cupitt che, anziché di "secolarizzazione" preferisce parlare di "religione della vita presente")<sup>42</sup>. Si tratta dell'affermazione del senso della casualità, della contingenza e della continua novità e creatività della vita, la quale presenta anche aspetti positivi.

<sup>39</sup> La tesi dell'incompatibilità tragica dei valori è stata sostenuta, in particolare, da Isaiah Berlin. Cfr. *Controcorrente*, trad. it. Adelphi, Milano 2000, pp. 39-117

<sup>40</sup> Così, secondo Tommaso d'Aquino, la moglie dell'assassino può giustamente volere la salvezza del marito, mentre il giudice deve volere la sua condanna. Tuttavia il punto di vista superiore è quello divino che compone le diverse prospettive. Tommaso afferma che l'uomo non può volere «ciò che Dio vuole», ma solo «ciò che Dio vuole che noi vogliamo». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 20, 10.

<sup>41</sup> Si consideri il caso dell'anarchismo libertario.

<sup>42</sup> Cfr. D. CUPITT, *The New Religion of Life in Everyday Speech*, SCM Press, London 1999. In quest'opera si analizzano certe espressioni del linguaggio comune, da cui emergerebbe quella che Cupitt chiama la «religione della vita presente». Ad esempio: «Prendere la propria vita fra le mani, il miracolo della vita, pieno di vita, il dono della vita, voglio vivere la mia vita, qualità della vita, ciò che la vita ha in serbo per me, prendere la vita come viene, vivere una vita piena» ecc.

### 3. Conclusioni. Ambivalenza della situazione presente

In conclusione: si riscontra oggi una tensione fra l'esigenza e i tentativi di riscoperta della natura umana e, quindi, pure dell'universalità esistente fra gli uomini, al di là delle differenze (che richiede, per essere riconosciuta, pur sempre valori forti), da un lato, e il rifiuto, in nome della libertà di scelta, dei vincoli imposti dall'accettazione della stessa natura, dall'altro. In realtà, nonostante le ricorrenti negazioni della «natura» umana e la sua riduzione alla natura in senso fisico o biologico, occorre rilevare che non sarebbe possibile formulare un discorso dotato di senso sull'uomo in generale, stabilire dei confronti fra i diversi individui della specie umana sul piano sincronico e diacronico e, soprattutto, formulare dei giudizi morali dotati di valore normativo se non si ammettesse l'esistenza di una natura umana. In particolare: se si riconosce la dignità assoluta della persona umana, della sua libertà, qualsiasi siano le sue scelte concrete (come nel contesto occidentale si è soliti ammettere), come non riconoscere pure la presenza, in essa, di una natura non meramente ridicibile al biologico, che fonda non soltanto dei diritti, ma anche dei doveri, oltre che nei riguardi degli altri, anche nei riguardi di se stessi?

Oggi si riscontra pure una tensione fra la tendenza a uniformarsi alla natura in senso biologico, nella sua casualità-imprevedibilità (evoluzionismo nichilista, come fattore d'uguaglianza e d'uniformità fra gli uomini, in particolare: come legittimazione-giustificazione d'ogni tipo di comportamento sessuale, da un lato, e la negazione della contingenza come segno di radicale dipendenza, ad esempio della contingenza rappresentata dalla "naturale", biologica e costitutiva identità-differenza sessuale e da ciò che essa implica) dall'altro<sup>43</sup>. Alla base della tensione, cui si è appena accennato, v'è, come notato, la confusione fra piano della natura in senso biologico e piano della natura in senso filosofico-normativo e, in ultima analisi, l'ideologia evoluzionistica, con la sua esaltazione della casualità.

In sintesi: siamo di fronte a un problema etico, ma anche e ancor prima a un problema antropologico-metafisico di concezione della realtà e della vita che ha delle ricadute determinanti sul piano della coscienza

<sup>43</sup> In questa prospettiva si potrebbe suggerire pure l'esistenza di un significativo parallelismo fra la negazione del dato rappresentato dalla propria identità sessuale da un lato, e il rifiuto in linea di principio una fede religiosa storica, in particolare dell'Annuncio dell'Avvenimento storico dell'Incarnazione di Dio dall'altro. Entrambi gli atteggiamenti sarebbero accomunati dalla negazione, in nome della libertà, di quella contingenza che è, pur sempre, costitutiva della dimensione creaturale.

morale. Il tema del caso assume oggi – mi pare – una duplice valenza: da un lato, come si è appena notato, funziona come legittimazione dell'assolutizzazione della libertà di scelta in senso anarchico-nichilistico (ideologia evoluzionistica), dall'altro nasconde un'esigenza di novità per la propria vita (l'urgenza che qualcosa di finalmente decisivo per la vita possa accadere). Si tratterebbe di mostrare come l'esigenza di autenticità – valorizzazione dell'io, che è anche esigenza di novità della vita, di valorizzazione e di esaltazione del presente nella sua irripetibile unicità e contingenza-casualità (l'esigenza – spesso inconfessata – d'incontrare qualcosa di veramente nuovo e significativo per la vita – ciò che di positivo v'è nella situazione presente), non contrasti con l'esistenza di un ordine e di un disegno buono, in ultima analisi di un Creatore. Anzi: è proprio l'esistenza di quest'ordine e di questo disegno, di una relativa stabilità e necessità, della stessa natura umana, strettamente connessa al riconoscimento di certi valori, a permettere di riconoscere il caso con la sua novità e a dare spazio nella vita degli uomini all'autenticità, alla novità e alla libertà (Charles Taylor). In altri termini: si tratterebbe di ripensare, da un lato, la *novitas essendi* e la dimensione di "casualità", di contingenza e d'imprevedibilità che la creazione comporta (con i suoi aspetti percepiti come negativi o positivi) e, dall'altro, di testimoniare sul piano storico dei comportamenti concreti l'imprevedibile e inesauribile novità e creatività. Si tratta del tema della creatività e della saggezza pratica come compimento della natura umana in etica, come pure della «follia», della santità e della letizia in termini religiosi. V'è, invece, un modo essenzialistico e deduttivistico di pensare alla natura umana (ivi compreso alla "legge naturale") e alla natura del cosmo e di Dio, che contrasta con l'esigenza – spesso inconfessata – di novità, d'incontro con l'imprevisto che contraddistingue la sensibilità contemporanea<sup>44</sup>. La libertà dell'uomo, che possiede una sua determinata natura e una sua precisa identità (anche sotto il profilo sessuale), si sviluppa sempre nella storia, nell'incontro con avvenimenti imprevedibili che continuamente la sollecitano.

<sup>44</sup> Ciò non è vero, ad esempio, nella prospettiva metafisica di Tommaso d'Aquino, per il quale la Causa prima, che è Dio, lascia spazio alla contingenza e alla casualità sul piano delle cause seconde. In questa stessa prospettiva filosofica inoltre non si ha un approccio etico di tipo rigidamente deduttivo. Le diverse situazioni, in cui la casualità gioca un suo ruolo, possono suggerire, infatti, una diversa declinazione degli stessi fondamentali precetti della legge morale. Cfr. K.L. FLANNERY, *Acts Amid Precepts, The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, CUA, Washington 2001.

PRESUPPOSTI FILOSOFICO-ANTROPOLOGICI  
DELLA FORMAZIONE INTEGRALE DELL'UOMO (*PAIDEIA*)

Scopo di questo capitolo è quello di rispondere alla seguente domanda: quali sono i presupposti filosofici (antropologici, epistemologici, etici) della formazione integrale dell'uomo (classicamente *paideia*)?<sup>1</sup> La risposta privilegerà necessariamente quegli aspetti – oggi più carenti – evidenziati per contrasto dalla situazione culturale contemporanea, in quanto contraddistinta dall'accelerato sviluppo tecnologico e, in particolare, dallo stacco accentuato fra le generazioni, dalla multimedialità e dall'interculturalità. L'ipotesi che sottende questo saggio e l'intero volume è che l'ideale della *paideia*, se reinterpretato, conservi oggi una sua determinante attualità.

– Un'antropologia unitaria. Partiamo da una definizione d'uomo che possa essere largamente accettata. Essa si rifà alla tradizione aristotelica ed è ripresa dall'antropologia filosofica del Novecento. L'uomo è un essere di natura psico-corporea, strutturalmente con altri. Egli è suscettibile di sviluppare le sue potenzialità per essere pienamente se stesso, cioè capace e bisognoso d'essere attuato, il che significa cresciuto, educato ed istruito per poter raggiungere il suo compimento. Tale compimento dell'uomo coincide particolarmente con lo sviluppo delle capacità più peculiari della specie umana (la razionalità, la libertà, la moralità, la capacità di amare ecc.). Più degli altri animali l'uomo ha bisogno di lungo tempo e della collaborazione degli altri suoi simili per raggiungere la maturità. In un certo senso l'educazione dell'uomo non ha fine. Significativamente, secondo una tradizione antica, l'educazione fa parte dei precetti della legge naturale che accomunano parzialmente l'uomo agli altri animali che hanno cura della propria prole<sup>2</sup>. C'è, infatti, un nesso

<sup>1</sup> Sul tema della *paideia* ancora fondamentale è W. JAEGER, *Paideia*, trad. it. Bompiani, Milano 2005.

<sup>2</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II. 94, 2 dove si fa riferimento al giurista romano Ulpiano, *Pandect. Just.* I, tit. ii: «Secondo, troviamo nell'uomo l'inclinazione verso cose più specifiche, per la natura che ha in comune con gli altri

stretto fra comunicare la vita e crescere-educare i figli: con la generazione si comunica l'essere, la natura, con l'educazione il bene-essere, la seconda natura ovvero la virtù. Entrambi gli aspetti sono connessi alla nostra dimensione biologico-animale. Senza il riconoscimento, per lo più implicito, di questa dimensione «naturale», questo «abbandono» alla natura (che nell'uomo è natura razionale), sembra dubbio secondo alcuni che vi siano di fatto ragioni adeguate per generare figli e per educarli: è naturale dare la vita ed educare i figli. In altri termini: non bastano delle buone ragioni astratte (anche se si possono trovare) per generare e per educare. Occorre percepire in qualche misura la positività della vita che si partecipa in quanto animali razionali e che tende a comunicarsi<sup>3</sup>. Anche l'educazione è comunicazione della vita della ragione e dell'affettività. Un'antropologia divisa in se stessa tra psiche e corporeità, razionalità e affettività ecc. troverà difficoltà ad educare. Potrebbe avere anche delle buone ragioni per farlo, ma non essere motivata a farlo. Approfondiremo fra poco come l'antropologia dell'educazione sia contraddistinta non solo da una concezione unitaria dell'uomo, ma anche da una concezione dello stesso come strutturalmente «con altri».

– Educazione e istruzione. V'è distinzione e complementarità fra educazione e istruzione. Entrambe si ritrovano nell'ideale della *paideia* classica. Entrambe sono richieste dalla natura «spirituale» e, insieme, corporea dell'uomo. L'istruzione consiste nel fornire la formazione necessaria per realizzare efficacemente un'azione che si è chiamati a compiere in modo abituale. Colui che mi indica la strada per andare ad un appuntamento non fa che informarmi comunicandomi un sapere puntuale; non mi istruisce ancora. Per fare ciò, bisognerebbe che mi trasmettesse una competenza che mi permetterebbe di reiterare a volontà e di generalizzare. L'educazione, invece, deve formare non un tecnico, ma un uomo. Essa ha di mira la formazione complessiva dell'uomo.

Educazione e istruzione non sono in contrapposizione, ma si completano a vicenda. Se è difficile concepire un'istruzione senza educazione (qualche forma d'educazione si dovrebbe pur sempre presup-

animali. E da questo lato appartengono alla legge naturale «le cose che la natura ha insegnato a tutti gli animali», p. es., l'unione del maschio con la femmina, la cura dei piccoli, e altre cose consimili».

<sup>3</sup> Ciò non significa ovviamente che occorra generare sotto il profilo biologico per poter educare, ma che occorra percepire la positività della vita. Questa può essere percepita anche da chi deliberatamente rinuncia a generare. Significativamente è il caso dello stesso Tommaso d'Aquino che pure fa suo il testo di Ulpiano.

porre almeno per motivare adeguatamente a istruirsi), è altrettanto difficile pensare, soprattutto nella scuola e nell'università, ad un'educazione che non si trasmetta anche attraverso qualche forma d'istruzione (per es. imparare a scrivere). L'ideale occidentale della paideia suppone un'educazione integrale che sia anche istruzione. Qualcosa di analogo per quanto riguarda il nesso educazione-istruzione sembra potersi riscontrare anche nelle altre culture.

– L'ideologia dell'educazione. Oggi c'è diffidenza nei riguardi della parola educazione perché, dopo l'esperienza delle ideologie e degli stati totalitari del Novecento, si teme che ricorrere a questo termine significhi voler «programmare» l'uomo a tavolino, quindi fargli violenza. Come nota Rémi Brague, l'ideologia della pedagogia propria del totalitarismo moderno presuppone due postulati di partenza:

(1) L'uomo è una *tabula rasa*, in modo tale che l'educazione può partire da zero.

(2) L'educatore può educarsi da sé. Da ciò deriva una duplice tentazione:

(1) Cancellare tutto ciò che c'è già (tradizioni, fedi ecc.), allo scopo di far posto alla realizzazione di un piano completamente nuovo. La maggior parte delle volte, questo giunge alla distruzione di tutto ciò che c'è, senza che nasca nulla di nuovo.

(2) Poiché si presuppone che l'educatore possa liberarsi dall'influenza di tutto ciò che viene detto pregiudizio, egli è tentato di collocarsi da sé al di sopra della morale comune. Si metterà così facendo in una situazione di potere assoluto, essendogli permesso tutto<sup>4</sup>. Come approfondiremo fra poco, i due presupposti sono errati.

– Più recentemente un ripensamento radicale dei presupposti antropologici dell'educazione è stato ostacolato oltre che dalla crisi delle ideologie totalitarie che ne ha evidenziato i limiti anche sotto il profilo educativo, soprattutto dal fenomeno del fondamentalismo religioso manifestatosi in particolare con l'evento dell'undici settembre: le cer-

<sup>4</sup> Esistono altre versioni, più morbide, più discrete, più *soft*, di quest'idea, presso autori universalmente incensati. In tal modo, lo psicologo della scuola detta behaviourista B.F. Skinner (1904-1990) che, nel 1948, nella sua utopia scientifica *Walden Two*, confessa con meritoria franchezza: «Non abbiamo ancora visto che cosa l'uomo può fare dell'uomo [...]. Quando domandiamo che cosa l'Uomo può fare dell'Uomo, non indichiamo la stessa cosa con "Uomo" in entrambi i casi. Intendiamo che cosa pochi uomini possono fare del genere umano. E questa è l'onnicomprensiva domanda del ventesimo secolo. Che genere di mondo possiamo costruire – noi che comprendiamo la scienza del comportamento?».

tezze della religione produrrebbero inevitabilmente violenza. Meglio, perciò, evitare le grandi domande di senso e le grandi speranze (anche con il rischio di fare di ogni erba un fascio) e fermarsi solo a legami fra gli uomini di tipo procedurale senza pretese di un fondamento di tipo sostanziale. In questa prospettiva, tuttavia, si affievoliscono le ragioni e le motivazioni dell'educazione.

– Per di più alle difficoltà suddette sul piano teorico, si aggiunge oggi – questa volta sul piano pratico – una difficoltà a educare favorita dalle ricadute dei progressi della tecnologia che favorisce un clima nichilistico (anche se spesso di un nichilismo «gaio»). L'incidenza della tecnologia si manifesta soprattutto come:

– accelerazione dei tempi storici e conseguente accentuazione dello stacco fra le generazioni. Questo è facilmente constatabile nell'esperienza di ognuno. Ciò che contraddistingue la nostra epoca è una cesura nella tradizione culturale, favorita dal veloce sviluppo tecnologico e dalle sue ricadute, che rende difficile comunicare ed educare anche da parte di chi è stato educato e formato. Non solo oggi tende a venir meno il senso storico (le grandi narrazioni) sorto con il romanticismo e durato fino a quasi tutto il Novecento (ideologie nazionali, sociali ecc.), ma anche il più generale senso del passato che accomuna la civiltà antica e medioevale. Ciò significa il venir meno del senso dell'uomo come radicato in una tradizione, che ha dei padri e che, perciò, può imparare da essi e li può anche rifiutare (come è accaduto, per esempio, nel Sessantotto). La sfiducia nella possibilità di educare sembra così avere il sopravvento.

– civiltà delle emozioni che si consumano nell'immediato (a differenza delle passioni e degli affetti che sono prolungati nel tempo)<sup>5</sup>. Ciò si manifesta anche come culto dell'automatismo delle «virtù naturali» o spontanee e temperamentali in nome di un ideale di autenticità intesa sostanzialmente come spontaneità<sup>6</sup>. L'esaltazione unilaterale dell'autenticità che contraddistingue spesso la sensibilità contemporanea potrebbe celare il fatto che per un'incertezza di fondo si è istintivamente sfiduciati riguardo al senso del lavoro di acquisizione delle virtù di fronte alla fatica che esso comporta.

<sup>5</sup> Cfr. M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 2001. Cfr. pure G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

<sup>6</sup> Per quanto riguarda le virtù *naturali* cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* VI 1144b. Per quanto riguarda il tema moderno e contemporaneo dell'autenticità cfr., in particolare, C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Bari 1994.



– riduzione tecnocratica dell'agire (*práxis*) a tecnica (*tékne*) e della razionalità sostantiva e normativa alla razionalità meramente strumentale e procedurale. V'è così il rischio, come si è notato, di estendere la dimensione procedurale e strumentale della razionalità, valida in certi ambiti della vita sociale e politica, a tutti gli ambiti della vita. In questo modo l'attenzione ai mezzi ha il sopravvento sull'attenzione ai fini dell'educazione. Ma la stessa proceduralità e le stesse regole di convivenza richiedono per potersi sostenere come tali l'affermazione di un'identità anche minimale da parte del singolo individuo. La sola proceduralità determina proceduralità, la sola ragione strumentale determina ragione strumentale<sup>7</sup>. In ultima analisi senza punti fermi, beni condivisi, finalità non soggette a continua contrattazione, l'educazione diventa impossibile.

– globalizzazione e accresciuta dimensione interculturale nell'attuale cultura di massa seppure per lo più solo su un piano superficiale e privo di spessore culturale a motivo del appiattimento sul presente e dell'affievolimento del senso della profondità storica favorito dalla diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione.

– Più in generale: la mancanza di convinzione, di certezza dell'educatore riguardo alla verità della sua proposta. Non si può educare se non si è aperti alla verità e fiduciosi nella sua capacità di manifestarsi all'uomo, perciò in grado anche solo implicitamente di giudicare, cioè di gerarchizzare in concreto fra diversi beni con certezza. Chi non possiede in modo vivo una concezione normativa della ragione, capace di indicare dei fini, di suggerire un'ipotesi interpretativa sulla realtà, perciò di dare un senso unitario alla sua vita, in altri termini chi non impara lui per primo, giorno dopo giorno, dalla realtà e dagli altri che incontra, facendo esperienza, non è in grado di educare, perché non ha nulla da comunicare. Spesso questa sfiducia si manifesta come diffidenza nei riguardi della verità: si ha paura che la verità, qualsiasi verità, disturbi, sia inopportuna.

– In realtà non si può eliminare la dimensione della verità e della certezza dalla vita e, in particolare, dall'educazione; altrimenti non c'è nulla da comunicare e per di più non si è motivati a farlo. In realtà chi educa crede sempre in qualcosa. Anche chi dubita di molte cose, mostrando spirito critico, comunica la certezza in nome di cui dubita e non innanzi tutto ciò di cui dubita.

<sup>7</sup> Ciò ha luogo in base al nesso che sussiste secondo il Platone ne la *Repubblica* fra il carattere del singolo individuo e lo Stato di cui fa parte.

A ben vedere la certezza deve giustamente far problema non in quanto tale, ma se non è giustificata o se riguarda contenuti su cui non siamo radicalmente d'accordo (per es. il razzismo). Coloro che disprezzano le credenze degli altri in quanto «dogmatiche», pensando di fatto che siano erranee, non adempiono al dovere di dire perché pensano che queste credenze siano erranee. Sono essi, quindi, che rischiano di essere dogmatici. In generale si può affermare che esiste una certezza d'esperienza giustificata non violenta e intrinsecamente aperta all'altro ed una ideologica e violenta che lo teme<sup>8</sup>. Il problema, quindi, non è dato dalla certezza, ma dal tipo di certezza.

In sintesi: dopo le esperienze negative del XX secolo, si preferisce spesso limitarsi a parlare d'istruzione o al massimo di formazione, rinunciando al più pretenzioso termine educazione. Così pure si preferisce affidare l'educazione esclusivamente ad «esperti», rinunciando di fatto alla tradizionale concezione dell'educazione come dimensione strutturale dell'uomo che interessa tutti.

– Il fine dell'educazione. In base a quanto notato accennando alla pedagogia del totalitarismo, l'educazione, per essere veramente tale, dev'essere educazione alla libertà, poiché la libertà definisce intimamente l'uomo. L'educazione consiste nel promuovere la libertà di colui che viene educato. In base alla legge della reciprocità o «regola aurea», la libertà del soggetto educante richiede la libertà dell'educando. L'educando, a sua volta, desidera essere libero nel rapporto educativo. Altrimenti perderà tempo prezioso nel tentativo velleitario di affermare una propria originalità individuale in modo reattivo. Ciò significa che l'uomo dev'essere accettato per quello che è nella sua natura più profonda e peculiare (l'apertura all'infinito della ragione e del desiderio e la libertà che su di essa si fonda). Se si considerano solo o prevalentemente gli aspetti per cui egli è condizionato e non libero, quindi se lo si riduce, non si riesce ad educarlo, facendo emergere il meglio di lui. Si riuscirà a condizionarlo, non a educarlo. Dobbiamo riconoscere, quindi, che non esiste altro tipo di educazione se non l'educazione liberale intesa sia nel senso di un'educazione alla libertà che faccia leva sulla libertà dell'educando, sia nel senso tradizionale per cui v'è sempre al vertice della vera cultura una dimensione contemplativa non meramente strumentale che riguarda i fini (*scholè-otium*, arti liberali), la quale dà senso alla stessa razionalità

<sup>8</sup> Cfr. il cap.

strumentale, informandola e animandola dall'interno<sup>9</sup>. I due significati sono connessi, perché le arti liberali esigono individui liberi.

– Il metodo dell'educazione. L'uomo può essere educato solo attraverso la mediazione di altri uomini, perché soltanto la dimensione dell'altro come lui è adeguata a lui. Fondamentale in questo rapporto è il ruolo del linguaggio nelle sue varie forme, ivi compresa la gestualità. Nell'epoca della tecnologia emerge che il rapporto educativo non si può mai pienamente automatizzare nella sua sostanza. Si presuppone sempre un'antropologia non rigidamente individualistica, ma strutturalmente relazionale, aperta agli altri (polarità io-altri) e una volontà di comunicare il bene e il vero e d'essere recettivi di fronte ad esso. In questa prospettiva la dimensione della testimonianza non si può mai pienamente separare dalla comunicazione dei contenuti. Esse si completano a vicenda. Una comunicazione di contenuti senza la testimonianza dell'interesse per questi da parte di chi insegna non sarebbe adeguatamente motivata e perciò efficace; inversamente una testimonianza senza serietà e impegno nella comunicazione di contenuti ritenuti validi e perciò argomentata non sarebbe pienamente credibile.

In questa prospettiva l'evento dell'altro uomo, di certi altri è fondamentale, in quanto spezza radicalmente attraverso la fiducia e l'amore, la solitudine della ragione che è solitudine dell'uomo. La mera conoscenza, infatti, non sazia il cuore dell'uomo, ma rende tristi<sup>10</sup>. L'uomo ha profondamente bisogno d'incontrare e amare qualcuno, non semplicemente di conoscere qualcosa. A differenza di quello che l'insistenza contemporanea sul tema dell'autenticità sembrerebbe suggerire, secondo Aristotele, almeno sotto un certo profilo, gli altri ci conoscono meglio di quanto ci conosciamo e noi conosciamo gli altri meglio di quanto si conoscano, perché li cogliamo in azione «dal di fuori» con uno sguardo più globale<sup>11</sup>. Si potrebbe affermare che il nostro carattere

<sup>9</sup> Aristotele distingue fra *praxis teleia* (che ha il suo fine in se stessa) e la dimensione della *tekne* che richiede *kinesis* (il movimento). Cfr. ARISTOTELE, *Met.* IX, VIII, 790.

<sup>10</sup> Cfr. AGOSTINO, *Il discorso del Signore sulla montagna*, libro I, 4, 11.

<sup>11</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* 1169b 33-34: «Se l'essere felici consiste nel vivere e nell'esercitare una certa attività, e l'attività dell'uomo buono ha valore ed è piacevole per se stessa (usare della ragione, guardare in un certo modo è un'azione per Aristotele)[...]e se noi possiamo contemplare coloro che ci stanno vicini meglio che noi stessi, e le loro azioni meglio che non le nostre, se le azioni degli uomini di valore che ci sono amici sono piacevoli per gli uomini buoni, allora l'uomo virtuoso avrà bisogno di tali amici [...]». Il tema secondo cui noi conosciamo gli altri meglio che noi stessi è ripreso oggi da H. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 133.

si forma gradualmente facendo reagire insieme la conoscenza che abbiamo di noi stessi e quella che gli altri, soprattutto certi altri, hanno di noi e che ci comunicano con i loro gesti e le loro parole.

L'evento dell'altro «in carne e ossa» è dal punto di vista educativo più importante di un lavoro d'introspezione e della stessa lettura, perché ci colpisce di più. Esso costituisce il paradigma vivente che ci permette di leggere i testi scritti con profitto. Osserva Agostino: «Nelle nostre mani sono i testi scritti, nei nostri occhi i fatti»<sup>12</sup>. Così Agostino si pone di fronte ai grandi del passato, le cui tracce sono nei testi scritti, come se fossero presenti in carne ed ossa qui e ora:

Se, infatti, Platone stesso fosse vivo e non disprezzasse le mie domande; o, piuttosto, se qualcuno dei suoi discepoli, nel tempo stesso in cui viveva, lo avesse interrogato, egli lo avrebbe persuaso di questi principi<sup>13</sup>.

All'interno della tradizione aristotelica, Tommaso non è da meno:

Ma dove devi ricercare la sapienza e da chi? Certamente da tre fonti. In primo luogo dal maestro o dal più sapiente, onde in *Deuteronomio* 32, 7 si dice: Interroga tuo padre e te lo farà sapere, interroga i tuoi vecchi e te lo diranno<sup>14</sup>. Se non hai un'abbondanza di persone, hai un'abbondanza di scritti. Quando vedi gli scritti di Agostino e di Ambrogio, allora interroghi proprio loro (*tunc interrogas ipsos*)<sup>14</sup>.

Si comprende un testo, perché innanzi tutto si fa esperienza di fatti e di persone. Ci si pone di fronte ai testi dei grandi del passato come se essi fossero presenti qui ed ora. E la ragione è che siamo fundamentalmente proiettati al di fuori di noi stessi, siamo animali mimetici<sup>15</sup>. Oggi lo sappiamo forse più di ieri in forza delle acquisizioni della scienza e della filosofia. In particolare: se non si prova ad immedesimarsi nell'esperienza viva dei maestri, in una dimensione che in qualche misura sovrasta entrambi, maestro e discepolo, non si assimilano le virtù, ma s'impara una dottrina o una legge, un codice etico, qualcosa che «si possiede», e viene meno così il nesso fra ragioni e motivazioni dell'agire.

<sup>12</sup> AGOSTINO, *Sermo sancti Augustini cum pagani ingrederentur*, in *Codice di Maganza*.

<sup>13</sup> AGOSTINO, *De vera religione*, trad. it. Mursia, Milano 1987, III, pp. 31-33.

<sup>14</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sermo puer Jesus*.

<sup>15</sup> Cfr. il tema del *desiderio mimetico* nell'opera di R. Girard.

Anche la lettura permette d'imparare le virtù solo se attraverso i segni scritti queste si colgono in quanto incarnate nell'unità di una persona (nei termini dell'aristotelico Newman se all'assenso nozionale che aderisce alle conclusioni di un'argomentazione si affianca l'*assenso reale* che è adesione ad un fatto e che coinvolge anche l'affettività). Senza *assenso reale*, che coinvolge insieme ragione e affettività, le virtù non s'imparano. Nel rapporto educativo agisci sempre come farebbe tuo padre, o quel docente che in passato ti ha colpito.

Si comunica giudicando e agendo in base a un giudizio implicito (formulato grazie alla saggezza pratica), che può essere in seguito esplicitato. Il maestro giudica con il comportamento e con la parola e, attraverso di questa, si rende esplicito il giudizio che emerge attraverso i gesti. Il giudizio vero del maestro è l'oggetto materiale dell'educazione. Il giudizio, che tende a coinvolgere intimamente anche l'affettività e i gesti, è la dimensione fondamentale della razionalità umana (in quanto in esso emerge la verità) e, quindi, pure dell'educazione.

In questa prospettiva, vorrei sottolineare, infine, che l'argomentazione morale (propria, per esempio, della filosofia morale) e il giudizio non discorsivo per esperienza ("per connaturalità affettiva") dell'uomo saggio (quello per cui si conosce una virtù perché la si pratica e non perché se ne ha un concetto chiaro e argomentato) sono entrambi importanti e complementari ai fini della comunicazione delle virtù e dell'educazione. Essi si richiamano proficuamente a vicenda nell'azione educativa del maestro<sup>16</sup>. Il primo riguarda particolarmente quella che chiamiamo "razionalità etica", l'altro la "motivazione etica". Di fatto i giudizi etici possono esprimere ragioni normative per l'azione, anche se possono non esprimere adeguate motivazioni. Il paradigma vivente del maestro permette di colmare questo divario fra ragioni e motivazioni. Lo iato fra razionalità pratica e giustificazioni costituisce – non a caso – uno dei più importanti problemi dell'etica contemporanea.

<sup>16</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In X Ethic.* lect.1, n. 8-9: «Per quanto riguarda le azioni e le passioni umane si crede meno ai sermoni che alle opere. Se qualcuno compie ciò che è detto essere male, provoca più l'esempio di quanto distolga la parola [...] Quando dunque i discorsi di qualcuno sono sensibilmente dissonanti rispetto alle opere che appaiono sensibilmente in quello stesso, tali discorsi sono disprezzati [...] E di conseguenza per mezzo loro si uccide il vero che si dice». Cfr. *In X Ethic.* lect.1, n. 10: «I discorsi veri non sembrano essere utili solo alla scienza, ma anche alla vita buona. Si crede, infatti, ad essi in quanto concordano con le opere. E perciò tali sermoni provocano quelli che intendono la verità degli stessi e vivono in base ad essi».

– Il ruolo del maestro. Educazione è «un'introduzione alla realtà totale»<sup>17</sup>, in cui centrale è il ruolo del maestro che sempre inevitabilmente testimonia quello che intimamente è e in cui effettivamente crede, anche al di là delle sue intenzioni esplicite. Una precomprensione è inevitabile; tanto vale riconoscerlo. La precomprensione o ipotesi interpretativa che il maestro testimonia e discretamente propone deve essere liberamente e criticamente vagliata dall'educando. A questo proposito la certezza e autonomia del maestro rispetto agli esiti del suo lavoro è fondamentale. Il che non significa che gli esiti non contino, ma che il maestro non persegue pedissequamente il successo e le mode, ma ha una proposta o ipotesi di vita in cui crede e che trapela innanzi tutto dal suo comportamento e dalle sue parole. Il maestro ricava questa certezza dall'esperienza di essere stato e di essere a sua volta educato e non in primo luogo dalla lettura di testi pedagogici che possono avere una funzione sussidiaria. La cosa più difficile, se si manca di questa certezza che si radica nell'esperienza personale, è l'accompagnamento, l'aiuto nella verifica di ciò che si è appreso, evitando gli opposti rischi dell'esortazione nervosa (che contraddice il contenuto positivo di ciò che si afferma) da un lato, del "lasciar fare" dall'altro. Questo rischio, sempre presente, lo è soprattutto oggi. Un'immagine adeguata del rapporto educatore-educando è quella di chi aiuta un bambino a nuotare senza trattenerlo del tutto, ma senza neppure "lasciarlo andare" bruscamente. Si tratta cioè di aiutare l'allievo a confrontare liberamente le sue istanze fondamentali (desiderio di felicità, verità, giustizia ecc.) senza la cui presenza l'educazione si ridurrebbe a mero condizionamento culturale, con la realtà che lo circonda. Ma ciò deve avvenire da un lato senza permettere che si riducano subito quelle domande di fronte alle prime difficoltà e, dall'altro, senza negare la realtà con le sue contraddizioni (innanzitutto la realtà dell'allievo: fisicità, temperamento, condizioni culturali ecc.). Se è vero che «l'uomo non sopporta troppa realtà»<sup>18</sup>, occorre, tuttavia, proprio per questo favorire un'elaborazione del rapporto con il reale. Si tratta, educando, d'insegnare all'allievo che la realtà, se rettamente intesa e considerata nell'integralità delle sue dimensioni alla luce di una determinata ipotesi interpretativa, può non essere nemica, ma può invece favorire la sua crescita umana. In questo senso l'educazione è «introduzione alla realtà totale».

<sup>17</sup> J.A. JUNGSMANN, *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Herder, Freiburg i.B. 1939, p. 20.

<sup>18</sup> T.S. ELIOT, *Quattro quartetti*, trad. it. Garzanti, Milano 1965 I, 44 -45.

La condizione perché il fissare delle regole nel percorso educativo sia efficace è il fatto di possedere una certezza umana non ideologica (io stesso educatore mi sottopongo, se necessario, a delle regole e imparo rispettandole) e l'esplicitazione dei criteri per cui sono adottate. Il fatto di avere delle regole può essere allora un'occasione per crescere.

Esplicitiamo maggiormente alcuni aspetti del processo educativo. Il maestro insegna efficacemente nella misura in cui egli stesso impara, sta imparando dalla realtà in generale e nel suo rapporto con gli allievi. Il maestro impara anche dagli allievi. Nella *lectio* (lettura di un testo) e, in genere, nel rapporto con una determinata realtà o tradizione, maestro e allievo imparano insieme. Una dimensione di continua novità, d'evento è inevitabilmente intrinseca, perciò, al rapporto educativo<sup>19</sup>. Anche il maestro si rinnova educando. E si educa soltanto imparando. Come osserva con acume e gusto del paradosso Jules Michelet:

Ho sempre fatto attenzione a insegnare solo ciò che non sapevo. In questo modo ho sempre trovato le cose com'erano nella mia passione: nuove, animate, ardenti, come al momento della prima attrazione amorosa<sup>20</sup>.

– Un'antropologia relazionale. Il rapporto con gli altri, che è strutturale nell'antropologia dell'educazione, riguarda innanzi tutto il passato (tradizione-memoria) che in qualche misura sempre ci sovrasta. Significativamente si parla di lezione da *lectio*, lettura di testi considerati classici da una determinata tradizione, perciò affidabili), il presente (rapporto dell'allievo con maestri dotati di una loro ipotesi

<sup>19</sup> Sull'originalità della lezione rispetto ad altre forme letterarie quali saggi ecc. si è soffermato con grande acume P. Florenskij, il quale ne sottolinea la dimensione inventiva e la funzione di educazione alla ricerca non sostituibile dalla mera lettura. Cfr. *Lezione e lectio* (1917) trad. it. in «La nuova Europa» 2, 2010: «La lezione non è un tragitto su un tram che ti trascina avanti inesorabilmente su binari fissi e ti porta alla meta per la via più breve, ma è una passeggiata a piedi, una gita, sia pure con un punto finale ben preciso, o meglio, su un cammino che ha una direzione generale ben precisa, senza avere l'unica esigenza dichiarata di arrivare fin lì e di farlo per una strada precisa. Per chi passeggia è importante camminare e non solo arrivare [...] l'essenza della lezione è la vita scientifica in senso proprio, è riflettere insieme agli uditori sugli oggetti della scienza, e non consiste nel tirar fuori dai depositi di un'erudizione astratta delle conclusioni già pronte[...]La lezione[...]non deve insegnare questo o quello, ma addestrare al lavoro, creare il gusto della scientificità, dare l'innescò il lievito all'attività intellettuale. Non è tanto un principio nutritivo quanto essenzialmente fermentativo, cioè da portare la psiche dell'ascoltatore a uno stato di fermento».

<sup>20</sup> Citato in A. FINKIELKRAUT, *Noi, i moderni*, trad. it. Lindau, Torino 2006, p. 6.

interpretativa), il futuro (il desiderio di comunicare se stessi alle future generazioni – forma d’immortalità)<sup>21</sup>. Solo perdendosi in una dimensione che ci trascende, innamorandosi della bellezza, del vero e del bene, si è in grado di generare anche spiritualmente e di educare, immettendo l’allievo nel processo di ricerca<sup>22</sup>. Ciò assume un particolare valore: «come illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri la verità contemplata è più che il solo contemplare»<sup>23</sup>.

– Le virtù del discepolo. Le virtù del discepolo sono in certa misura anche quelle del maestro, perché per poter educare, occorre continuamente imparare. Possiamo, tuttavia, elencarne alcune che sono tipiche del discepolo.

La prima virtù del discente è saper individuare il maestro (o i maestri) e ciò richiede, seppur a un livello iniziale proprio del giovane, *phronesis* o meglio *synesis*, che è la capacità di giudicare un corso di azione e, quindi, le persone in base al loro comportamento<sup>24</sup>. In secondo luogo occorre una certa *fides* o fiducia: per Aristotele, «per imparare occorre credere»<sup>25</sup>. Secondo Tommaso d’Aquino, che si rifà ad Aristotele,

l’uomo non diventa partecipe di questo insegnamento in un istante, bensì progressivamente secondo la sua stessa natura. Ma qualsiasi scolaro in tali condizioni è tenuto a credere per raggiungere la conoscenza perfetta. Anche il Filosofo del resto insegna che «chi vuole apprendere deve credere»<sup>26</sup>.

In terzo luogo vi è, in Tommaso, una particolare sottolineatura del ruolo svolto dalla virtù della docilità (*docilitas* – da *docibilitas*) nell’imparare da altri (soprattutto nell’imparare la *prudentia*) e della *solertia* nell’imparare da se stessi<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, trad. it. Bompiani, Milano 2008.

<sup>22</sup> Cfr. PLATONE, *Simposio* 206 a-e.

<sup>23</sup> *Summa Theologiae* II-II, q.188, a.6 in c. Inoltre, secondo l’Aquinato, gli ordini mendicanti devono poter insegnare (comunicare le virtù), perchè un bene e una verità che non si parcellizza e non diminuisce quando lo si comunica ad altri dev’essere comunicata (Agostino).

<sup>24</sup> La *synesis* in Aristotele e Tommaso è una virtù o parte della *phronesis-prudentia*. La *phronesis-prudentia* richiede la maturità della persona, per cui nel giovane può trovarsi solo in forma germinale.

<sup>25</sup> *De Sophist. Elench.*, c. 2.

<sup>26</sup> *Summa Theologiae* II-II, q.2, a.3 in c.

<sup>27</sup> Significativamente i termini latini *docilitas* insieme a quello correlato di *auertoritas* (da *augere*) non sembrano avere un esatto equivalente nella lingua greca. Una



È proprio della persona prudente avere la giusta valutazione delle azioni da compiere. Ora, in campo pratico come in campo speculativo la giusta valutazione, od opinione si acquista in due maniere: primo, scoprendo le cose da se stessi; secondo, imparandole da altri. Ora, come la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta valutazione da altri; così la solerzia ha il compito di ben disporci ad acquistare la retta valutazione da noi stessi<sup>28</sup>.

Questa *docilitas* si esprime soprattutto nella capacità d'ascolto in cui si valorizza l'organo dell'udito<sup>29</sup>: mentre l'apprendimento individuale si serve soprattutto degli occhi, quello che deriva dalla presenza fisica di altri si serve del senso dell'udito<sup>30</sup>. Ricordarsi, fare memoria in modo vivo delle parole degli altri, dei loro giudizi sul bene, delle loro massime, dei loro consigli, assume un particolare significato per la

ragione potrebbe essere data dal fatto che la latinità ha maggiormente sviluppato rispetto alla grecità la dimensione giuridica insita nei rapporti umani.

<sup>28</sup> Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 49, a.3 in c. : «La prudenza ha di mira le azioni particolari da compiere. E poichè queste sono quasi infinitamente varie, non è possibile che un uomo possa considerarle in tutti i loro aspetti, e in pochi momenti, ma si richiede molto tempo. Perciò specialmente nelle cose relative alla prudenza l'uomo ha bisogno di essere istruito da altri e in particolare dagli anziani che hanno un'esatta comprensione dei fini nell'ordine dell'agire umano [...] Ora il fatto che uno è ben disposto a farsi istruire appartiene alla docilità. E quindi è giusto che la docilità sia elencata fra le parti della prudenza»; II-II, 49, 4: «È proprio della persona prudente avere la giusta valutazione delle azioni da compiere. Ora, in campo pratico come in campo speculativo la giusta valutazione, od opinione si acquista in due maniere: primo, scoprendo le cose da se stessi; secondo, imparandole da altri. Ora, come la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta opinione da altri; così la solerzia ha il compito di ben disporci ad acquistare la retta valutazione da noi stessi». Cfr. pure II-II 49, 4 ad 1.

<sup>29</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.79, a.3 in c: «Alla conoscenza intellettuale servono soprattutto due sensi, e cioè la vista e l'udito, dei quali il primo serve alla scoperta (*inventioni*), il secondo ad imparare da altri (*disciplinae*)».

<sup>30</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Breve Principium* c.3: *Luc. VIII*: «Ciò che è caduto nella buona terra, questi sono coloro che trattengono la parola nel cuore buono e ottimo e portano frutto nella pazienza. L'umiltà dunque richiede in essi quanto all'insegnamento per mezzo dell'ascolto *Ecli. VI*: Se inclinerai il tuo orecchio accoglierai la dottrina, e se amerai udire, sarai sapiente. Ma la rettitudine dei sensi per quanto riguarda il giudizio degli uditori, *Job XII*: Non giudica le parole con le orecchie? Ma la fecondità per quanto concerne la scoperta, grazie alla quale in forza di poche cose udite il buon uditore annunzierà molte cose, *Prov. IX*: Offri l'occasione al sapiente e si aggiungerà a lui la sapienza». Cfr. *De Veritate* q.11, a.1 in c: «La scienza dunque preesiste, in chi apprende, in potenza non puramente passiva ma attiva, altrimenti l'uomo non potrebbe da se stesso acquisire la scienza». Cfr. VIII.7.9.

vita morale. Significativamente la deliberazione (*boulesis-consilium*) ha dato il nome al consiglio dato da altri. Non a caso si annoverano molteplici tecniche per ricordare che sono valorizzate dalla tradizione<sup>31</sup>. Si potrebbe affermare, in base a quanto notato, che per imparare le virtù occorre una continua sinergia di guardare e ascoltare: individuare con lo sguardo chi ascoltare, ascoltare per guardare ecc.

In quarto luogo, affinché l'educazione non sia mero indottrinamento, fondamentale è che il discepolo eserciti il proprio giudizio nel verificare personalmente le parole e i giudizi del maestro, mettendoli a sua volta in pratica. Si può cogliere una sottolineatura pragmatistica e comportamentista nella tradizione aristotelica della filosofia pratica. E, infine, riguardo alle verità che sono apprese nell'esperienza precisa Agostino:

Ma non è il ragionamento che le fa; esso le scopre soltanto. Perciò sussistono in sé prima di essere scoperte, e, quando sono scoperte, ci rinnovano (*et cum inveniuntur nos innovant*)<sup>32</sup>.

Il rinnovamento dell'uomo è l'esito della comunicazione riuscita delle virtù. Questo rinnovamento riguarda, a ben vedere, sia il maestro, sia il discepolo.

<sup>31</sup> Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 49, a.1 ad 2: «Quattro sono gli accorgimenti con i quali l'uomo sviluppa la propria capacità mnemonica. Primo rivestendo le cose che vuole ricordare di immagini adatte, e tuttavia non troppo ordinarie: perché le cose straordinarie destano in noi più meraviglia, e quando l'animo vi si applica con più forza; e da ciò deriva che ricordiamo meglio quanto abbiamo visto nell'infanzia. E questa ricerca di somiglianze o d'immagini è necessaria, perché le idee semplici e spirituali svaniscono più facilmente dall'anima, se non sono legate in qualche modo a delle immagini corporee: poiché la conoscenza umana è più adatta a delle cose sensibili. Ecco perché la memoria si riscontra nella parte sensitiva. Secondo è necessario che quanto l'uomo vuole tenere a memoria lo disponga ordinatamente nel suo pensiero, in modo da passare facilmente da un ricordo ad un altro. Ecco perché il filosofo afferma: «Le reminiscenze talora prendono lo spunto dal luogo e questo perché facilmente si passa da un luogo ad un altro». Terzo è necessario che uno si applichi con sollecitudine e con affetto a quanto vuol ricordare: poiché più una cosa è impressa profondamente nell'animo, meno si scancela. Infatti Cicerone ha scritto nella *Retorica* che «la sollecitudine conserva intatte le immagini delle cose rappresentate». Quarto, le cose che ci preme ricordare bisogna ripensarle spesso. Ecco perché il Filosofo afferma che «i pensieri assidui salvano la memoria»: poiché, com'egli si esprime, «la consuetudine è come una seconda natura»; ed ecco perché subito ricordiamo le cose che spesso abbiamo pensato, passando dall'una all'altra quasi seguendo un ordine naturale».

<sup>32</sup> *De vera religione* LXXIII.

– Il vero e il bene, in quanto ci sovrastano, richiedono di essere partecipati da tutti. Senza vagliare criticamente il passato e reinterpretarlo continuamente si rischia la superficialità (passività, tradizionalismo oppure, inversamente, reattività irrazionale). Noi siamo “con altri”, quindi anche “con gli altri del passato” in noi. In mancanza di una tradizione i valori (o meglio le virtù) non s’inventano, non si producono: si possono rifiutare, purificare e reinterpretare, mai fabbricare a tavolino. D’altra parte, se l’educazione non significasse far emergere (*educere*) una verità e un bene che tutti accomuna e di cui tutti in qualche misura partecipano, perché hanno naturalmente la capacità di coglierlo, sarebbe condizionamento e violenza. Presupposto tacito di ogni vera educazione è il fatto che il criterio ultimo del giudizio (i primi principi o prime evidenze dell’intelletto speculativo e pratico) è in ogni uomo<sup>33</sup>. Altrimenti saremmo sempre condizionati e alienati nel processo educativo. In sintesi: l’educazione è un’esperienza comune con il discepolo, è la riscoperta, sempre rinnovata di fronte a nuove circostanze e provocazioni, dell’essere e di una tradizione che ci precede e che apre al futuro.

– Razionalità e affettività. Il costitutivo rapporto ad altri che sottende l’educazione coinvolge insieme affettività e razionalità. Ciò è rilevato in genere dall’antropologia antica e medioevale, assai meno da quella atomistica moderna improntata all’individualismo e modellata sul meccanicismo della «nuova scienza». In particolare: l’antropologia “libertaria” moderna che ha come paradigma l’individuo adulto isolato, non sembra in grado di dar ragione della dimensione di dipendenza che è intrinseca all’educazione. Vi sono, così, antropologie che non sono in grado di fondare pienamente e coerentemente la relazione educativa anche quando la promuovono. Inversamente, la contemporaneità riscopre la centralità della dimensione relazionale ed intellettuale-affettiva in filosofia (tema della conoscenza degli altri o empatia nella fenomenologia di Husserl e della Stein) e, più recentemente, nelle scienze cognitive (es. intelligenza emotiva, neuroni-specchio)<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. i primi principi dell’intelletto speculativo e pratico della tradizione antica e medioevale.

<sup>34</sup> Per quanto riguarda la fenomenologia cfr., in particolare, le ricerche di E. Husserl e di E. Stein. Per quanto riguarda i neuroni specchio cfr. le ricerche di G. Rizzolatti e V. Gallese, in particolare la voce di V. GALLESE, *Neuroscienze e fenomenologia* in Treccani Terzo Millennio (in via di pubblicazione). Per una riuscita sintesi sul tema cfr. V. COSTA, *Fenomenologia dell’intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.

– La formazione dell'uomo coincide certo con la comunicazione di saperi in senso contenutistico, ma soprattutto di disposizioni o virtù (etiche ed intellettuali) e di abilità. L'acquisizione di virtù (terminologia tradizionale) e di abilità coincide a ben vedere con il «fare esperienza». Così, per esempio, insegnando, se è disponibile e vigile (saggio), l'insegnante impara a tener conto delle reazioni dei suoi allievi e a insegnare meglio, compiendo sempre nuove scelte sagge, affinando così le sue capacità, attraverso quello che Gehlen chiama il «circolo dell'azione»<sup>35</sup>.

Un'educazione integrale è sempre connotata sia da parte del docente, sia del discente, da una dimensione morale (*phronesis-prudentia*-saggezza pratica) e da un'apertura al particolare di una disciplina, ma in quanto inserito nella totalità dell'essere (*sophia-sapientia*). La *phronesis* (*prudentia*) è aperta a una dimensione che la sovrasta («la *phronesis* è in vista della *sophia*, ma non comanda alla *sophia*»)<sup>36</sup>, perché, essendo una virtù dell'intelletto, è da sempre connessa alla dimensione dell'intero dell'essere cui apre la *sophia*. Di più: come *nous* o *intellectus* dei particolari essa conosce il particolare cui si applica. Perciò la *phronesis* può connettere il particolare all'universale, rendendo possibile l'interpretazione<sup>37</sup>. L'esperienza perde, così, in questa prospettiva il significato empiristico e relativistico che spesso ha assunto nella nostra cultura. In termini più tradizionali fare esperienza o, meglio, sviluppare l'esperienza significa maturazione complessiva dell'uomo, permettendo che la realtà nel suo ordinamento gerarchico si manifesti a lui<sup>38</sup>.

La dimensione sapienziale e quella morale sono, quindi, entrambe imprescindibili e correlate. Se manca la prima si smarrisce l'apertura mentale, se la seconda si rischia la leziosaggine estetizzante<sup>39</sup>. Qualora

<sup>35</sup> Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, trad. it. Bologna, Il Mulino 2005, p. 35.

<sup>36</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea* VI, 1145a 8-9.

<sup>37</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. Bompiani, Milano 2001, parte II, II, 2b.

<sup>38</sup> Questo tema dell'esperienza è particolarmente presente nel giovane Heidegger dei corsi friburghesi. Cfr. le interessanti osservazioni di A. FABRIS in *Heidegger*, a c. di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, in particolare pp. 76-80.

<sup>39</sup> In gioco v'è, da un lato, una concezione "sapienziale" della filosofia, dove il dialogo assume una funzione prevalente di maturazione umana complessiva e in cui ci si mette in gioco con tutto se stessi di fronte alla verità, testimoniando il fatto di lasciarsi interpellare da essa e dagli altri uomini storicamente situati (ruolo centrale dell'ermeneutica) e, dall'altro, una concezione della filosofia in cui la discussione (o dialogo, se vogliamo) assume un ruolo prevalente di chiarificazione-sistemazione dei

si assolutizzi la sapienza teoretica si scade nel teoreticismo e nella filosofia come dottrina staccata dalla vita, se la mera saggezza pratica in una filosofia come ascesi, ma priva d'interesse teoretico<sup>40</sup>.

– Il termine cultura assume oggi un significato ampio (antropologico – tutto è cultura) ed uno più limitato con valenza assiologica e umanistica e che di fatto coincide con l'ideale della *paideia*. Ci soffermiamo ora su quest'ultima nozione. Si tratta di un ideale d'uomo integrale, di società civile, di visione del mondo che reca già in sé una dimensione comunicativa-educativa. Nella *paideia* classica il vero

problemi e delle risposte, come tale tendenzialmente storico. La problematica è resa complessa dal fatto che non si tratta però solo di due paradigmi che si succedono storicamente, ma di due viventi polarità che sono sempre compresenti nell'autentico filosofare (guai se non lo fossero!). Succede però che alternativamente una delle due rimanga nell'ombra (non venga tematizzata e incoraggiata) e l'altra emerga maggiormente. Appare vero che con il prevalere di un paradigma sull'altro si perde e, insieme, si guadagna qualcosa. L'ideale del filosofare dovrebbe essere, secondo Newman, che in questo riprende la migliore tradizione occidentale, la continua ricerca dell'equilibrio fra le due dimensioni. Si potrebbe affermare che per Newman il sapere di carattere informativo ed erudito, acquisito attraverso l'assenso nozionale (per esempio attraverso ampie letture), è chiamato in parte a diventare gradualmente oggetto di assenso reale, cioè ad essere percepito come un evento, nella misura in cui viene integrato nella coscienza viva della persona, diventando uno dei fulcri sintetici della sua formazione culturale ed umana. Nella prospettiva polare che Newman privilegia la formazione universitaria deve educare la mente e tutto l'uomo da un lato ad ampliare il respiro della sua ragione (*dottrina, assenso nozionistico*), dall'altro a tenere ferma l'esigenza di sintesi e di attaccamento al reale-conoscenza come avvenimento (*principi, assenso realistico*). La sintesi è data certamente dall'ideale della sapienza (*sophia*), ma questo ideale non è realisticamente possibile per l'aristotelico e cristiano Newman senza l'educazione delle virtù etiche e con esse della *phronesis* la quale se «non comanda alla sapienza», che possiede uno statuto e un metodo proprio, pur sempre «comanda in vista della sapienza». Dalla parte della dimensione pratica della *phronesis* sta, secondo il Newman della *Grammatica dell'assenso, l'assenso realistico* e con esso l'adesione di fede che tiene ferma la bussola dell'orientamento dell'uomo e della sua riflessione razionale, permettendo in prospettiva di dare ordine al suo sapere speculativo, unificandolo e dominandolo nella *sophia*. Di qui anche l'importanza determinante della funzione della Chiesa senza di cui, secondo Newman, il ruolo della *phronesis* e della coscienza si riduce facilmente nella moderna vita intellettuale a «gusto», cioè ad un senso estetizzante e distaccato del bene e del male, perdendo di vista l'autentica moralità. Così pure, come si è notato, nella sua prospettiva senza il riconoscimento del ruolo centrale di Dio e della teologia nell'ordinamento del sapere universitario, viene meno lo stesso ideale unitario della sapienza e la possibilità di attuarlo.

<sup>40</sup> L'idea della filosofia come ascesi e come «esercizio spirituale» è stata ripresa negli ultimi anni da P. Hadot in numerose opere che si rifanno, in particolare, alla filosofia antica.

appare unito al bene e al bello (*kalokagathia*). La *paideia* presuppone sempre una fiducia nella verità e nel bene, nella verità come bene per l'uomo: come nota Aristotele «del pensiero teorico [...] il bene e il male sono verità ed errore»<sup>41</sup>.

– Dimensione sociale della *paideia*. La *paideia* ha in sé, tradizionalmente, una dimensione politica, cittadina e non solo privata. Oggi, come sempre, nella società globalizzata pare impossibile separare rigidamente l'educazione dell'uomo e quella del cittadino<sup>42</sup>. Anche quando quest'ultimo aspetto non fosse tematizzato, di fatto un ideale di società (anche discutibile) è sempre inculcato. Oggi la *paideia* sembra implicare un ideale d'uomo dotato di virtù sociali (socievolezza, rispetto, attenzione al bene comune) che possono radicarsi e trovare alimento in diverse tradizioni culturali e religiose di una società culturalmente plurale. Queste virtù si comunicano non tanto e non solo per mezzo di corsi di educazione civica, ma attraverso la testimonianza di maestri capaci di reale apertura all'altro, consapevoli cioè della propria tradizione culturale e, insieme, aperti alle altre tradizioni.

– Pluralismo epistemologico. La formazione integrale della persona umana esige una visione complessiva dell'uomo e del suo rapporto con la realtà, quindi un'apertura metafisica alla realtà nella sua totalità che permetta di collocare organicamente le varie discipline (*universitas*). Questo aspetto è ineliminabile, anche se sono concepibili diversi ordinamenti e gerarchizzazioni del sapere. In altri termini: una formazione integrale adeguata alla realtà e all'essenza dell'uomo esige un pluralismo epistemologico-disciplinare. Ciò significa che sono possibili diversi approcci alla realtà, irriducibili, ma fra loro coordinati, in base all'oggetto che si vuole conoscere. Questa prospettiva non è propria di tutte le scuole filosofiche, ma solo di alcune. Fra i classici la si ritrova particolarmente in Aristotele, Tommaso, Kant, Husserl, Wittgenstein. Il pluralismo epistemologico è particolarmente importante in opposizione allo scientismo naturalistico che assolutizza la prospettiva scientifica da un lato, come pure alle posizioni che, per reazione, la ignorano dall'altro<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *Etica nicomachea* VI 1139a 27-28. Cfr. pure TOMMASO, *Summa theologiae* I-II, 5, 4: «[...] il falso è il male dell'intelletto, come il vero ne è il bene è [...].»

<sup>42</sup> Si veda su questo punto la *Politica* e i passi 1179a 33 -1181b 24 del libro X dell'*Etica nicomachea* di Aristotele.

<sup>43</sup> Cfr. E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1937.

– *Paideia* e dimensione religiosa. In che misura questa visione integrale della paideia sia favorita da un'opzione metafisica precisa e unificante di natura religiosa (come avvenuto significativamente nella genesi dell'università occidentale) resta un problema aperto. Anche oggi della dimensione religiosa non si può non parlare. L'educazione può dispensarsi da una risposta alle domande religiose? Dire di sì, è già rispondere mediante un'idea della religione e ciò non significa affatto fare a meno di altre forme di fede<sup>44</sup>. Come ha notato Wittgenstein una certa fede o certezza è sempre presupposta come orizzonte di ogni argomentare ed agire consapevole<sup>45</sup>.

Riprendendo quanto già accennato nelle prime battute di questo saggio, l'educazione implica una fede, una fiducia fondamentale nell'essere, nell'identità dell'essere e del bene. Ciò avviene per due ragioni. La prima riguarda il movimento stesso dell'educazione, che è trasmettere qualche cosa (un sapere, delle competenze, dei "valori" eccetera) alle

<sup>44</sup> Cfr. A. MARSDEN, *Theology and the University*, in J. H. NEWMAN, *The idea of University* ed. by F.M. Turner, Yale University Press, New Haven 1996, pp. 307-17 *passim*: «As twentieth – centuries universities increasingly tried to serve more diverse communities, the virtual exclusion of religious concern from scholarship seemed a good way to preserve equity and to help keep the peace. All these considerations converged toward promoting what has become a very strong rule about religion in mainstream intellectual life – any religious expression is widely thought to be unscientific, unprofessional, and inappropriate. The question remains, however, whether this strong rule, though its origins are understandable, is a good one. It is not perhaps an overcorrection for what were real problems? Is there not a way to reopen a university's intellectual life to explicit religious concerns while continuing to guard against religious excesses? Is there not, in other words, a middle way? [...]. It is true that religious belief typically rests on claims that, while they may be supported by considerable evidence, are not susceptible to scientific proof: many others beliefs that are essential to scholarship, however, have the same difficulty. Few of the cherished moral beliefs of contemporary scholars rest on scientific proofs. The belief, for instance, that persons should be treated equally, regardless for race or gender, is not susceptible to scientific demonstration. It rests rather on the authority of communities that have accepted a tradition of valuing equality and also on the intuitions of people who have been shaped by those communities[...] On more technical questions, of course, there is wide agreement. But the most technical of human experience have proven to be not susceptible to technical analysis: The more scholarship deals with high-level interpretive issues, particularly on the humanities and the social sciences, the more it will be divided among parties shaped by various prior commitments, which no scientific methods can adjudicate [...]. It is simply not true that the only relevant way religion can enter into public discourse is as bald appeal to specially revealed authority».

<sup>45</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, trad. it. Einaudi, Torino 1978, per es. 94.

generazioni successive. Ciò presuppone, a proposito, che ci siano delle generazioni successive. Prima di trasmettere qualsivoglia cosa, bisogna cominciare col trasmettere la vita. Sempre di più, dipende dalla libera scelta, cosciente, perfino pianificata, della generazione attuale, il fatto di chiamare o meno all'esistenza la generazione che la seguirà. E perché lo farebbe, se non è convinta, almeno in modo implicito, che l'esistenza in sé, in ultima istanza, qualunque cosa possa accadere, è un bene?

La seconda ragione riguarda il contenuto dell'educazione. Perché mai saremmo obbligati ad ammettere ciò che è vero?

Perché questo “funziona”, perché questo ci permette di agire? Ma eccoci ritornati alla semplice istruzione[...]; mentre [...] ci si chiede di parlare d'educazione. Allora, perché preferire il vero a, per esempio, «la falsità che ci educa»<sup>46</sup>?

La verità potrebbe benissimo essere brutta, odiosa, disperante. La questione è vecchia almeno tanto quanto Renan, che si chiedeva: «È la disperazione che ha ragione, e la verità sarebbe triste?»<sup>47</sup>. Una sfiducia contro la verità attraversa la cultura moderna dopo Schopenhauer, a cui forse Renan pensa in questo caso. E la posizione del filosofo tedesco era essa stessa il risultato di una lunga e tortuosa deriva intellettuale dell'Occidente. L'amore della verità presuppone – è una tautologia – che la verità sia amabile. Presuppone, per prendere in prestito un termine tecnico dalla filosofia scolastica, che i “trascendentali”, il vero, il bene e il bello possano “scambiarsi” (*convertuntur*) l'uno con l'altro. Se non è così, noi possiamo certamente rimanere onesti, e la nostra ultima virtù sarà quindi l'onestà intellettuale; ciò che i tedeschi chiamano *Redlichkeit*. Ma questa virtù può farci vivere?»<sup>48</sup> In altri termini, l'educazione presuppone una fiducia anche solo implicita nella verità e nel bene in quanto belli e affascinanti, la cui esistenza non dipende da noi, ma che siamo chiamati a scoprire, a far nostri e a comunicare a nostra volta.

– La razionalità sapienziale è, da un lato, capacità di aprirsi al passato e d'interpretarlo in funzione del presente e del futuro, è cioè ermeneutica (conoscenza in senso storico che collega il nuovo con l'antico e legge l'uno alla luce dell'altro e viceversa). Essa è pure, d'altro lato, ca-

<sup>46</sup> PUŠKIN, *Le Héros* (1830).

<sup>47</sup> E. RENAN, «La Métaphysique et son avenir» [1860], in *Œuvres Complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947, t. 1, p. 714.

<sup>48</sup> R. BRAGUE (testo non pubblicato).



pacità d'inquadrare – ordinare in maniera tendenzialmente sistematica i vari contenuti (in base ad una metafora di origine spaziale). Alla prima immagine si rifa in maniera particolare il filone umanistico-retorico-filologico della *paideia* che nasce con Isocrate, prosegue con Cicerone, Agostino, l'umanesimo italiano e le sue riprese, tra cui la *ratio studiorum* dei gesuiti fino al liceo classico italiano e alla filosofia «continentale». Alla seconda immagine si rifa prevalentemente l'ideale aristotelico e poi scolastico di sapere argomentato (*quaestio*) che trae origine dalla disputa di origine giuridica, che subisce il fascino della matematica e che giunge fino all'odierna filosofia analitica. La prima tradizione si sofferma più sulla dimensione semantica del linguaggio, sulla ricchezza dei significati che «mostrano» un'immagine variopinta della realtà capace di persuadere e, platonicamente, sulla domanda più che sulla risposta, l'altra su quella proposizionale e sintattica che argomenta e «dimostra» offrendo risposte. La prima tende a storicizzare le singole forme della razionalità, la seconda a fermarle e talora ad assolutizzarle. Entrambe le concezioni, benché distinte, si possono e si devono fra di loro armonizzare e temperare (Newman), perché entrambe si radicano nella struttura del linguaggio umano<sup>49</sup>. Senza immersione in una tradizione di significati, infatti, il sapere smarrisce la linfa che lo alimenta, lo rinnova e lo storicizza, senza discussione critica esso perde di rigore e d'attualità. Se si assolutizza il primo aspetto si rischia il dogmatismo, se si assolutizza il secondo si scade facilmente nell'aridità.

Nella prospettiva d'unificazione del sapere la filosofia svolge una funzione determinante. Più che un sapere determinato posseduto da "esperti", essa costituisce un atteggiamento dell'animo capace di ricondurre in modo vivo ed organico il particolare (tra cui le varie scienze) all'universale e questo al particolare, come pure di connettere organicamente il presente al passato e viceversa.

– Il pluralismo culturale (come esperienza della differenza fra culture che si manifesta nei diversi comportamenti e valori) contraddistingue particolarmente, anche se non esclusivamente, la nostra epo-

<sup>49</sup> Secondo John O' Malley (*Quattro culture dell'Occidente*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2007) vi sono 4 filoni permanenti della *paideia* dell'occidente: a) profetica (con riferimento ad Israele) b) logico-argomentativa (oggi filosofi analitica, tendenzialmente astorica c) umanistico letteraria da Isocrate ad Erasmo, alla *ratio studiorum* dei gesuiti (oggi filone ermeneutico, più sensibile al valore del passato per l'oggi – intelligenza emotiva), d) figurativa (arte, liturgia, soprattutto in seguito alla lotta anticonoclasta).

ca<sup>50</sup>. Sotto il profilo sincronico della convivenza politica «qui ed ora» le culture possono essere in forte conflitto fra di loro (cfr. per esempio monogamia e poligamia), sotto il profilo diacronico della storia, invece, le culture si mescolano fra loro. Non esistono culture «pure». Accanto ai valori alternativi presenti nelle diverse culture che sono frutto di opzioni forti (C. Taylor) e che richiederebbero per essere fatti propri non solo un cambiamento di natura intellettuale, ma un mutamento di *habitus* virtuosi o viziosi, vi sono le opzioni deboli fra valori che non sono rigidamente alternativi (che quindi possiamo non rifiutare), ma che pure non possono coesistere insieme e che ci costringono ad apprezzare ciò che non è nostro. Possiamo non disprezzare o anche apprezzare un altro tipo di vita, ma a motivo delle scelte compiute in passato per motivi dipendenti o indipendenti dalla nostra volontà, possiamo non essere realisticamente più in grado di sceglierla<sup>51</sup>.

Nell'epoca del pluralismo culturale, in che misura l'ideale di sapere e di comunicazione del sapere (*paideia*), pur avendo una precisa origine storica in Grecia, è di diritto comune alle altre culture e da loro accettabile? A rigore non si tratta di difendere a tutti i costi una determinata tradizione contro un'altra: l'ideale socratico di critica permette di vagliare ogni tradizione culturale, ivi compresa quella occidentale, a partire dalle fondamentali istanze umane e d'imparare, così, da tutte le culture<sup>52</sup>. Esso come la tradizione della *paideia* in genere predispongono inoltre a quella pratica del confronto dialettico fra pari che è alla base dell'autentica vita democratica<sup>53</sup>.

In questa prospettiva occorre rilevare l'interesse della cultura occidentale per l'altro (almeno da Erodoto in poi) nonostante tutte le violenze che pure si sono succedute lungo la storia, ma anche la presenza dell'altro (in particolare dell'Oriente) all'interno dell'Occiden-

<sup>50</sup> Cfr. R. E. NISBETT, *Il tao e Aristotele, Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, trad. it. Rizzoli, Milano 2007.

<sup>51</sup> Cfr., per es., L. H. YEARLEY, *Mencius and Aquinas, Theories of Virtue and Conceptions of Courage, Toward a Comparative philosophy of Religion*, SUNY, New York 1990.

<sup>52</sup> M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità: i classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. it. Carocci, Roma 1999.

<sup>53</sup> Anche per questo esso merita di essere difeso in un momento storico in cui si tende a privilegiare la trasmissione di un sapere immediatamente utile. Cfr. M. NUSSBAUM, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2010.

te<sup>54</sup>. Inoltre si può scorgere un ruolo di mediazione e di sintesi che può essere svolto dalle nazioni del Mediterraneo, eredi della cultura grecoromana ed ebraico-cristiana, fra la cultura dell'Europa settentrionale e dell'America del Nord (più portata alle distinzioni e alle contrapposizioni) e quella dell'Asia (più olistica)<sup>55</sup>.

Nel programma educativo una conoscenza indiscriminata delle altre tradizioni culturali oltre che essere impossibile (si può eventualmente aspirare a conoscere in modo approfondito e paradigmatico soltanto una o due culture), sarebbe irragionevole senza approfondire la propria. Soprattutto nella misura in cui l'approfondimento della propria permette di vagliare le altre.

Si deve poi scorgere un nesso fra l'educazione interculturale sincronica ad imparare a confrontarsi con l'altro nello spazio e quella storica diacronica a confrontarsi con l'altro nel tempo. Si tratta, in particolare, di prendere coscienza del fatto che nella tradizione occidentale della *paideia* è saputa e voluta quella dimensione interculturale, quel debito nei riguardi delle altre culture (in questo caso particolare della Grecia e d'Israele) che contraddistingue intimamente in quanto tale ogni cultura<sup>56</sup>.

Il tema dello sviluppo-educazione delle virtù etiche e di quelle intellettuali o dianoetiche e il loro fecondo rapportarsi che è alla base della formazione dell'io è presente secondo diverse modalità nelle diverse culture umane. Questa somiglianza si basa su un'identica base biologica e su un'identica apertura della ragione e del desiderio al bene e al vero. Il che non significa che le differenze non abbiano il loro peso, ma si tratta di differenze che possono essere almeno comprese nel loro differire.

Secondo alcuni autori contemporanei che di fatto si rifanno maggiormente alla tradizione platonica vi è un nesso stretto di tipo causale fra le due tipologie di virtù: la dimensione epistemica tenderebbe a ridursi a quella etica. Secondo altri autori contemporanei che si rifanno ad Aristotele e a Tommaso tale legame forte non sussiste (tutti conosciamo persone intelligenti e immorali o morali, ma non proprio

<sup>54</sup> Cfr. R. GIRARD, *La pietra dello scandalo*, trad. it. Adelphi, Milano 2004.

<sup>55</sup> Cfr. M. FATTAL, *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergenze tra Oriente e Occidente*, trad. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1999. R. E. NISBETT, *Il tao e Aristotele, Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, trad. it. Rizzoli, Milano 2007.

<sup>56</sup> R. BRAGUE, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, trad. it. Bompiani, Milano 2008.

intelligenti), benché riconoscano che la dissociazione fra le due tipologie di virtù costituisca un problema reale che fa pensare<sup>57</sup>. In ogni caso sotto il profilo educativo si può parlare di un'etica dell'intelligenza in cui convergono, pur nella distinzione, entrambe le tipologie di virtù<sup>58</sup>.

Già Aristotele afferma che «la *phrónesis* comanda in vista della sapienza, ma non comanda alla sapienza»<sup>59</sup>. Le scelte sagge dello *spoudaios* dispongono alla sapienza. Per Tommaso poi le virtù etiche sono più permanenti, quindi più costitutive del carattere, di quelle intellettuali o dianoetiche<sup>60</sup>. La *prudentia*, erede della *phrónesis* aristotelica, costituisce il punto di mediazione fra le due tipologie di virtù. È essa il vero fine dell'educazione

– Paideia e mass-media. Oggi tutte le culture appaiono appiattite sul presente dei mass media. Si perde così facilmente il senso della profondità del passato e dell'esperienza personale e tutto appare in-

<sup>57</sup> All'interno del primo gruppo cfr. L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1996. Per una prospettiva che salvaguarda maggiormente la distinzione di virtù etiche e dianoetiche cfr., per es., R. POUVET, *Moral and Epistemic Virtues: a Thomistic and Analytical Perspective*. Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie-Archives Poincaré, janusblog.squarespace.com/.

<sup>58</sup> In questa linea, salvaguardando la distinzione aristotelica fra virtù etiche e virtù dianoetiche, afferma Tommaso: «[...] siccome gli abiti intellettivi di ordine speculativo non affinan e in nessun modo riguardano la parte appetitiva, ma solo la parte intellettuale, possono denominarsi virtù, in quanto conferiscono la capacità di quella buona operazione, che è la considerazione (attuale) del vero (questo infatti è il bene operare dell'intelletto): tuttavia non sono virtù in quell'altro senso, cioè non conferiscono il buon uso della facoltà e dell'abito. Infatti chi ha l'abito di una scienza speculativa non ha per questo un'inclinazione ad usarne, bensì la sola capacità di scorgere la verità nelle cose di cui ha scienza dipende dalla mozione della volontà. Perciò le virtù che ornano la volontà, come la carità e la giustizia, rendono moralmente buono l'uso di codeste scienze speculative. Ecco perché può esserci un merito anche nell'esercizio di codesti abiti, quando proviene dalla carità: anzi San Gregorio afferma che la vita «contemplativa è più meritoria di quella attiva» (*Summa theologiae* I-II, 57, 1, 2 (tr. it., *Summa theologiae*, Bologna, Edizioni studio domenicano).

<sup>59</sup> *Etica nicomachea* VI 1145a 8-9, trad. it. Milano, Bompiani 2003.

<sup>60</sup> Secondo Tommaso «[...] le virtù morali sono più durature delle discipline», cioè delle virtù intellettuali (*Summa Theologiae* I-II, q.66, a.3 obi.1). Tuttavia «[...] di per sé è superiore quella virtù che ha un oggetto più alto. Ora è evidente che l'oggetto della ragione è più nobile di quello dell'appetito: poichè la ragione conosce le cose nella loro universalità; mentre l'appetito tende verso le cose nella loro esistenza concreta e particolare. Perciò *simpliciter* le virtù intellettuali, che danno compimento alla ragione, sono superiori alle virtù morali che affinan l'appetito» (*Summa Theologiae* I-II, q.66, a.3 in c).

terscambiabile. Una risposta possibile a questa situazione è data dal prendere le distanze, dal fare dell'ironia di fronte ai mezzi di comunicazione di massa, i quali pure presentano evidenti aspetti positivi. Ma per fare ciò occorre una capacità di distacco che richiede una memoria viva della propria storia individuale e sociale capace di cogliere in essa un'unità narrativa. Colui che ha una memoria ricca più difficilmente diventa schiavo del potere multimediale. A tal fine sembra importante essere educati all'interno di rapporti interpersonali «in carne e ossa» che continuano ad avere la preminenza almeno sul piano qualitativo.

Vi sono infine domande e problematiche più specifiche riguardanti il nostro tema che qui ci limitiamo a enunciare. In particolare:

– Quale propedeuticità sussiste fra le diverse discipline, ma prima ancora fra le diverse forme di razionalità e fra i vari sensi? Si può parlare, per esempio, di un primato dell'udito e dell'ascolto nell'esperienza morale? Che incidenza può avere la risposta a questo interrogativo nell'epoca della multimedialità? Benché non sia facile rispondere in modo netto a questa domanda, la tradizione sembra unanime nel riconoscere una particolare importanza all'ascolto nella formazione della coscienza morale.

– Quali discipline sono fondamentali ancora oggi nel processo d'educazione-istruzione? La propedeuticità è essenziale in un percorso formativo. Si deve rilevare, in primo luogo, l'importanza di un'educazione letteraria: solo un vocabolario ricco che si alimenta alla tradizione dei classici permette un pensiero ricco. La conoscenza della tradizione letteraria del passato alimenta la coscienza di se stessi e la progettualità, inserendo l'individuo all'interno un dialogo ininterrotto fra le generazioni<sup>61</sup>. Essa non serve solo a fornire delle risposte diverse alle stesse domande, ma anche a porre nuove domande. Ha, quindi, una carica sovversiva rispetto al rischio dell'assolutizzazione del presente. In questa prospettiva si può pensare di proporre nella nostra epoca un canone di classici? Si può ricorrere come nel Medioevo a florilegi, antologie ecc. per favorire la comunicazione l'assimilazione di certi paradigmi?

<sup>61</sup> Che il dialogo sia alla base di ogni testo è stato affermato da Bachtin. Cfr. *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, trad. it. Torino, Einaudi 1978, pp. 262-63: «L'opera è un anello nella catena della comunicazione verbale; come la replica del dialogo, essa è legata ad altre opere-enunciazioni: a quelle a cui essa risponde e a quelle che ad essa rispondono; nello stesso tempo, similmente alla replica del dialogo, essa ne è separata dai confini assoluti dell'alternanza dei soggetti del discorso».

– L'educazione linguistico-grammaticale-sintattica e, al suo interno quella matematica (in base al nesso analisi logica-matematica) costituisce la base della formazione dell'uomo almeno in Occidente<sup>62</sup>. Su di essa si costruiscono gli altri saperi (classicamente dopo il trivio, costituito da grammatica, logica e retorica, il quadrivio). Un ruolo fondamentale assumono nella modernità le scienze sperimentali sconosciute all'antichità e al medioevo con il peso dato alle ipotesi e all'esperimento. Questa formazione di base permette di preparare i giovani ai rapidi mutamenti tecnologici che contraddistinguono la nostra epoca e che richiedono elasticità mentale, capacità di *resilienza*, d'imparare sempre di nuovo.

– Il ruolo della memoria al fine di tener vivo il ricordo di ciò che nel passato è vivo e conta (“memoria di massa” e “memoria di lavoro”) è fondamentale. L'intelligenza è connessa alla “memoria di lavoro”. Ciò significa contemperare il più possibile nell'atto di giudicare l'apertura alla globalità dell'essere, il presente, il passato e il futuro. V'è un ruolo fondamentale della memoria nell'esperienza morale.

È un tacito dogma dell'oggi, favorito dall'accelerato sviluppo scientifico e tecnologico, pensare che il presente abbia necessariamente più valore del passato. Se un approccio alla conoscenza, all'educazione-istruzione non si riduce alla sola prospettiva scientifico-tecnica (che conosce uno sviluppo lineare), allora si deve ammettere che ogni epoca storica da quando c'è storia umana, possiede una prospettiva sull'essere significativa e non necessariamente inferiore a quella delle epoche successive. Nessuna società storica, infatti, può accogliere ogni forma di vita<sup>63</sup>. In ogni caso l'eventuale superiorità della nostra cultura sotto il profilo umano e morale, sia nel suo complesso sia su singoli particolari, andrebbe caso per caso accertata, argomentata e non passivamente-acriticamente accettata.

Il nesso di educazione fisica e coltivazione della dimensione psichica e intellettuale, fortemente presente nella *paideia* greca, è particolarmente attuale e sentito anche oggi. L'attenzione nei riguardi del corpo è un aspetto della nostra epoca, non estraneo alla tradizione classica, che può e deve essere recuperato in una prospettiva più ampia in cui l'educazione della mente giochi un ruolo fondamentale. La

<sup>62</sup> Cfr. L. LAFFORGUE nel sito <http://www.ihes.fr/~lafforgue/education.html>

<sup>63</sup> Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 171.

concezione dell'uomo e della sua salute che così si delinea può essere definita olistica. Essa presenta una gerarchia di finalità tutte valide in se stesse, ma ordinate in vista del fine ultimo: questo è il compimento dell'uomo, cioè la crescita piena della persona nel suo aspetto più importante che è il bisogno di significato e di riconoscimento. In questo contesto il fine "salute" (inteso in senso stretto) presenta un'autonomia relativa. Se lo si trascura, non si è veramente attenti al fine ultimo. Lo stare bene fisicamente, infatti, è condizione auspicabile per compiersi sotto il profilo psichico e spirituale. D'altro lato, se non si prende sul serio il problema del senso-fine ultimo, gli altri fini, tra cui la salute, la bellezza, la condizione fisica, diventano primari, assolutizzandosi così dei valori parziali. Perciò l'approccio responsabile al problema del senso-fine della vita è pure condizione per un approccio equilibrato (tendenzialmente non ansioso) e perciò più efficace al problema della salute e del benessere fisico<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Cfr. il mio *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 37-38.





## IL LEGAME SOCIALE FRA LE GENERAZIONI

Il tema del legame fra le generazioni è particolarmente attuale oggi in Europa e in Italia a motivo della bassa natalità che si registra da tempo e che fa sì che aumenti progressivamente la popolazione anziana e il divario fra le generazioni. Questo fatto pone problemi di sostenibilità dello sviluppo. In ogni caso si sa già con certezza che i giovani di oggi avranno pensioni assai più basse rispetto agli anziani, se le avranno. In sostanza la nostra società sembra fortemente sbilanciata in favore dei diritti di chi c'è, è presente e può farli valere rispetto ai diritti di chi non c'è ancora o non può farli valere. Questa tensione è presente in tutti gli ambiti, anche in università e nel mondo della scuola. Si potrebbe pensare oggi anziché a una lotta fra le classi sociali a una lotta fra le generazioni.

La domanda cui vorrei cercare di rispondere molto semplicemente è: perché gli adulti maturi, i partiti che li rappresentano, i sindacati dovrebbero difendere i diritti di coloro che non sono ancora nati o che sono ancora molto giovani, i quali costituiscono ormai una parte minoritaria della popolazione e non votano ancora o non sono iscritti ai sindacati, insomma non hanno grande potere contrattuale? Ricordo, per esempio, che ormai la maggior parte degli iscritti ai grandi sindacati sono pensionati.

– Le ragioni di carattere utilitaristico (del tipo: chi pagherà le pensioni in futuro ecc.?, chi assisterà gli anziani?), anche se buone e ragionevolmente fondate, non sembrano sufficienti a *motivare* soprattutto in un'epoca di crisi economica. Ciò è tanto vero che finora hanno agito poco e lentamente almeno in Italia.

– Così pure le ragioni di tipo contrattualistico (penso a Rawls ecc.) appaiono deboli o assenti, perché mancano i soggetti adulti con cui fare il contratto e, quindi, bisogna in qualche misura derogare ai principi stessi del contrattualismo come è stato notato da più parti. Infatti nota Valeria Ottonelli a proposito del contrattualismo di Rawls

la lealtà e l'equità che cittadini si devono reciprocamente e che è rappresentata dalle condizioni ideali della "posizione originaria", non può essere dovuta anche ai membri di generazioni passate e future; per ovvie ragioni di sfasamento temporale; con la maggior parte di essi non ci possono essere rapporti di reciprocità e le nostre relazioni con i nostri antenati e con i nostri discendenti sono necessariamente asimmetriche <sup>1</sup>.

Neppure un'antropologia fortemente individualistica e non relazionale, che punti soltanto sulla dimensione della libertà, intesa soprattutto o soltanto come libertà di scelta, sembra adeguata. Valgono in questa prospettiva le obiezioni di Derek Parfit, secondo cui qualunque cosa facciamo oggi altera quello che gli altri saranno per cui essi non saranno più gli stessi. Anche Parfit pensa *non a caso* a un individuo isolato, atomistico che è carente di relazionalità in se stesso e, quindi, con gli altri.

Significativamente la stessa educazione delle nuove generazioni, pur intesa correttamente soltanto come *educazione alla libertà*, esige pur sempre qualche vincolo, qualche legame di dipendenza-autorevolezza nel suo percorso. Occorre, quindi, coniugare dialetticamente libertà di autodeterminazione e legami. In altri termini: o la dimensione della relazione è in qualche modocostitutiva dell'uomo fin dall'inizio o non si recupera più in seguito. Occorrerebbe, quindi, delegare alla meglio a un mero sentimento, in quanto tale fragile, la responsabilità per le nuove generazioni.

Che fare? Come pensare a un legame sociale equilibrato fra le generazioni, fra i diritti dei presenti e quelli dei futuri assenti? Di più: che cosa può motivare a questo? Qui il problema è innanzitutto *mio* e *nostro*, è un problema antropologico, di concezione di sé e della propria maturazione, starei per dire a prescindere dagli effetti. La recente Enciclica "Laudato si" di papa Francesco al cap IV parla anche in questa prospettiva antropologica di giustizia fra le generazioni. Siamo noi i primi interessati a comunicare per essere pienamente noi stessi (par. 160).

La tesi che intendo sostenere e che si basa su una fenomenologia del presente, e non su un ideale utopico è che dal punto di vista antropologico i presupposti del legame sociale fra le generazioni sono dati alla radice

<sup>1</sup> *Leggere Rawls*, a c. di V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 210, p. 219.

– dalla riaffermazione vissuta nell’esperienza personale dell’unità-diversità psico corporea dell’individuo umano (se vogliamo della peculiare animalità dell’uomo – definito non a caso classicamente *animale razionale*),

– e insieme dall’unità-diversità o polarità io-altri, dall’essere dell’uomo che è un essere tra passato e futuro, tra memoria e apertura all’avvenire, che sono caratteri permanenti e strutturali dell’umano. In questo senso si richiede una lettura corretta ed equilibrata della natura dell’uomo nel senso di un’ *autonomia eteronoma*. L’uomo è essenzialmente un *animale comunicativo*. Gran parte del pensiero contemporaneo sottolinea questo aspetto. Per Heidegger, per esempio, «gli altri non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Io non sono io senza gli altri». Marx parla a proposito di una certa visione radicalmente individualista dell’uomo di *robinsonate* (da Robinson Crusoe).

Questa dimensione comunicativa dell’uomo si manifesta a molteplici livelli. In particolare nei tre ambiti classici dell’eticità: città, lavoro e famiglia. Il noi dopo di noi si dà solo in quegli ambiti. C’è un nesso stretto fra dimensione intragenerazionale e intergenerazionale. Senza famiglia, senza legame di coppia che genera, in particolare, non c’è un dopo di noi. Paradigmatico sotto il profilo della genesi del modello antropologico-comunicativo, anche sul piano linguistico (le metafore fondamentali) è, pur sempre, il piano della generazione – comunicazione fisica – biologica, padre – madre – figlio, generazione che nell’uomo non è mai meramente biologica, ma investe anche altre e superiori dimensioni. Se da un punto di vista genetico è prioritaria la generazione comunicazione biologica, ma mai puramente biologica dell’uomo, dal punto di vista ontologico o di diritto, invece, è prioritaria la comunicazione tout court. Pensiamo alla comunicazione di una tradizione, di una lingua in cui sempre siamo collocati tra passato e futuro.

Dal bisogno, dalla sessualità, dall’innamoramento che coinvolgono due persone attraverso un percorso che ha una sua necessità si passa alla generazione e all’amore che apre a un terzo. La dimensione dell’amore esige cura e, insieme, distacco. Pensiamo al rapporto con i figli che è in questo senso paradigmatico e, per analogia, con un allievo. Anche chi non ha figli o non vuole averli è stato figlio, è stato a sua volta generato sotto il profilo biologico e culturale, in quanto è inserito in una tradizione. La dimensione della generazione fisica e spirituale-culturale gli è intrinseca. Anche verso un allievo si ha lo stesso atteggiamento di generazione – spirituale questa volta – e di legame-distacco che si ha, che si è chiamati ad avere, verso un figlio.

Per presentare il tema in modo oggi persuasivo può essere utile fare un passo indietro. La denatalità resa possibile dalla industrializzazione e dalla tecnologia, è favorita in paesi come l'Italia, giunti più tardi di altri al benessere economico, dal desiderio di sperimentare una libertà come libertà di scelta rispetto ai ritmi obbligati della natura, rispetto al proprio corpo, e dal desiderio di affermazione della singolarità individuale di ognuno come autenticità. Ma questa, a mio parere, non può che essere una sottolineatura importante, ma unilaterale e in parte momentanea della libertà a motivo della struttura comunicativa dell'uomo. Si da, infatti, a ben vedere, una dialettica o una polarità fra affermazione della propria irriducibile individualità (esaltazione della libertà di scelta, autenticità) da una parte e accentuazione della dimensione comunicativa che è strutturale nell'uomo dall'altra, fra libertà dalla natura in senso biologico, da un lato, e sua libera valorizzazione e riappropriazione dall'altro. Anche il ricorso alla tecnologia per comunicare la vita (maternità surrogata ecc.) denuncia da parte dell'uomo questo desiderio ineliminabile di comunicare che si serve di nuovi strumenti. Ma v'è, pur sempre, nel uomo bisogno di tenere insieme biologia e razionalità, animalità e ragione, natura e libertà-interpretazione, colmando il divario fra naturalismo e libertà-convenzionalismo che risale almeno a Hobbes<sup>2</sup>. Per di più la natura in noi, la nostra animalità si riconoscono meglio quando questo riconoscimento è libero. L'uomo aspira inevitabilmente prima o poi all'unificazione di sé. D'altra parte non capirei il senso pieno del richiamo alla natura proprio del animalismo e dell'ecologismo, oggi diffusi ("l'animale amico dell'uomo"), se questo richiamo non ci rendesse attenti anche alla *peculiare animalità* che è in noi. In questa prospettiva possiamo chiederci: la comunicazione della vita è riducibile a una scelta totalmente arbitraria o non è piuttosto un consentire a una inclinazione, a una tendenza radicata nella nostra natura?

Tornando al punto centrale del mio discorso, cioè alla dimensione comunicativa dell'uomo, si deve pensare a una valorizzazione del bene della vita anche da parte di chi non procrea per scelta o perché

<sup>2</sup> Cfr. R. HURSTHOUSE, *Beginning Lives*, Blackwell, Oxford 1987. Per una posizione diversa che sottolinea il fatto che chi ha figli dovrebbe giustificare il fatto di averli, e non viceversa, data la precarietà della condizione umana dell'essere cui si dà vita, cfr. C. OVERALL, *Perché avere figli?*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 2015. Sul fatto che la maternità non è mera maternità biologica cfr. M. RECALCATI, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.

non può. Del resto significativamente anche in passato chi esaltava il bene della procreazione spesso o quasi sempre non procreava, pur non rinunciando a comunicare e a generare su un piano spirituale. Ma occorre riconoscere d'altro lato che la comunicazione della vita è segno, forse il segno primo *quoad nos*, per noi, di quel desiderio di comunicare (il sapere, la cultura ecc.) cui tutti sono chiamati in quanto uomini e che trova il suo analogato principale nella comunicazione della vita da parte dei genitori e più radicalmente nell'unità *psicocorporea* e *io-altri* che contraddistingue l'uomo. L'uomo che è consapevole di essere generato, si autopetpetua attraverso i figli e le generazioni future. Ricordo a questo proposito la centralità del tema della *nascita come nuovo inizio* sottolineata da Hannah Arendt in *Vita activa*. In questa prospettiva si comprendono quel sbilanciamento in direzione del futuro, quella fiducia incondizionata che trova nell'esperienza dell'essere generati in tutti i sensi (biologico e spirituale-culturale), ovvero dell'aver ricevuto, il fondamento della responsabilità e della cura per le generazioni future. Come è noto, un'eredità che non si comunica si disperde.

In sintesi: l'esperienza della comunicazione e della generazione nei suoi vari aspetti rappresenta da un lato una tendenza, una aspirazione tipicamente umana, ma dall'altro assume una dimensione normativa come riconoscimento di un bene da parte della ragione, bene che si radica in questa tendenza o inclinazione. S'impone, credo, la comunanza-comunicazione fra gli uomini nella *specie umana* che, aristotelicamente, ha una dimensione psico-corporea e non meramente la comunanza nella ragione fra gli esseri razionali difesa da Kant, anche se è vero che Kant in opere come l'*Antropologia pragmatica* appare più comprensivo di altre dimensioni.

Questa comunanza-comunicazione è alla base di quella apertura e simpatia-fiducia verso i giovani e verso il futuro che costituisce anche un appello rivolto a loro. Si tratta di quella esperienza del dono che, esponendosi, non richiede di essere corrisposta, ma che apre tacitamente al patto fra le generazioni. Quanto appena affermato evidenzia i presupposti antropologici del legame sociale fra le generazioni e fa emergere prepotentemente il tema dei *diritti* delle nuove generazioni.

In sintesi: l'uomo si autopetpetua attraverso i figli e le generazioni future. Da un punto di vista genetico è prioritaria la generazione comunicazione biologica, ma mai meramente biologica dell'uomo. Dal punto di vista ontologico o di diritto è prioritaria la comunicazione tout court. L'uomo è strutturalmente un animale comunicativo, biso-

gnoso di dare e ricevere riconoscimento. In questa prospettiva nella logica della generazione occorre affermare da una parte i *diritti* dei figli e con essi delle generazioni future. Dall'altro, nella logica del dono, occorre affermare la *fiducia* che l'altro oggetto di generazione biologica e spirituale terrà conto di coloro che lo hanno generato fisicamente e spiritualmente, come gli altri hanno almeno in certa misura tenuto conto di noi, permettendoci di "venire al mondo" ovvero comunicandoci la vita e – volenti o nolenti – una tradizione. Questa esperienza comunissima e fondamentale, di cui occorre sempre di nuovo prendere coscienza, è alla base – credo – del tacito patto fra le generazioni.

SEZIONE SECONDA

FIGURE





## NOTE SULL'ATTUALITÀ DELL'ANTROPOLOGIA DI ARISTOTELE

1. *Naturalismo e antropologia*

In questo capitolo – di carattere prevalentemente speculativo – cercherò innanzitutto di enunciare le ragioni per cui Aristotele è oggi di diritto e in buona parte anche di fatto attuale, soffermandomi su un aspetto – a mio parere fondamentale – di tale attualità, quindi cercherò sia di evidenziare alcune difficoltà a recepire il suo pensiero sia di formulare alcune indicazioni sulla possibilità di superarle. Uno degli aspetti più attuali del metodo aristotelico è dato dalla sua concezione “realistica” e “integrale” della conoscenza ovvero dalla tendenza a cogliere delle unità, senza unificare violentemente, ma rispettando le articolazioni dell’oggetto considerato e le diverse prospettive su di esso, in base a quello che si può definire “principio d’integralità”<sup>1</sup>. Tale concezione “integrale” della conoscenza e della sistematica del sapere si basa su un rapporto equilibrato fra percezione sensibile e conoscenza intellettuale, che presuppone a sua volta un’antropologia *integrale*.

Un esempio di quell’approccio “realistico” che unifica, rispettando le differenze, è dato, infatti, dalla concezione del rapporto corpo-anima-intelletto nell’uomo. Il tema antropologico, per la sua centralità e le sue implicazioni sulla concezione filosofica complessiva, merita una

<sup>1</sup> Cfr. W. WIELAND, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1993, pp. 44-45: «La forza di Aristotele consiste per Hegel nel fatto che egli, a differenza dei suoi predecessori, non trascura il particolare a favore dell’universale, ma proprio alle cose concrete dedica la sua attenzione. *Ogni oggetto deve essere definito secondo tutti i suoi aspetti*. Tutti gli oggetti vengono perciò recepiti così come essi sono rappresentati nella coscienza ordinaria irriflessa [...] Il pensiero filosofico, in contrapposizione al pensiero che si applica alla comprensione del quotidiano, mostra la sua specificità proprio nel non arrestarsi ad osservare l’oggetto che di volta in volta gli si presenta sotto un’unica determinazione, ma nell’*esaminare l’uno dopo l’altro i molteplici punti di vista dai quali l’oggetto può essere osservato*. In questo senso Hegel intende il concetto di *empiria totale*[...]». Sul cosiddetto “principio d’integralità” **cfr. a p.**

particolare attenzione. Nonostante le note difficoltà d'interpretazione riguardanti la modalità d'intendere il nesso del singolo individuo umano con l'intelletto agente (*nous poietikòs*)<sup>2</sup>, paradossalmente oggi la posizione aristotelica può destare interesse per le tesi, contemporaneamente affermate, dello stretto nesso corpo-anima intellettuale (l'uomo è un "animale razionale" e la conoscenza intellettuale è una forma di vita) da un lato e della "separatezza" dell'intelletto dall'altro<sup>3</sup>. In questo contesto appare degno di nota il fatto che Aristotele, adottando una pluralità di metodi osservativi sull'oggetto, pur restando fedele a quella che si può definire una tendenza naturalistica di fondo (basti pensare alla sua attenzione alla dimensione biologica e alla sua analisi della conoscenza sensibile<sup>4</sup>), tende a rispettare la complessità del dato. In particolare: la sua concezione del carattere immateriale della conoscenza intellettuale e, di conseguenza, quella dell'intenzionalità e dell'apertura trascendentale dell'anima suggerita dalla nota espressione "l'anima è in certo qual modo tutte le cose"<sup>5</sup>, mettono in discussione ogni concezione esclusivamente naturalistico-riduzionistica della ragione. Il naturalismo, in Aristotele, è temperato da un trascendentalismo (in senso classico), possibile grazie ad un'attenzione ai dati dell'esperienza "interiore" che emergono alla riflessione dell'uomo sui propri atti: l'uomo è una natura animale che, grazie alla sua peculiare capacità di cogliere i significati universali, si apre all'essere e alla totalità (dimensione trascendentale). In questa prospettiva ciò che è in sé stesso potenzialmente intelligibile (l'essere) trascende sempre ciò che è attualmente conoscibile dall'uomo, costituendo una sorta di anticipazione che permette la ricerca razionale e l'emergere del desiderio dalla mera sfera animale del bisogno. Il naturalismo è, così, trasceso "dall'interno", evitando "in anticipo" i rischi dello scientismo riduzionista o del naturalismo in senso forte. Significativamente tale concezione ontologica dell'uomo e della sua ragione è strettamente connessa, di fatto, alla tematizzazione dell'intenzionalità e all'affermazione dell'autonomia metodologica di discipline quali la

<sup>2</sup> Aristotele tratta il *logos* nella sua forma produttiva (*nous poietikòs*), quasi come una sorta di ospite che viene «per una porta» (*thyrathen*; *De Gen. Anim.* 736b, 28), e quindi come un principio che non ha probabilmente una radicazione permanente nella singolarità dell'esistenza. Sotto questo profilo l'interpretazione che Tommaso d'Aquino dà del III libro del *De anima* di Aristotele è certamente preferibile, se non sul piano filologico, su quello speculativo.

<sup>3</sup> Cfr. *Metafisica* XII, 7, 1072b.

<sup>4</sup> Cfr. *L'anima* II e III.

<sup>5</sup> *L'anima* III, 8, 431b.

logica, l'epistemologia e l'etica che trovano non a caso, nella filosofia di Aristotele, la prima trattazione sistematica.

Occorre precisare che *naturalismo* è una nozione che non ha un significato univoco e che nemmeno è stata coniata di recente. In genere si possono distinguere due significati fondamentali di questo termine: per alcuni naturalismo indica un contenitore atto ad accogliere tutte quelle posizioni filosofiche – tra cui possiamo annoverare quella aristotelica – «che sostengono una metafisica secondo la quale non si dà autentica esistenza se non di ciò che appartiene alla natura e al mondo naturale (pensato secondo le categorie di “fisicità”, anche se non necessariamente ridotto in termini materialistici)». In base a una seconda accezione

si qualifica come naturalista ogni filosofia che accetti come unici strumenti per indagare il reale i metodi offerti dalle scienze naturali (in tal modo l'accento si sposta dal piano ontologico a quello gnoseologico)<sup>6</sup>.

Si riscontra nuovamente nella filosofia contemporanea, in particolare angloamericana, in reazione alla filosofia analitica, che dominava fino a non molto tempo fa il campo, una forte tendenza verso il naturalismo, inteso nella seconda accezione, e in particolare, verso la “naturalizzazione” della mente e quindi di discipline quali la logica, l'epistemologia e l'etica<sup>7</sup>. Afferma, ad esempio, Quine:

Sostengo che la conoscenza, la mente e il significato sono parte del medesimo mondo con cui hanno a che fare e che devono essere studiati nel medesimo spirito empirico che anima la scienza naturale<sup>8</sup>.

Questa tendenza naturalistica si manifesta talora in chiave fortemente scienziata-riduzionistica<sup>9</sup>. In questa prospettiva il naturalismo scienziata contemporaneo ha molto da imparare sotto il profilo del

<sup>6</sup> Cfr. *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo* a c. di E. Agazzi e N. Vassallo, Franco Angeli, Milano 1998 p. 10.

<sup>7</sup> Il naturalismo aveva caratterizzato ampi settori della filosofia nordamericana fino agli anni quaranta (basti ricordare i nomi di G. Santayana, J. Dewey, A.N. Whitehead, R.W. Sellars ecc.), attraversando paradossalmente un periodo di declino proprio in concomitanza con il successivo affermarsi del neopositivismo logico.

<sup>8</sup> W.V.O. QUINE, *La relatività ontologica e altri saggi*, trad. it. Armando, Roma 1986, p. 49.

<sup>9</sup> Oltre alla concezione dello stesso Quine, espressa in numerosi saggi, un esempio particolarmente significativo di questa tendenza è rappresentato dalla posizione dei Churchland. Cfr., ad es., P.M. CHURCHLAND, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA, 1989.

metodo dal confronto con Aristotele. In primo luogo il naturalismo scienziato e riduzionistico, infatti, non spiega la specificità della ragione, la sua intenzionalità, la sua capacità di cogliere i significati universali, la sua apertura trascendentale, l'autocoscienza, quindi la sua "plasticità", cioè la sua capacità di criticarsi continuamente, di capire sé stessa perfino come prodotto dell'evoluzione e di prendere coscienza dei propri condizionamenti<sup>10</sup>. Segno di questa "plasticità" della ragione è la sua capacità di assumere alternativamente finalità in prevalenza speculative o pratiche, pur prevalendo sempre una dimensione speculativa-constatativa di base<sup>11</sup>. La ragione è sempre innanzi tutto apertura alla realtà o, si potrebbe affermare, è "il luogo della manifestazione dell'essere". Fra i filosofi contemporanei non dichiaratamente "aristotelici", Robert Nozick, ad esempio, presenta dei punti di contatto con questa posizione, benché non rinunci del tutto a spiegare la genesi delle dimensioni superiori e "categoriche" della razionalità, cui riconosce autonomia rispetto alla ragione strumentale, come esito del processo evolutivo e della stessa ragione strumentale<sup>12</sup>. In ogni caso, come è stato notato, occorre pur sempre riconoscere che

i nostri giudizi che concernono l'efficacia strumentale, affinché siano razionalmente giustificati, devono essere in relazione con un'evidenza per essi stessi in un senso non strumentale, ossia in un senso epistemico standard, probativo. In questo modo le affermazioni che concernono l'efficacia strumentale *presuppongono* e dipendono per la loro propria giustificazione da una relazione non strumentale (e in questo senso "categorica") tra tali affermazioni e l'evidenza per esse<sup>13</sup>.

Il "naturalismo" di Aristotele appare rispettoso delle differenze che si riscontrano in natura tra le diverse modalità della ragione e tra le diverse discipline per ragioni squisitamente ontologiche-antropologi-

<sup>10</sup> Cfr. *L'anima* III, 429b, 9. Quando l'intelletto passa all'atto in relazione ad un intelligibile, resta per una sua parte in potenza, «e allora può pensare se stesso». In altri termini, l'intelletto non è mai occupato completamente da un determinato intelligibile, ma posto in atto dall'intelligibile, può anche intenzionare sé stesso. Si tratta di quella che i moderni chiameranno autocoscienza.

<sup>11</sup> Cfr. *L'anima* III,

<sup>12</sup> Cfr. R. NOZICK, *La natura della razionalità*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1995, in particolare pp. 181-239.

<sup>13</sup> H. SIEGEL, *Instrumental Rationality and Naturalized Philosophy of Science*, ed. cit., suppl. pp. 118-19 cit. in N. VASSALLO, *La naturalizzazione dell'epistemologia. Contro una soluzione quineana*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 160.

che. Come ha notato recentemente David Braine da una prospettiva essenzialmente aristotelica, vi sarebbero quattro segni del fatto che il linguaggio umano non ha una base materiale-neuronale, nonostante faccia ricorso al corpo per esprimersi: 1) il linguaggio interiore possiede un'esistenza meramente intenzionale. È la persona che comprende, parla, ode e pensa; queste non sono operazioni di qualche interiore parte di sé, ma della persona nel suo complesso.

L'uso di concetti generali richiede un principio, causa formativa o operazione che non funziona in virtù di qualche isomorfismo materiale. Cioè tali concetti non funzionano in virtù di qualche somiglianza di struttura esistente fra una determinata capacità esercitata nell'utilizzarli e gli oggetti, le nature o i fatti conosciuti; 3) la comprensione e l'espressione del linguaggio parlato esigono una flessibilità che non può fondarsi su un correlato materiale; 4) La capacità linguistica esige un soggetto che giudica e, in esso, delle strutture autoriflessive e riflessive sulle procedure per giungere ai giudizi. L'enorme complessità e articolazione di questo processo critico non può essere spiegata su base materialistica<sup>14</sup>.

In sintesi: Aristotele, pur ignorando ovviamente gli enormi progressi della scienza del Novecento, in particolare nel campo della neurofisiologia, ma segnalando il massimo del naturalismo compatibile con una *fenomenologia integrale* dell'esperienza umana, permette di correggere in anticipo alcuni eccessi insiti nel tentativo contemporaneo di "naturalizzazione" della mente e della stessa epistemologia. In generale la prospettiva aristotelica sembra suggerire che, nonostante la legittimità in linea di principio del naturalismo ovvero dell'applicazione del metodo scientifico a tutta la realtà, in natura non vi siano solo *problemi* (in quanto tali prima o poi risolvibili dal progresso scientifico), ma anche *misteri* (cioè realtà in sé stesse intelligibili, ma non alla misura della ra-

<sup>14</sup> Cfr. D. BRAINE, *The Human Person. Animal & Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1992, p. 450-51. Che il computer non possa imitare la mente umana è stato bene dimostrato da J. R. Searle con l'argomento che un computer può sì imitare la *sintassi* della mente umana, ma non la sua *semantica*. Ad esempio: posso imparare le regole sintattiche del cinese così da connettere i diversi ideogrammi, ma senza capire alcunché di cinese. Solo la mente umana è in grado di cogliere i significati, perciò di essere cosciente d'intenzionare qualcosa. In altri termini: perché vi siano le funzioni superiori non basta avere il "software", ma occorre soprattutto avere l'"hardware" adeguato. La confusione fra mente e computer nasce, in ultima analisi, da una non adeguata riflessione su sé stessi. Cfr. J.R. SEARLE, *The Mystery of Consciousness*, Pantheon Books, New York 1997, pp. 10-11. Benché Searle non aderisca ad una concezione spiritualista della mente, egli ha il merito di scorgere i limiti insiti nel riduzionismo ingenuo.

gione umana), i quali concernono la struttura ultima della realtà (la materia prima), l'origine del divenire cosmico (l'Atto puro) e il rapporto mente-corpo. Fra questi tre "misteri" fondamentali sembra esservi una stretta relazione. In ogni caso non è mai possibile un riduzionismo totale. E ciò è vero in primo luogo perché non è di fatto attuabile a motivo della diversità irriducibile dei livelli dell'essere nella loro gerarchia di essere, vita, intelligenza come è stato bene argomentato recentemente, ad esempio da John Haldane con argomenti di chiara derivazione aristotelica. In particolare: l'argomento di Haldane sulla irriducibilità della mente umana si basa sulla impossibilità di ridurre i processi intenzionali che permettono di cogliere i significati a meri processi causali:

Per ogni oggetto o proprietà individuata vi sono indefinitamente molteplici e non equivalenti modalità di parlare di essi. Ciò significa che le strutture dell'ordine concettuale, che si manifestano attraverso giudizi ed azioni, sono più ricche e astratte di quelle dell'ordine naturale, ed il carattere di questa differenza rende difficile comprendere come il materialista possa spiegare che il primo possa derivare dal secondo<sup>15</sup>

In secondo luogo il riduzionismo totale, oltre ad essere impossibile, non avrebbe senso: ad esempio non avrebbe significato ridurre il piano della logica, "scoperto" da Aristotele, al piano della neurofisiologia<sup>16</sup>. La stessa difficoltà può valere per l'etica<sup>17</sup>. Appare, infatti,

<sup>15</sup> J.J. HALDANE in J.J.C. SMART AND J.J. HALDANE, *Atheism & Theism*, Blackwell, Oxford 1996, p. 119. Cfr. pure pp. 84-139 e 193-95.

<sup>16</sup> Cfr. M. PIATTELLI PALMARINI, *La difficile naturalizzazione della mente* in *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo* a c. di E. Agazzi e N. Vassallo, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 214-39, in particolare p. 228: anche se un giorno «si potrà veridicamente affermare che un certo soggetto effettua un'inferenza retta dal *modus ponens* se e solo se quella specifica sequenza di impulsi circola in un certo modo, entro certi neuroni del suo cervello, sarebbe insensato voler "ridurre" la validità del *modus ponens* e il suo ruolo causale nella dinamica delle credenze a quel meccanismo neuronale. Il ruolo del *modus ponens* nella dinamica delle credenze è fissato dalle leggi della logica, ed è soddisfacente spiegarlo in virtù di queste, non in virtù di un qualsivoglia meccanismo neuronale. se quell'ipotetico meccanismo veramente avesse un ruolo causale determinante nella fissazione delle credenze, questo sarebbe spiegabile in virtù del fatto che esso materializza il *modus ponens*. È la struttura logica che spiega il ruolo causale, attraverso una certa materializzazione neurobiologica, e non viceversa».

<sup>17</sup> Un tentativo di naturalizzare l'etica lo si ha nel saggio di T. MAGRI, *Naturalismo in etica* in *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, ed. cit., pp. 150-168.

estremamente problematico “naturalizzare” in senso forte i giudizi normativi che sono prerogativa dell'etica<sup>18</sup>.

Sembra di poter desumere da quanto affermato l'esistenza di un nesso stretto fra una determinata antropologia e la concezione della maggiore o minore autonomia di discipline quali la logica, l'epistemologia e l'etica. Così ad un naturalismo “forte” sul piano antropologico corrisponderebbe un riduzionismo altrettanto “forte” per quanto concerne quelle discipline. Invece ad un naturalismo “moderato”, che valorizza la dimensione intenzionale della ragione e della volontà, corrisponderebbe l'autonomia delle diverse discipline filosofiche.

## 2. Naturalismo “forte” e “pensiero debole”

Le critiche che oggi in genere si rivolgono all'antropologia e in genere alla filosofia classiche (e, quindi, anche ad Aristotele) sono costituite per la maggior parte da un lato, soprattutto all'interno della filosofia europea “continentale”, dalle critiche di Nietzsche<sup>19</sup>, le quali sono diventate in certa misura mentalità di massa nel cosiddetto “postmoderno” e, in particolare, nel “pensiero debole”, e dall'altro,

<sup>18</sup> Ciò può portare a conclusioni come quelle di C.S. Lewis. Cfr. *Miracles. A Preliminary Study*, The Macmillan Company, New York 1973, p. 38: «Se dobbiamo continuare a pronunciare giudizi morali (e qualsiasi cosa diciamo noi di fatto continueremo) allora noi dobbiamo credere che la coscienza dell'uomo non è un prodotto della natura. Essa può avere validità soltanto se è l'espressione di qualche assoluta sapienza morale, una sapienza morale che esiste assolutamente per sé stessa e che non è un prodotto di una natura non morale e non razionale».

<sup>19</sup> Cfr., ad esempio, F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, fr. 57, trad. it. Mondadori, Milano 1971, pp. 78-79: «Ai realisti. Voi siete uomini equilibrati che vi sentite corazzati contro la passione e i capricci della fantasia, voi che vorreste gloriarvi del vostro vuoto e pavoneggiarvi con esso, vi chiamate realisti e date ad intendere che il mondo sia realmente costituito nel modo che appare a voi: davanti a voi soli la realtà sarebbe senza veli e voi stessi ne sareste forse la parte migliore – o care immagini di Sais! Ma non siete voi pure – ove vi trovaste senza veli – creature oscure, ancora supremamente appassionate a confronto con i pesci e sempre ancora troppo simili ad un artista innamorato? E che cos'è “realtà” per un artista innamorato? Continuate ancora a portare in giro con voi stessi le valutazioni delle cose che hanno la loro origine nelle passioni e nei vagheggiamenti dei secoli trascorsi. Continuate ancora a incarnare nel vostro equilibrio una ebbrietà segreta e inestinguibile! [...] Per noi non ci sono “realtà” e nemmeno per voi – gente equilibrata; – non siamo affatto così estranei gli uni agli altri, come pensate e forse la nostra buona volontà di tirarci fuori dall'ebbrezza è altrettanto rispettabile quanto la vostra convinzione d'essere in generale incapaci d'ebbrezza».

soprattutto in contesto anglosassone, dalle obiezioni dello scientismo “naturalistico”- riduzionistico, cui si è già accennato.

Le critiche di Nietzsche alla filosofia classica ed implicitamente ad Aristotele sono rivolte al suo realismo e alla sua logica. Le critiche da parte del naturalismo scienziata appaiono originariamente di diversa natura, perché rivolte esplicitamente in nome della scienza. Tuttavia, se naturalismo scienziata e postmodernismo di derivazione nietzschiana possono sembrare di primo acchito due prospettive diametralmente opposte, l’una razionalista, l’altra irrazionalista, a ben vedere anche la stessa posizione di Nietzsche e di molti di coloro che oggi s’ispirano al suo pensiero presuppone, a sua volta, per potersi costituire, l’accettazione almeno implicita dei presupposti del naturalismo scienziata ed evoluzionista rispettivamente della fine del secolo scorso e della seconda metà del Novecento. I passi di Nietzsche che possono documentare questo aspetto sono numerosi, soprattutto in *Umano troppo umano* e nella *Gaia scienza*<sup>20</sup>. Che già Darwin intravedesse le possibili implicazioni scettiche del naturalismo evoluzionistico si desume da questo passo:

<sup>20</sup> Cfr., ad esempio, F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, fr. 111, ed. cit., p. 118: «Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l’“uguale” relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l’uguaglianza. Ma l’inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, una inclinazione illogica – perché nulla di uguale esiste – ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. Similmente, perché nascesse il concetto di sostanza, – che è indispensabile per la logica, anche se ad esso, a rigor di termini, non corrisponde nulla di reale, – non si dovette per lungo tempo né vedere né sentire il permutarsi delle cose; gli esseri che non vedevano con precisione avevano un vantaggio rispetto a coloro che vedevano tutto “allo stato fluido”. Si deve notare che in certo senso la critica di Nietzsche rivolta “in primis” a Platone non incontra Aristotele, a motivo della concretezza del pensiero dello Stagirita, ma piuttosto un Platone letto kantianamente. Essa, a ben vedere, non raggiunge il segno, sia perché la logica e la metafisica sono efficaci e utili alla sopravvivenza soltanto se hanno un riscontro nella struttura della realtà sia perché il realismo di Aristotele è un realismo appassionato, non freddo come quello contro cui si appunta la critica di Nietzsche. V’è una passione per la realtà che ha delle ragioni (basti pensare alla difesa del principio di non contraddizione nel IV libro della *Metafisica*). Complessivamente si potrebbe forse obiettare a Nietzsche che egli ha una visione parziale ed erronea del significato della razionalità aristotelica, la quale è contraddistinta dal *nous* e non in primo luogo dalla *dianoia*, come pure della sua etica, che non è certamente un’etica della legge e degli imperativi, ma della felicità e della virtù.



Mi sorge sempre un orribile dubbio. Possono avere un qualche valore o una qualche attendibilità le convinzioni della mente umana, di una mente che si è sviluppata da quella di animali inferiori? Chi sarebbe disposto a riporre una qualche fiducia nelle convinzioni della mente di una scimmia, supposto che vi siano convinzioni in una tal mente?<sup>21</sup>.

In questo caso traspare chiaramente che gli estremi si toccano: un approccio all'uomo e alla sua ragione esclusivamente scienziata-oggettivistico, quindi non integrale, ma tendenzialmente riduzionista, finisce facilmente per scadere nell'irrazionalismo e nello scetticismo, magari attraverso la mediazione di un olismo o coerentismo radicali alla maniera di Quine o di Rorty, inficiando quelle stesse evidenze "scientifiche" da cui si è partiti<sup>22</sup>. Come è stato notato:

Secondo Stroud l'epistemologia naturalizzata apre la strada allo scetticismo a causa della sua insistenza sul fatto che tutte le credenze sono costruzioni o proiezioni, mentre secondo Sosa essa si mostra incoerente nel voler spiegare la conoscenza attraverso credenze che sono liberamente create e dovute a meccanismi arbitrari. Gli esiti a cui approdano entrambi risultano molto simili: se accettiamo la proposta di Quine, dobbiamo ammettere che non conosciamo, conclude Stroud; è incoerente accettarla insieme alla sua pretesa che conosciamo, conclude Sosa<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Letter to William Graham, Down, July 3, 1881, in *The Life and Letters of Charles Darwin. Including an Autobiographical Chapter*, ed. Francis Darwin, John Murray, London 1887, 1, pp. 315-16 (citato da A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 219).

<sup>22</sup> Secondo Alston la concezione di derivazione aristotelica della verità come adeguazione è presupposta da tutte le altre concezioni "epistemiche" e "coerentiste" della verità (da Bradley a Dummett a Putnam). Ciò è argomentato con metodo dialettico aristotelico in *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.

<sup>23</sup> N. VASSALLO, *op. cit.*, p. 48. Che l'evoluzionismo non supporti facilmente una posizione realistica in epistemologia è opinione sempre più accettata. Cfr, Ad esempio, A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993, in particolare pp. 216-37. Ma anche T. NAGEL, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 31-32: la concezione evoluzionistica non spiega perché siamo legittimati ad affidarci a certe ragioni «per correggere certe disposizioni cognitive che ci portano fuori strada, sebbene siano ugualmente naturali e ugualmente suscettibili di spiegazione evoluzionistica».

Lo stesso Aristotele potrebbe condividere una critica di questo tipo: se si afferma, infatti, che non vi è alcuna verità o che il termine “verità” non ha senso, la stessa tesi si contraddice nell’atto stesso in cui viene sostenuto<sup>24</sup>. Sostanzialmente identici sarebbero, quindi, gli esiti dell’ermeneuticismo olisto, dalle ascendenze hegeliane e nietzschiane, che contraddistingue il cosiddetto postmoderno<sup>25</sup> e quelli del naturalismo scienziato e riduzionista. In questo contesto la posizione aristotelica con il suo naturalismo moderato si pone ancora oggi come paradigma irrinunciabile di un possibile punto di equilibrio fra naturalismo esasperato, da un lato, e trascendentalismo spiritualista “moderno” dall’altro, salvaguardando insieme la *natura* dell’uomo e la sua dimensione spirituale<sup>26</sup>. E ciò è possibile, come si è già sottolineato, grazie ad un approccio tendenzialmente “integrale” all’antropologia.

In questa prospettiva molta della tradizionale filosofia analitica, contro cui si oppone il contemporaneo tentativo di “naturalizzazione”, se rappresenta per certi aspetti una ripresa della analisi aristotelica, spesso non valorizza adeguatamente la dimensione intenzionale della ragione, la sua apertura trascendentale e le sue implicazioni, aspetti questi che pure sono fondamentali in Aristotele. Di qui discende anche la sua tendenza a non arrestare il processo all’infinito nell’argomentazione, non cogliendo la specificità dell’argomentazione trascendentale, ma appiattendola sul piano del ragionamento apodit-

<sup>24</sup> Cfr. *Metafisica* IV, 1012b. Cfr. C.S. LEWIS, *Miracles* [...], ed. cit., p. 22. «Lo scienziato-naturalista non può condannare i pensieri dell’altra gente per il fatto che essi hanno motivazioni irragionevoli e continuare a prestare fede ai propri i quali hanno (se il naturalismo è vero) pure fondamenti irragionevoli». Questa tesi è stata in parte criticata da Elizabeth Anscombe e, quindi, moderata e affinata dallo stesso Lewis.

<sup>25</sup> Cfr. le posizioni di R. Rorty e, in Italia, di G. Vattimo e del cosiddetto “pensiero debole”.

<sup>26</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, ed. cit., p. 209: «[...]la coscienza che conosce la natura come una propria costruzione e per la quale la natura umana è soltanto una grandezza oggettuale e strumentale, liberamente manipolabile, e nelle mani di una soggettività senza mondo, è quella stessa coscienza che – sull’altro versante- riporta completamente sé stessa in quanto prodotto dell’evoluzione e stato fisico-materiale, alla natura, diventando un oggetto tra altri oggetti[...]Vi è solo una cosa che nel quadro della visione moderna del mondo non può mai avvenire: la natura non può mai avere una dimensione spirituale, né lo spirito una dimensione naturale. L’etica di questa civiltà è l’etica utilitaristica e consequenzialistica; per essa non esiste alcuna correttezza interna dell’azione, e, soprattutto, non vi è in essa alcuna falsità interna».

tico<sup>27</sup>. Questa è probabilmente la ragione per cui essa sembra offrire una debole resistenza di fronte agli attacchi e del naturalismo “forte” e del relativismo dalle ascendenze nietzschiane.

### 3. Attualità e inattualità di Aristotele

Riprendere oggi il pensiero di Aristotele e, in particolare, la sua antropologia, se da un lato è quasi inevitabile, perché la sua è una posizione che rispetta insieme sia l'esigenza naturalistica sia quella di una corretta fenomenologia, senza scadere in facili riduzionismi, dall'altro pone dei problemi, essenzialmente perché fra Aristotele e il cosiddetto postmoderno vi sono certi “effetti” del Cristianesimo in filosofia: in particolare tutta la storia della filosofia moderna e certi suoi possibili sviluppi culminati in Hegel che a loro volta hanno determinato quella reazione antirazionalistica che ha in Nietzsche il suo principale antesignano. Consideriamo questi effetti.

In generale sembra riscontrarsi, in Aristotele, un nesso stretto fra il senso della forma o della natura in fisica, della misura (*mesótes*) in etica, dell'intenzionalità e del realismo in gnoseologia e l'affermazione

<sup>27</sup> Cfr. P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 476-79: «Una logica di tipo puramente apodittico (potremmo anche dire derivativo), rinvia all'anapodittico, senza però poter sfuggire al trilemma aristotelico degli *Analitici*, di cui i teoremi gödeliani di incompletezza possono forse essere interpretati come una geniale conferma[...].L'apodittica, dunque, è destinata in ogni modo ad assumere una forma aperta, nel senso che non le è possibile ritornare su di sé per derivare nel proprio linguaggio tutte le proprie assunzioni. In termini più tradizionali, l'incompletezza semantica strutturale, cui è destinato il discorso apodittico, dice che esso ha un valore ipotetico. Ma si potrebbe anche descrivere l'apodittica – nelle sue diverse forme, istituite artificialmente mediante standardizzazione illocutoria – come linguaggio programmaticamente monodimensionale, che, in quanto tale, ha tra le sue possibilità quella di progredire nell'operare la derivazione, o quella di arretrare nel ricostruirla, arrestandosi però all'accettazione di regole primitive di derivazione. Invece, la riflessione propriamente filosofica, pur muovendosi a partire da innumerevoli presupposti, è in grado di ritornare su di essi per riscattarli – appunto, elencticamente[...].La coerenza, insomma, è preceduta dalla verità – cioè dalla manifestazione dell'essere – e si fonda in essa. Va dunque riconosciuta “regredendo” al modello trascendentale, che è l'essere stesso. Questa, del resto, è anche l'indicazione più tradizionale, che viene dal pensiero dei classici, secondo cui i principi primi sono strutture che hanno luogo nell'essere, e lì vengono individuati e astratti. In ontologia, perciò, non si tratta di stabilire un'assiomatica sull'essere, ma piuttosto di esprimere di esso le strutture portanti (*archai*)».

dell'improcedibilità all'infinito per quanto concerne i principi primi a tutti i livelli (metafisica, logica, etica). Per Aristotele l'unico infinito è quello potenziale. Inversamente il Cristianesimo con il suo annuncio della gratuita manifestazione di Dio rivela l'esistenza di un'infinità attuale trascendente, ma partecipabile in questa vita e meta dell'uomo nell'altra vita. Grazie alla "scoperta" del teismo ovvero della trascendenza "personale" il desiderio e l'autocoscienza dell'uomo, possibili in forza dell'apertura trascendentale della sua ragione, vengono esaltati. Ciò non poteva essere privo di conseguenze in filosofia. In particolare: Hegel e le ideologie ottimistiche che si sono sviluppate sulla base della sua eredità rappresentano il tentativo di inglobare gnosticamente nella filosofia il contenuto dogmatico cristiano. Ma nella prospettiva immanentista che viene così a determinarsi, l'opposizione di contrarietà pratica, che riguarda il piano della vita etica (il desiderio non trova piena e definitiva soddisfazione in questa vita), tende a diventare contraddizione speculativa. L'assolutizzazione dell'orizzonte immanentistico moderno conduce a confondere – contro Aristotele – piano della ragione pratica e piano della ragione speculativa, opposizione o contraddizione pratica (reale) e contraddizione teorica (intenzionale), come avviene paradigmaticamente in Hegel e in Marx. E la ragione è la seguente:

[...]la contraddizione pratica trapassa nella contraddizione speculativa, se subisce un processo di totalizzazione (cioè, se non se ne vede il superamento necessario mediante un incremento ontico)<sup>28</sup>.

Ma qualora non si ammetta la possibilità della trascendenza, che è protetta dal principio di non contraddizione, la dinamica del desiderio diventa radicalmente insolubile.

La difficoltà cui si è accennato vale anche per la stessa reazione antirazionalistica, antihegeliana e antimarxiana, a motivo del permanere in essa della chiusura nei confronti della possibilità della trascendenza. Così anche in Nietzsche e in coloro che s'ispirano al suo pensiero la negazione dell'impossibilità del regresso all'infinito sul piano ontologico logico e pratico (cioè dell'acquisizione aristotelica) non sembra essere soltanto, come notato, l'esito di un naturalismo "forte", che nega la dimensione intenzionale e trascendentale della conoscenza, ma nasconde un'istanza etica di senso, in forza della quale l'oppo-

<sup>28</sup> C. VIGNA, *Contraddizione pratica, desiderio, coerenza in L'etica e il suo altro*, a c. di C. Vigna, Franco Angeli, Milano 1994, p. 29.

sizione di contrarietà pratica tende a diventare una contraddizione speculativa. La domanda di senso non soddisfatta si manifesta surrettiziamente nella negazione del realismo, delle leggi della realtà e della ragione. Il desiderio di unicità, di originalità, di libertà e di creatività, esito della promessa biblico-cristiana, si traduce paradossalmente, anziché in un *assenso* all'essere cui da sempre implicitamente si *consente* (come tra i primi ha notato Aristotele) in una negazione della realtà, della verità, delle leggi del pensiero e della realtà, in forza di una forma di *risentimento*<sup>29</sup>. Il *risentimento* è definito da Hannah Arendt come «la disposizione affettiva caratteristica dell'uomo moderno». Risentimento contro «tutto ciò che è dato, anche contro la propria esistenza»; risentimento contro il fatto che egli non è il creatore dell'universo né di se stesso». Spinto da questo risentimento fondamentale a «non scorgere alcun senso nel mondo quale gli si offre», l'uomo «proclama apertamente che tutto è permesso e crede segretamente che tutto sia possibile»<sup>30</sup>. Si comprende perché nel clima postmoderno la sofistica e l'eraclitismo, bene descritti nei dialoghi platonici e contro cui si batteva Aristotele, acquisiscano talora una carica dissacrante e liberatoria che in origine non avevano.

I contenuti fondamentali del pensiero di Aristotele, in particolare il nesso esistente fra la sua istanza di un'antropologia integrale e l'autonomia delle varie discipline filosofiche, appaiono in gran parte, veri e attuali. Così pure le sue critiche all'improcedibilità all'infinito sul piano dei principi logico-ontologici ed etici se ben comprese, appaiono tuttora condivisibili<sup>31</sup>. Tuttavia l'uomo dopo la rivelazione ebraico-cristiana ha alimentato una tale speranza di senso per la vita del singolo individuo umano la quale, quando non sia esaudita, se pone certamente dei problemi sul piano pratico, ha anche degli effetti sul piano speculativo. Così all'infinità attuale, presente nel mistero dell'incarnazione di Dio, si tende a sostituire su tutti i piani una «cattiva infinità» (antifondazionalismo, ermeneuticismo, relativismo etico ecc.). Ma affermare l'infinità come «cattiva infinità» può essere un modo surrettizio

<sup>29</sup> Per quanto riguarda il tema dell'*assenso* all'essere cfr. il capitolo *Il problema filosofico del Dio personale*.

<sup>30</sup> H. ARENDT, *The Burden of Our Time*, Secker and Warburg, London 1951, p. 438 (cit. in A. FINKIELKRAUT, *L'umanità perduta. Saggio sul XX secolo*, trad. it. Editoriale Atlantide, Roma 1997, p. 161).

<sup>31</sup> L'improcedibilità all'infinito vale, in Aristotele, per quanto riguarda gli assiomi, i primi principi ontologici (tra cui il primo Motore) e i primi principi della filosofia pratica.

per rifiutare il limite, manifestando così una nostalgia non dichiarata per l'Infinità attuale partecipabile dall'uomo già in questa vita.

In sintesi: dopo l'esaurimento del pensiero moderno e delle reazioni ad esso, Aristotele ci aiuta a recuperare la "freschezza" di quelle evidenze del senso comune che sono fondamentali e ineludibili<sup>32</sup>; egli, tuttavia, non è in grado di rispondere alla domanda radicale di senso che è implicita nel pensiero di Nietzsche e che tende continuamente a stravolgere le stesse evidenze speculative<sup>33</sup>. Perciò il ritorno ad Aristotele, dopo il Cristianesimo e suoi "effetti" sulla filosofia moderna, pur necessario e salutare, presenta dei problemi. Il problema che la ripresa di Aristotele pone oggi riguarda sostanzialmente il piano prediscorsivo dell'esperienza, prima ancora che quello strettamente discorsivo-filosofico. Esso sollecita a riscoprire un'"etica della ragione" che esige di essere oltre che argomentata, testimoniata. Occorre, attraverso l'argomentazione (sempre fondamentale e in cui Aristotele ci è maestro), affermare l'unicità, l'originalità e l'autenticità di colui che argomenta. Si tratta, almeno per un aspetto, del tema aristotelico, presente nell'*Etica nicomachea*, della persona dotata di esperienza da imitare<sup>34</sup>. Ma, a differenza di quanto afferma il relativismo etico contemporaneo nelle sue varie forme, soltanto colui che intimamente riconosce verità e valori che lo trascendono, può vivere veramente un'esperienza di unicità e di autenticità senza ricerca dell'originalità a tutti i costi e senza disgregazione dell'io<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. W. WIELAND, op. cit., pp. 39-40: «[...] chiunque si sia occupato a fondo di Aristotele non potrà sottrarsi all'impressione dovuta alla singolare coesistenza di arguzia speculativa e spesso piatta banalità che si riscontra nella sua opera [...] È perciò un compito importante dell'interpretazione di Aristotele quello di non eludere la discussione delle banalità manifeste, dovunque esse s'incontrino, anche in Aristotele, ma di riconoscerle e di mettere a frutto l'esame di questa caratteristica della filosofia aristotelica anche per la comprensione del suo contenuto».

<sup>33</sup> In questa prospettiva il pensiero cristiano di Tommaso d'Aquino appare più vicino a noi di quello di Aristotele.

<sup>34</sup> Cfr. *Etica nicomachea* I, 4, 1095b, 10-13 e VI, 11, 1143b, 10-15.

<sup>35</sup> Su questo tema cfr. oltre all'opera di E. Lévinas, anche C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1994, p. 48: «[...] posso definire la mia identità soltanto sullo sfondo di cose che hanno un'importanza [...] Soltanto se esisto in un mondo in cui la storia, o le esigenze della natura, o le necessità dei miei simili, o i doveri della cittadinanza, o l'appello a Dio, o qualcos'altro di questo genere ha un'importanza essenziale, posso definire un'identità per me che non sia banale. L'autenticità non è il nemico delle istanze che provengono dall'esterno dell'io; essa anzi le presuppone».

L'UOMO TRA PARTECIPAZIONE E INTENZIONALITÀ  
IN TOMMASO D'AQUINO<sup>1</sup>

Se consideriamo la concezione dell'uomo propria di Tommaso, essa appare contraddistinta da due linee che s'intersecano: una in senso verticale, che corrisponde alla nozione metafisica di partecipazione e che accomuna l'uomo, pur nella sua peculiarità, al resto del creato, l'altra in senso orizzontale (ma tendente, in ultima analisi, anch'essa alla verticalità) che è data dalla complementarità di uomo e mondo e dall'apertura intenzionale dell'uomo al mondo. Consideriamo le due dimensioni, soffermandoci soprattutto sulla seconda, per cogliere infine i nessi che le relazionano.

1. *La partecipazione nell'uomo*

Possiamo distinguere una partecipazione (*participatio*) all'interno dell'uomo stesso (fra le sue diverse componenti e facoltà), e una (fondante anche quella) che descrive il rapporto dell'uomo con il cosmo e con Dio. Questa partecipazione ha luogo in base al principio dionisiano della contiguità dei gradi della gerarchia cosmica<sup>2</sup>. Nella prima modalità è compresa la partecipazione del corpo all'anima in quanto forma sussistente, delle potenze inferiori a quelle superiori, della sensibilità all'intelletto, in particolare della cogitativa all'intelletto<sup>3</sup> (che rende possibile il realismo della conoscenza). Nella seconda e più comprensiva modalità di partecipazione rientra la partecipazione dei primi principi dell'intelletto umano all'intelletto angelico<sup>4</sup> e dell'intelletto in genere all'*Intelligere-Veritas* che è Dio. Si deve distinguere, nell'uomo, l'intelletto in quanto umano con i suoi limiti dalla

<sup>1</sup> Le abbreviazioni delle opere di T. sono quelle consuete.

<sup>2</sup> Cfr., ad es., *CG* III, 97.

<sup>3</sup> Cfr., ad es., *S. Th.* I, 78, 4, 5.

<sup>4</sup> Cfr. II *Sent.*, 39, 3, 1; *De Verit.* XVI, 1.

dimensione intellettuale in quanto tale che lo accomuna alle creature superiori e a Dio stesso. Pur aderendo alla gnoseologia aristotelica, Tommaso accetta il nucleo della posizione di Agostino intorno alla dimensione partecipativa della conoscenza<sup>5</sup>.

Occorre anche ammettere (sul piano categoriale) una partecipazione dei singoli individui alla specie "uomo"<sup>6</sup>. Tale partecipazione fonda, ad esempio, la possibilità della comunicazione e della socialità fra gli uomini in tutte le sue forme.

La partecipazione sintetica, che fonda tutte le altre, è, tuttavia, per Tommaso, quella «trascendentale» dell'uomo all'*atto d'essere* comprensivo delle determinazioni-essenze e di tutte le altre perfezioni e al suo principio primo, l'*Atto d'essere sussistente*<sup>7</sup>. Che l'atto d'essere sia all'origine delle altre modalità di partecipazione (tra cui quella riguardante l'ambito conoscitivo) emerge, ad esempio, dal seguente passo: «Omnia igitur alia (a Deo), sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt seu qualitercumque cognoscunt»<sup>8</sup>. Soltanto la radicale partecipazione dell'atto d'essere e delle essenze al Dio creatore garantisce che le altre modalità di partecipazione non siano ingenui ipostatizzazioni nel senso di un platonismo deteriore. Infine, in Tommaso, la partecipazione sul piano naturale è presupposto di quella che ha luogo sul piano soprannaturale.

La partecipazione metafisica fonda, a ben vedere, la dimensione orizzontale della somiglianza (*similitudo*), della complementarità (*complementum*)<sup>9</sup> uomo-mondo e dell'intenzionalità. Non essendo tutta la realtà, in quanto in lui, l'*esse* è partecipato e determinato da una data essenza finita, l'uomo, animale razionale, è chiamato a completarsi soprattutto attraverso l'intenzionalità della conoscenza e della volontà<sup>10</sup>. Così pure, a causa della sua finitezza, la realtà circostante l'uomo è in potenza a perfezionarsi attraverso il rapporto con lui, acquistando una sua verità, in certo qual modo "spiritualizzandosi".

<sup>5</sup> Cfr. *De Verit.* X, 6, ad 6; *In Boeth. De Trin.* I, 1, 6; *CG* III, 88; *S. Th.* I-II, 91, 2; 91, 3; 93, 2.

<sup>6</sup> Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1950.

<sup>7</sup> Cfr. C. FABRO, *op. cit.* e *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960.

<sup>8</sup> *De subst.* XIV.

<sup>9</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 84-89; 179-188.

<sup>10</sup> Cfr. *De Verit.* XI, 2.



Da un primo punto di vista l'uomo «tende» al mondo. Tuttavia l'appetito, che è alla base del rapporto anche conoscitivo dell'uomo con la realtà (esiste un desiderio intellettuale e il vero è il bene dell'intelletto), di per sé stesso non è né tendenza, né tensione: esso non è che la dimensione di spontaneità presente nell'unità attiva dell'ente con se stesso. Là dove quest'unità è perfetta, l'appetito è possesso: l'identità attiva dell'ente con se stesso può dirsi possesso di sé. Là dove quest'unità reale è ancora imperfetta, là dove si stempera a profitto dell'altrità, della distinzione, non v'è ancora possesso, ma soltanto tendenza o tensione:

Omne quod appetit aliquid appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso [...] Sed haec similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum [...] <sup>11</sup>.

Dal momento che l'ente finito, in quanto tale, non è mai pienamente e definitivamente attuato, esso si manifesta come esigenza di *similitudo* con gli altri enti e come tensione. Nell'uomo il suo essere natura, quindi potenza passiva chiamata a perfezionarsi, cioè ad attuare il suo finalismo, è fondamento della sua tendenza – relazione (*habitudinis*) nei riguardi della realtà: «Licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res» <sup>12</sup>.

In sintesi: dalla stessa partecipazione che interessa tutte le realtà finite, stabilendo fra loro una dimensione di *similitudo*, deriva da un lato la possibilità di quest'apertura-relazione dell'uomo al mondo e del mondo all'uomo che Tommaso definisce variamente *intentio* <sup>13</sup>, *habitudinis*, *ordinatio*, *convenientia*, *coaptatio* (reciproco adattamento), dall'altro il carattere limitato di tale apertura. Si cercherà ora di evidenziare alcuni aspetti fondamentali che manifestano questa apertura e questo limite.

<sup>11</sup> *De Verit.* XI, 2.

<sup>12</sup> *De Anim.* XII, 17.

<sup>13</sup> Cfr. A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, L'édition universelle, Bruxelles-Paris 1942.

## 2. L'apertura intenzionale dell'uomo al mondo

La relazione dell'uomo con il mondo si colora, per così dire, in base alle diverse nozioni trascendentali (*trascendentia*) attraverso cui il trascendentale fondamentale, l'ente (*ens*), si rivela all'uomo. I trascendentali, perciò, sono segni di apertura al mondo e, insieme, di finitezza. Dio, infatti, «si relaziona» al mondo senza dover ricorrere a molteplici prospettive sulla realtà. Consideriamo l'ordine secondo cui i trascendentali vengono dedotti:

[...]secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus<sup>14</sup>.

Altrove, come è noto, Tommaso tratta, subito dopo l'*ens*, dell'*unum* e della *res*<sup>15</sup>. I diversi trascendentali non aggiungono qualcosa alla realtà, ma, in base alle diverse potenze che intenzionano l'*ens*, rivelano dimensioni comprese nella pienezza dell'essere e, pur tuttavia, implicite nella nozione di *ens*: «Unaquaeque potentia habet quamdam habitudinem ad suum proprium obiectum»<sup>16</sup>. Così la differenza tra conoscenza e desiderio-amore si fonda sul fatto che «cognitio et voluntas radicanitur in substantia spirituali super diversas habitudines ad res»<sup>17</sup>. La natura dell'oggetto formale considerato rivela l'atto e questo, a sua volta, le diverse facoltà dell'uomo, segno di potere (*potentiae*) e, insieme, di finitezza. Invero il fatto che la conoscenza non possa ridursi alla volontà, né sia possibile l'opposto, che, quindi, la scienza non possa mai, neppure surrettiziamente, coincidere con l'etica, la ragione teoretica con la ragione pratica, manifesta la natura finita dell'uomo. Egli è definito, dalla vita pratica<sup>18</sup>, sintesi di apertura al vero e al bene.

In questa prospettiva il vero consiste in una «habitus spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud

<sup>14</sup> S. Th. I, 16, 4.

<sup>15</sup> Cfr., ad es., *De Verit.* I, 1.

<sup>16</sup> *De Verit.* XXV, 1.

<sup>17</sup> *De Verit.* XXIII, 1, 3.

<sup>18</sup> Cfr. *Eth.* I, 10, 126.

ipsam spiritualem»<sup>19</sup>. Come si precisa altrove, «veritas autem, cum sit quaedam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu»<sup>20</sup>. Invece, dal momento che «amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum»<sup>21</sup>, il bene è innanzi tutto nelle cose: il bene è nelle cose ed è fine, il vero è forma ed è nella mente<sup>22</sup>.

La conoscenza, quindi, si fonda innanzi tutto su un rapporto fra uomo e mondo che ha nell'anima umana il momento sintetico, pur essendoci alla base una verità ontologica o intelligibilità delle cose stesse; il desiderio e l'amore, invece, si fondano su un rapporto che ha nell'oggetto il polo dominante, pur essendoci «quaedam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quaedam unio unius ad alteram»<sup>23</sup>. Le due dimensioni, conoscenza e amore, vero e bene, costituiscono un perfezionamento dell'uomo. V'è, infatti, una comune «habitus perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum vel verum»<sup>24</sup>. Lo spirito finito è dunque capace di conoscenza e di amore: di conoscenza perché è presente a se stesso e può così confrontarsi con le cose; d'amore perché è dinamicamente infinito e pure perché possiede se stesso. Altrimenti non potrebbe donarsi<sup>25</sup>.

In particolare grazie alla volontà il soggetto tende a passare dal possesso intenzionale, prerogativa della conoscenza e in se stesso più perfetto, al possesso reale, dall'unione intenzionale si protende verso l'unione reale<sup>26</sup>. In effetti la conoscenza che l'uomo ha del mondo e di se stesso, non essendo intuitiva, ma «mista a tenebre»<sup>27</sup> (data la struttura partecipativa dell'intelligenza), esige di essere completata attraverso l'*appetitus* e l'*amor*. Tuttavia la volontà come tendenza e desiderio del bene, non perfettamente conosciuto, dice pure imperfezione, potenzialità, bisogno, presuppone cioè una lacerazione interna al soggetto conoscente<sup>28</sup>. Platonicamente, secondo Tommaso, più si sale nella ge-

<sup>19</sup> *De Verit.* XXIII, 1, 6.

<sup>20</sup> *De Verit.* I, 4, 1-4.

<sup>21</sup> *S. Th.* I-II, 28-5.

<sup>22</sup> Cfr. *De Verit.* XV, 2.

<sup>23</sup> *De Pot.* X, 2, ad 11.

<sup>24</sup> *De Verit.* XXI, 3.

<sup>25</sup> Cfr. A. HAYEN, *op. cit.*, p. 293.

<sup>26</sup> Cfr. *S. Th.* I-II, 28, 1; 22, 2.

<sup>27</sup> *De Pot.* IV, 2.

<sup>28</sup> Cfr. L. BOGLIOLO, *Essere e conoscere*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1983, pp. 56.

rarchia degli enti, più cresce e si affina l'apertura dell'anima al mondo (*anima quodammodo omnia*). Se l'oggetto è inferiore rispetto al conoscente, sarà conosciuto in modo più adeguato rispetto a quando è superiore e viceversa<sup>29</sup>. Inversamente accade per l'amore, se confrontato con la conoscenza: ciò che è meno conoscibile, perché superiore, è più amabile. Così Dio, in questo mondo, è più amato che conosciuto<sup>30</sup>.

### 3. Tra partecipazione e intenzionalità

Punto significativo d'incontro fra dimensione conoscitiva e affettiva come pure fra partecipazione e intenzionalità è la cosiddetta «conoscenza per connaturalità»<sup>31</sup> che precede il sapere di tipo discorsivo-scientifico. Per mezzo di essa un uomo virtuoso conosce una virtù non perché ne abbia il concetto intellettuale, ma perché questa è come connaturata in lui. La conoscenza per connaturalità presuppone – a ben vedere – la certezza della somiglianza (*similitudo*) fra «soggetto» e «oggetto» della conoscenza in forza della partecipazione metafisica che li accomuna.

L'*intellectus principiorum* o *habitus primorum principiorum* costituisce il luogo per eccellenza in cui dimensione partecipativa verticale e dimensione intenzionale orizzontale s'incontrano nell'uomo. Esso concerne, infatti, le nozioni trascendentali e i «principi»<sup>32</sup> universali e necessari dell'intelletto e della volontà umane, quindi dell'attività intenzionale connessa all'apertura trascendentale dell'anima. Attraverso di esso l'uomo manifesta in modo particolarmente evidente la sua somiglianza con le creature superiori e con Dio stesso. Tuttavia, essendo l'anima umana «forma di un corpo» e il suo *intellectus* connesso necessariamente alla sensibilità, non si ha nell'uomo intuizione intellettuale vera e propria come nel caso degli angeli.

<sup>29</sup> Cfr. *S. Th.* I, 12, 4. La forma dell'oggetto inferiore può perfezionare l'uomo in quanto in essa è presente una *similitudo* di quella dimensione transoggettiva di cui partecipano uomo e mondo. Cfr. *S. Th.* I-II, 3, 6.

<sup>30</sup> Cfr. *S. Th.* I, 82, 3: «[...]quando res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor».

<sup>31</sup> Cfr., ad es., *S. Th.* I-II, 28, 1, 2.

<sup>32</sup> V'è una certa ambiguità nel linguaggio di T. Talvolta egli distingue nozioni e principi, talvolta accomuna entrambi sotto la denominazione di principi.

L'*intellectus principiorum* è un *habitus naturalis*. Gli *habitus* in genere, per Tommaso, sono disposizioni che si collocano nell'uomo, in quanto dotato di libero arbitrio e suscettibile di diversi sviluppi, tra le potenze e le azioni. Essi, per lo più, non sono naturali, ma frutto di esercizio. V'è, invece, nell'*intellectus* dell'uomo una naturale disposizione a cogliere necessariamente i principi e le leggi della realtà come sono, a lasciare che esse si rivelino. Sul piano dell'intelletto speculativo, essendo due le operazioni dell'intelletto (astrazione e giudizio), l'*habitus* consiste nella necessaria disposizione ad astrarre<sup>33</sup> dal sensibile (*per inductionem*)<sup>34</sup> nozioni prime e universali (*incomplexa*) quali *ens, unum, bonum, essentia, actus* ecc. (i trascendentali) e dalla necessaria formulazione di giudizi primi e universali (*complexa o dignitates*), cioè i principi veri e propri (innanzi tutto il principio di non contraddizione) in forza della conoscenza di quelle nozioni fondamentali<sup>35</sup>. Come è stato notato,

senza il giudizio nessuna gnoseologia sarebbe possibile, ma senza l'*intellectus entis et eorum quae sunt entis* non sarebbe possibile alcun giudizio. L'attività giudicativa si esercita sempre all'interno della *naturalis cognitio entis* che è pienezza ontologica<sup>36</sup>.

Tale processo conoscitivo, comune a tutti gli uomini, è immediato<sup>37</sup>. È proprio delle prime nozioni e dei primi principi non soltanto di essere veri, ma di apparire veri<sup>38</sup>. L'*habitus primorum principiorum* non può venire meno, in quanto nulla può opporsi all'intelletto agente e all'intelletto passivo<sup>39</sup>. Soltanto il sonno e l'essere infanti, infatti, impediscono questo *habitus*<sup>40</sup>. Così pure neppure i primi principi dell'intelletto pratico (*synderesis*) possono essere cancellati in quanto tali, nella loro formulazione universale:

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particolari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare

<sup>33</sup> Cfr. *De Verit.* X, 6.

<sup>34</sup> Cfr. *Poster.* I, 30, 252.

<sup>35</sup> Cfr. *Metaph.* IV, 605.

<sup>36</sup> Cfr. L. BOGLIOLO, *op. cit.*, p. 264.

<sup>37</sup> Cfr. *De Verit.* XI, 1.

<sup>38</sup> Cfr. *Poster.* I, 19, 160.

<sup>39</sup> Cfr. *S. Th.* II-II, 53, 1.

<sup>40</sup> Cfr. *S. Th.* I-II, 94, 1, ad 3.

commune principium ad particulare operabile, propter concupiscenciam, vel aliquam aliam passionem[...]»<sup>41</sup>.

Nei primi principi sono presenti fin dall'inizio implicitamente (piano dell'esperienza) tutte le altre verità che possono essere conosciute esplicitamente soltanto attraverso la mediazione del giudizio e del ragionamento, segno di finitezza. Dal conoscere imperfetto, potenziale, confuso si può passare al conoscere perfetto, distinto, attuale<sup>42</sup>. Così la nozione di *ens* è chiara in quanto opposizione al *non ens*, ma ancora confusa per ciò che contiene in sé. In Tommaso

immediatezza e mediatezza [...] non si oppongono per esclusione, ma piuttosto per inclusione, e precisamente: l'immediatezza dei principi si oppone come virtualità includente, alle conclusioni in essa incluse. L'immediatezza include la mediatezza<sup>43</sup>.

I primi principi sono, perciò, «quasi seminarium totius cognitionis sequentis»<sup>44</sup>. Essi si trovano all'inizio del cammino di ricerca (*quantum ad viam inveniendi*) e alla fine di esso, nella *resolutio* metafisica e logica (*quantum ad viam iudicandi*)<sup>45</sup>. Nonostante la certezza e l'universalità dei principi, non v'è pensiero umano senza razionalità discorsiva e senza storia. Ciò testimonia del suo carattere partecipativo.

Il primo principio dell'intelletto speculativo è l'aristotelico principio di non contraddizione. Per Tommaso, infatti, il conoscere umano non consiste in un'identificazione: per affermare occorre negare<sup>46</sup>. Da questo principio ne derivano altri quali quello secondo cui il tutto è maggiore della parte. La prima nozione o principio dell'intelletto pratico, cioè dell'unico intelletto, ma in quanto finalizzato all'azione, «attraversato» cioè dalla tendenza (*appetitus*), è il bene, che funge necessariamente da fine di ogni azione. Il principio che immediatamente

<sup>41</sup> S. Th. I-II, 94, 6. Cfr. *ibid.* I-II, 94, 4.

<sup>42</sup> Cfr. *Poster.* I, 3, 27: «Et hoc est addiscere: reduci de cognitione potentiali seu virtuali, aut universali ad cognitionem propriam et actualem».

<sup>43</sup> L. BOGLIOLO, *op. cit.*, p. 44.

<sup>44</sup> *De Verit.* XVI, 1.

<sup>45</sup> *De Verit.* XV, 1.

<sup>46</sup> È significativo che Tommaso non faccia menzione di un «principio d'identità» come avviene, invece, nel razionalismo moderno ed in parte nella neoscolastica. Cfr. G. COURTES, *L'être et le non être selon S. Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 67 (1967), pp. 387-402.

ne consegue sul piano della riflessione è quello secondo cui occorre fare il bene e rigettare il male<sup>47</sup>.

Grazie a queste premesse si può rilevare lo stretto nesso che unisce principi della ragione speculativa, principi della ragione pratica e prime nozioni trascendentali<sup>48</sup>. Consideriamo questo intreccio. L'*ens* (colto già attraverso l'astrazione) sta all'*unum* (come unità dell'ente in se stesso) colto esplicitamente sul piano del giudizio nel principio di non contraddizione, come il *bonum-finis* al quale necessariamente la volontà tende sta al primo principio-giudizio della legge morale (si deve amare il bene e fuggire il male). Su entrambi i principi si fondano tutti gli altri principi rispettivamente della ragione speculativa e della ragione pratica<sup>49</sup>. In particolare lo sviluppo dell'etica va dall'implicito all'esplicito, come lo sviluppo della conoscenza. Tutte le leggi della morale sono un'esplicitazione-mediazione del contenuto del principio supremo. Vi è una gradazione di esplicitazioni, quasi senza fine, che dà ragione della divergenza di opinioni dell'umanità in campo morale. Essendo poi l'uomo libero, suscettibile di diversi sviluppi, il suo finalismo verso il bene deve essere coltivato e consolidato attraverso l'esercizio di quelle disposizioni (*habitus*), questa volta acquisite, dotate di una specifica intenzionalità ontologica, che sono le virtù. Ciò è tipico della condizione creaturale propria dell'uomo.

Ai fini della nostra ricerca è pure significativo che sia nel principio di non contraddizione sia nel primo precetto morale si passa all'affermazione del positivo (*ens-bonum*) attraverso la negazione *totius generis*: il positivo cioè, per affermarsi chiaramente e consapevolmente come tale, deve opporsi al negativo (che è per Tommaso un ente di ragione), sia questo il *non ens* o il male (anch'esso *non ens*, in quanto privazione di bene). A causa del limite dell'uomo, connesso alla struttura partecipativa della sua ragione, la negazione si trova insieme all'ente e al bene (le dimensioni dell'*ens* sono le stesse dimensioni del *bonum* con cui coincide) all'inizio della vita dello spirito.

Significativamente la dimensione del vero concerne entrambe le direzioni, speculativa e pratica: sul piano speculativo essa si pone come *adaequatio rei et intellectus*, sul piano della vita pratica come rapporto di adeguazione fra l'appetito retto (indirizzato al suo vero fine) e il

<sup>47</sup> Cfr. S. Th. I-II, 94, 2.

<sup>48</sup> Cfr. *Metaph.* IV, 3, 566; X, 4, 1998.

<sup>49</sup> Cfr. S. Th. I-II, 94, 2.

dettame della prudenza<sup>50</sup>. La dimensione del bene o della perfezione poi è comprensiva non soltanto del piano pratico, ma anche di quello speculativo, in quanto «il vero è il bene dell'intelletto»<sup>51</sup> e il falso è il male della ragione<sup>52</sup>. Mentre il vero è *perfectivum* soltanto nell'ordine intenzionale per mezzo della forma intenzionale dell'ente conosciuto, il bene, invece, apporta una perfezione «secondo l'essere», considerato «nella natura delle cose». La dimensione veritativa (contraddistinta dai primi principi speculativi) è compresa, quindi, dal punto di vista del soggetto, in ultima analisi, da quella perfetta (primi principi pratici)<sup>53</sup>.

Quanto finora osservato non significa che vi sia, in Tommaso, un totale parallelismo tra piano speculativo e piano pratico. Infatti, benché a partire dai primi principi scattino le analoghe mediazioni del *discursus*, proprio della *ratio* e della deliberazione, propria della volontà,

nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illius primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera<sup>54</sup>.

Mentre l'apertura all'*ens* fa scattare, sul piano dell'intelletto speculativo, la dimensione della necessità logica, l'apertura al *bonum* fonda, invece, sul piano della volontà, lo spazio della libertà che si costituisce negando ogni limite dato. La stessa esperienza decisiva della libertà è, nell'uomo, «in actu exercito» esperienza fondamentale di partecipazione, in quanto suppone la percezione da un lato di un'apertura all'infinito, per cui si è liberi, e dall'altro di un limite, per cui occorre scegliere tra le diverse possibilità.

In sintesi: l'uomo si compie perfezionandosi entro i limiti predefiniti dalla propria natura o essenza che, per Tommaso, è strut-

<sup>50</sup> Cfr. *S. Th.* I-II, 64, 4.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>52</sup> Cfr. *De Verit.* XVIII, 6.

<sup>53</sup> Cfr. *S. Th.* I-II, 56, 3. Cfr. la significativa distinzione di «ratio ut natura» e «ratio ut ratio» in *De Verit.* XVI, 1.

<sup>54</sup> *S. Th.* I-II, 24, 1, ad 18.



turalmente aperta ad un compimento soprannaturale e gratuito. V'è, perciò, complessivamente un primato del bene e della perfezione, quindi della libertà, rispetto al piano del vero. Tuttavia la perfezione complessiva dell'uomo che coinvolge la sfera morale in cui si gioca la libertà deve sempre fare i conti con la dimensione del vero che è – non a caso – il bene dell'intelletto. Infine le dimensioni del vero e del bene si fondano a loro volta, come si è notato, su quella dell'*ens*. Non si può mai separare il vero come bene dell'intelletto, dal vero come «adaequatio intellectus et rei». Invero da quando sorge nello spirito la prima conoscenza dell'essere, l'uomo diventa ricerca dell'essere e tendenza all'essere, al fine di essere. Lo spirito cerca di essere in base alle dimensioni trascendentali con cui l'*ens* gli si fa incontro. L'uomo ricerca l'integralità del conoscere e dell'amare, perché cerca di essere l'integralità dell'essere. Tuttavia l'essere che l'uomo conosce, in quanto inficiato dal non essere<sup>55</sup> (data la molteplicità e il divenire), non si manifesta come il vero Essere. Lo spirito, perciò si pone alla ricerca dell'Essere sussistente. La logica del desiderio intellettuale, cioè della «passione» che anima la ragione è quella stessa dell'analogia di rapporto e della partecipazione, cioè dall'effetto alla Causa<sup>56</sup>.

A ben vedere, la sintesi sul piano intenzionale dell'apertura trascendentale dell'uomo nell'integralità delle sue dimensioni è data, in questo mondo, dalla domanda religiosa, in cui i diversi trascendentali, i primi principi dell'intelletto speculativo e pratico e le diverse perfezioni s'incontrano e si unificano. Essa, infatti, è domanda di bene (l'amore tende all'infinito), di unità, di verità (l'intelletto si estende all'infinito)<sup>57</sup> e di essere. In una parola essa coincide con l'intenzionalità propria della speranza («habitudo sperantis ad speratum quae sola habitudo facit finem inquisitionis»)<sup>58</sup>, la quale costituisce la fibra di ogni intenzionalità umana. Infine la conoscenza e l'amore di Dio, impliciti in ogni conoscenza<sup>59</sup> e in ogni desiderio, possono diventare con il consenso della volontà espliciti nella «conversio ad Deum per desiderium»<sup>60</sup>.

Nella conoscenza di Dio emerge con la massima radicalità la finitezza insita nella ragione umana. Qui per conoscere, infatti, occorre

<sup>55</sup> Cfr. *Metaph.* X, 4.

<sup>56</sup> Cfr. *S. Th.* I-II, 3, 8.

<sup>57</sup> Cfr. *C.G.* I, 43.

<sup>58</sup> *S. Th.* II-II, 4, 3.

<sup>59</sup> Cfr. *De Verit.* XXII, 2, ad 1.

<sup>60</sup> *Dyonis.* I, 3, ed. Pera n. 94.

negare. Attraverso successive negazioni si perviene a una certa qual conoscenza dell'Essere supremo. La negazione e la distanza si trovano, così, all'origine e alla fine del conoscere umano.

Infine il limite dell'uomo emerge radicalmente dal fatto che la domanda religiosa di unione con Dio, non trovando per sua natura piena risposta sul piano della natura, si apre nella visione cristiana di Tommaso, a un compimento soprannaturale, cioè a un'originale e gratuita modalità di partecipazione, le cui caratteristiche è l'Assoluto stesso a stabilire.

#### 4. *L'actus essendi: sintesi di partecipazione e di intenzionalità*

A un'ulteriore riflessione, se consideriamo innanzi tutto il piano dell'intenzionalità, emerge che l'apertura dell'uomo al mondo si fonda sull'apertura della ragione e della volontà all'*ens* e al *bonum*. Ma ciò che fa sussistere l'*ens* e lo rende «luminoso» e intelligibile, è l'*actus essendi*. Nota, infatti, Tommaso in un suggestivo passo:

Lux in sensibilibus est principium videndi; unde illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam et secundum quod est actu. Unde quantum habet de forma et actu tantum habet de luce. Res ergo quae sunt actus quidam sed non purus, lucentia sunt sed non lux, sed divina essentia quae est actus purus, est ipsa lux<sup>61</sup>.

Senza l'apertura all'*actus essendi*, atto di ogni atto e forma di ogni forma, implicitamente conosciuto in ogni apprensione dell'*ens*, nulla sarebbe conoscibile e oggetto di volontà. Riflettendo soprattutto sull'atto del giudizio<sup>62</sup>, l'*actus essendi* emerge come il principio esistentivo e, perciò perfettivo (comprensivo di ogni determinazione) di cui la realtà e l'io partecipano. Esso appare come l'orizzonte che tutto ingloba, ma di cui gli enti finiti e lo stesso io non sono che limitate attuazioni. Giova a chiarire ciò il paragone che Tommaso spesso introduce tra il rapporto atto d'essere-essenza e quello atto d'intendere-concetto<sup>63</sup>. L'intendere, in quanto aperto all'ampiezza dell'atto d'esse-

<sup>61</sup> *Ad Thimoth.* VI, 3, ediz. Cai, n. 268. Cfr. *De Caus.*, VI, ediz. Pera, n. 1687.

<sup>62</sup> Cfr. *Periher.* I, V, 73.

<sup>63</sup> Cfr., ad es., *De Verit.* X, 12, ad fin., *S. Th.* I, 14, 4; *S. Th.* I, 34, 1; *Comp.* XXXI.

re, sovrasta e comprende nella sua infinitudine la finitudine di ogni inteso, come, su altro piano, l'atto d'essere è infinito, mentre l'essenza che lo partecipa è finita. L'*esse*, implicitamente conosciuto negli enti, costituisce, così, il fattore d'intelligibilità delle determinazioni astratte dai fantasmi. Esso appare, a ben vedere, sia come il principio che fa sussistere gli enti, sia come la "luce", il "senso" della realtà, in quanto ciò che fa da "contesto" alle cose.

L'atto d'essere, in quanto partecipato dalla persona, che si percepisce «tra l'essere e il nulla», quindi limitata, indirizza verso l'origine e il destino dell'io. Esso non può essere, infatti, originariamente limitato, ma deve sussistere in tutta la sua pienezza. Dio, Atto d'essere sussistente è Causa efficiente e Fine, il Principio dell'essere e, insieme, il Principio del senso. Non si può pensare Dio senza far confluire, in Lui, queste due prospettive. Si comprende, così, perché la linea dell'intenzionalità, inizialmente "orizzontale", attraverso la mediazione dell'atto d'essere volga, infine, secondo la logica del "reditus", verso l'"alto" nella stessa direzione del nesso partecipativo che unisce la realtà al suo Principio.

Se passiamo dalla riflessione sulla dimensione intenzionale a una considerazione di carattere metafisico, emerge nuovamente che l'atto d'essere, perfezione delle perfezioni, fonda non soltanto la dimensione ontologica dell'uomo, ma anche quella intenzionale-assiologica<sup>64</sup>. La sintesi di dimensione partecipativa e dimensione intenzionale nell'uomo è data dall'atto d'essere partecipato in quanto perfezione (comprensiva delle altre perfezioni e delle finalità) di una determinata natura. Nell'atto d'essere partecipato ha luogo, perciò, la sintesi di essere e bene, di creatura e di natura con connesso finalismo.

In sintesi: la dimensione partecipativa, comune a tutto il creato, ma che ha il suo fulcro nella partecipazione della persona all'atto d'essere (comprensivo dell'essenza), principio di esistenza, di intelligibilità e di bontà, costituisce il fondamento della *similitudo*, dell'armonia e della complementarità fra uomo e mondo<sup>65</sup>, come pure la ragione delle carenze che contraddistinguono questo rapporto. L'essenza dell'uomo garantisce la sua specificità in quanto tale, ma la comunanza degli enti nell'essere, grazie alla loro partecipazione all'atto d'essere, fonda l'aper-

<sup>64</sup> Cfr. F. MARTY, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin. Ses fondements ontologiques et leur verifications dans l'ordre actuel*, PUG, Rome 1962, pp. 1-14.

<sup>65</sup> Cfr. A. CAMPDONICO, *op. cit.*, pp. 179-188.

tura di uomo e mondo, cioè l'intenzionalità. Come è stato notato, si può leggere lo stesso rapporto partecipativo in termini di intenzionalità<sup>66</sup>. Si comprende infine, in questa prospettiva, perché il rapporto uomo-mondo, natura umana-altre nature non sia inteso da Tommaso, come invece è accaduto spesso in epoca moderna, come un rapporto di reciproca estraneità, perciò oscillante fra passività e dominio.

### 5. Osservazioni conclusive

Sotto il profilo storico, il venir meno della partecipazione metafisica che, ancora in Tommaso, investe agostinianamente la ragione umana comporta, negli ultimi secoli del Medioevo e poi in epoca moderna, insieme alla crisi della conoscenza «per connaturalità», l'oscillare dell'atteggiamento conoscitivo fra razionalismo ed empirismo, fra aristotelismo radicale e nominalismo. Da un lato si privilegia la ragione senza considerare la sua peculiare «situazione metafisica» (descritta dalla nozione di partecipazione) e il suo nesso con la fede religiosa, dall'altro e conseguentemente si perde la fiducia nella ragione, nel suo naturale finalismo, nella sua capacità di assicurare verità fondamentali per l'esistenza (innanzi tutto i primi principi). All'origine della crisi radicale che apre la strada alla modernità non è solo l'oblio dell'atto d'essere, come è stato più volte notato, ma pure l'oblio della partecipazione nell'uomo e nella sua ragione.

Sotto un più ampio profilo speculativo, emerge da quanto osservato che il venir meno della dimensione transoggettiva della partecipazione con il connesso finalismo, innanzi tutto nell'uomo, comporta necessariamente una crisi della fiducia nella possibilità della ragione di conoscere veramente il reale e la difficoltà a «pensare» Dio in filosofia<sup>67</sup>. Se questo è vero, oggi si tratterebbe di recuperare nel mutato clima culturale, le ragioni «filosofiche» in favore della dimensione partecipativa nell'uomo.

<sup>66</sup> Cfr. A. HAYEN, *op. cit.*, pp. 287-295.

<sup>67</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, soprattutto pp. 191-96.

L'UOMO E IL COSMO. ORDINE E COMPIMENTO DELL'UOMO  
NELL'ANTROPOLOGIA DI TOMMASO D'AQUINO<sup>1</sup>

Cercherò di trattare dell'uomo e del suo compimento come uomo, secondo Tommaso, ricorrendo soprattutto a tre concetti determinanti nel suo pensiero: quello di *ordine* (*ordo*), quello di *natura humana* (intesa come ciò che non è posto da noi) e quello di accordo armonioso (*convenientia* – naturale significa anche conveniente, in armonia con quello che l'uomo è). Questi concetti permettono di comprendere la natura dell'uomo, la sua collocazione nell'essere e quale sia il suo compimento. Cercherò di mostrare, così, implicitamente che il riconoscimento di una natura umana, di un ordine e di una gerarchia fra gli enti sia sempre inevitabile nella vita dell'uomo, nonostante il fatto che la nostra concezione del mondo sia notevolmente mutata.

1. *La struttura dell'uomo*

Che cosa è l'uomo? Per Tommaso l'uomo è intima unità di anima e di corpo. L'unica anima razionale, infatti, è *forma* del corpo, il principio che dà la vita al corpo. L'anima, in quanto forma sussistente, trascende e comprende il corpo. La *materia signata quantitate*, in cui la forma dell'uomo si attua, determina le caratteristiche dell'anima individuale, quindi dell'uomo come individuo, il suo stesso temperamento. Questo aspetto si può comprendere ancora più facilmente oggi: senza quel *dna*, senza quel cervello non sarei quel determinato individuo della specie umana. A motivo dell'intima unità anima-corpo v'è un rapporto stretto, una sinergia-risonanza (*redundantia*) fra le facoltà dell'uomo, per esempio fra la sua ragione e le sue passioni. Per questo, per esempio, accade di digerire male se si è preoccupati e sono diffuse le malattie psicosomatiche.

<sup>1</sup> Le opere di Tommaso d'Aquino sono indicate con le abbreviazioni consuete.

L'uomo è un ente finito come tutti gli altri enti, ma a differenza degli altri enti, egli è consapevole di esserlo. Essendo finito (in lui l'atto d'essere è partecipato-limitato da quella essenza individuale), non basta a se stesso: per questo deve agire per completarsi (*complementum*) unendosi alle altre cose (metabolismo, riproduzione, conoscenza, amore). Per completarci e per essere felici dobbiamo relazionarci a ciò che, esistendo in atto, è bene ed è diverso da noi<sup>2</sup>. E l'essere vale più «se accompagnato da altre perfezioni»<sup>3</sup>.

L'uomo concreto è un essere in atto, ma possiede delle potenzialità, delle facoltà che possono essere attuate e perfezionate rapportandosi alla realtà, acquisendo cioè degli *habitus*. Anche la sensibilità e la ragione umana sono in potenza, hanno la capacità di attuarsi e di acquisire sempre nuove conoscenze. Più ci rapportiamo alle altre cose e, in particolare, agli altri uomini, più siamo completi e più conosciamo noi stessi. Per esempio: nel rapporto con i nostri migliori amici maturiamo. Senza di loro non saremmo quelli che siamo.

È importante sottolineare che, sebbene l'uomo si esprima e si sviluppi per mezzo delle operazioni che sono proprie delle diverse facoltà, egli, in quanto soggetto che le compie, non si riduce mai a queste, ma le trascende. Va sottolineato, per contrasto, che la tendenza spontanea dell'antropologia moderna, a differenza di quella di derivazione aristotelica, è d'identificare il "soggetto" con le sue operazioni. Questa accentuazione (che può essere sia idealistica sia materialistica) solo apparentemente esalta la soggettività, ponendo in primo piano l'iniziativa e l'attività dell'uomo, ma in realtà conduce alla sua falsificazione, perché si basa su un'incomprensione di fondo. Nessun ente finito, infatti, può coincidere con il suo operare, perché, proprio in quanto finito, è soggetto a un divenire reale, in cui avviene un incremento (e un decremento) effettivo del suo essere. Di conseguenza, se coincidesse pienamente con il suo divenire, la sua consistenza, sarebbe alla mercé del susseguirsi dei differenti stati; in altri termini l'identità del soggetto sarebbe dissolta nella molteplicità delle sue determinazioni, che, anzi, non potrebbero neppure essere dette "sue", perché mancherebbe la possibilità di attribuirle a qualche principio permanente.

<sup>2</sup> Cfr. *ST*. I-II, 2, 7.

<sup>3</sup> *ST*. I-II, 2, 5 ad 2.

## 2. L'uomo nell'essere

L'uomo, secondo Tommaso, si trova all'interno di un ordine e di una gerarchia cosmica in cui il grado più basso dell'ordine superiore attinge il grado più alto di quello inferiore (secondo un principio che deriva dal neoplatonismo e, in particolare, dallo *Pseudodionigi areopagita*). Gli enti del mondo sono più o meno perfetti. Oggi, anziché di perfezione, potremmo parlare di complessità, di livelli diversi di complessità, anche se non si tratta proprio della stessa cosa. La maggiore complessità per Tommaso coincide anche con la maggiore semplicità, così come la persona intelligente abbraccia più cose grazie alla sua capacità di sintesi e non ha bisogno di ricorrere a esempi per capire.

L'uomo si trova al di sopra degli animali privi di ragione, ma al di sotto delle sostanze separate dal corpo (gli angeli). In modo particolare egli si rapporta all'essere attraverso la tendenza (*appetitus*) che lo accomuna agli altri enti e, soprattutto, agli altri animali, e attraverso la conoscenza, massime la conoscenza razionale. Nell'uomo la tendenza (*appetitus*) diventa, grazie all'apertura della ragione ai significati, all'essere, quindi all'infinito, *appetitus rationalis* (desiderio). La razionalità dell'uomo emerge nella peculiarità del suo *appetitus* che, in quanto tale, lo accomunerebbe agli altri animali. Il desiderio è, perciò, nell'uomo, sintesi di vitalità e d'intellettualità come apertura ai significati e, quindi, all'essere.

La grandezza della ragione risiede più che nella capacità di stabilire dei nessi logici (capacità in cui oggi eccellono i calcolatori), nella capacità di cogliere i significati degli enti e di aprirsi alla vastità dell'essere (*anima quodammodo omnia*) in forza dell'intelligibilità della realtà (trascendentale vero). Conoscere significa possedere intenzionalmente qualcosa in se stessi. Desiderare significa, invece, tendere a qualcosa d'altro nella sua effettiva realtà e in esso riposare. Rispetto alla conoscenza che avviene sempre in noi stessi (di qui il rischio presente soprattutto negli intellettuali di una chiusura nei propri pensieri), tendere, desiderare significa sempre sbilanciarsi verso l'essere che ci circonda. Ma il desiderio anima la conoscenza stessa sbilanciandola sempre: si desidera conoscere sempre di più, perché si è aperti alla totalità dell'essere e l'essere è bene (desiderabile) oltre che vero (il vero è il bene dell'intelletto).

Nell'uomo la razionalità speculativa *riconosce* un ordine, quella pratica, guidando il desiderio, *pone* un ordine, ma a partire da un riconoscimento: *considerando, ordinem facit*. La razionalità pratica è

sempre anche *speculativa* (conosce la realtà). Senza la compresenza di entrambi gli usi della ragione non potremmo dire di “fare esperienza” cioè d’imparare nel rapporto con il reale. Così, riconoscendo l’altro come uomo, pongo in atto un ordine adeguato (o non adeguato) a lui. La compresenza delle due dimensioni della razionalità (speculativa e pratica) è fondamentale. A partire da qui si stabilisce, per esempio, l’ordine che informa la società, l’ordine (*ordo*) giuridico che è innanzi tutto un ordine posto dalla ragione e non solo dalla volontà.

L’uomo conosce meglio ciò che è inferiore a lui e che quindi è in grado di dominare, cioè gli enti meramente materiali. Conosce peggio, invece, ciò che è a lui superiore, per esempio le creature immateriali e, soprattutto, Dio. Inversamente il suo desiderio (*voluntas ut natura*), che è aperto all’infinito grazie all’apertura della sua ragione, è maggiormente saziato da ciò che è superiore e meno da ciò che è inferiore. Così, in questa vita, Dio è più amato che conosciuto<sup>4</sup>. A ben vedere pure le persone (gli altri, ma anche noi stessi) sono più amabili (degni di essere amati) di quanto siano conoscibili. Emerge, perciò, l’importanza degli amici, della stima e dell’affetto reciproci: l’amico è un altro se stesso; così pure l’importanza dell’amore e del *vero amore* nei riguardi di noi stessi, che costituisce la base di ogni tendenza al compimento in campo pratico, così come il principio di non contraddizione la base di ogni conoscenza.

### 3. *Il compimento dell’uomo*

Ma che cosa ci compie veramente? Tommaso denuncia con argomentazioni razionali i limiti presenti nei beni finiti. I beni del mondo, infatti, benché ci attraggano per la loro bontà ontologica, sono limitati e defettibili e, per la loro natura, rimandano, in ultima analisi, ad un *Bene-Fine* ultimo al di là e al di sopra di sé, di cui partecipano. Esiste cioè una *logica del desiderio*, ovvero una *discorsività* del desiderio che cerca il suo oggetto adeguato, in quanto è implicitamente guidato dalla ragione che è aperta all’infinito. Le ricchezze, gli onori, la scienza non ci soddisfano pienamente. Il bene, poi, al quale tendiamo non è innanzi tutto il piacere. In effetti il nostro desiderio non è appagato perché godiamo, ma godiamo perché il nostro desiderio è appagato. Il piacere accompagna l’attuazione delle nostre facoltà<sup>5</sup>. Così, per esempio, la prospettiva di fare una nuotata in mare ci può procurare sollievo quando fa caldo, ma non separiamo mai il pensiero del piacere che

<sup>4</sup> Cfr. ST. I, 82, 3.

<sup>5</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 4.



scaturisce dall'azione di nuotare dal pensiero-immagine della nuotata. Essi sono per noi un tutt'uno.

L'Aquinata argomenta pure che la ricchezza non può essere il fine dell'uomo, perché il denaro è solo un mezzo in vista d'altro<sup>6</sup>. Perfino la ricerca senza fine della ricchezza testimonia del fatto che i beni del mondo non sono in grado di soddisfare<sup>7</sup>.

I beni materiali determinano, così, la "cattiva infinità" del desiderio. Non possono soddisfare il desiderio dell'uomo neppure l'onore (perché è un segno dell'eccellenza e non ciò per cui si eccelle)<sup>8</sup> e la gloria (perché è soggetta agli errori umani)<sup>9</sup>. In ogni caso anche la vera gloria dipende dal possesso di altri beni. Non possono soddisfarlo neppure i beni del corpo, perché questo è finalizzato all'anima che lo informa e gli dà senso<sup>10</sup>. Tommaso afferma:

È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo [...] perché è impossibile che sia l'ultimo fine di una cosa la conservazione della medesima, quando quest'ultima è già ordinata a un fine distinto da essa<sup>11</sup>. Neppure può essere fine di sé l'uomo stesso nella sua globalità, perché per natura egli è intenzionalmente aperto ad altro e bisognoso di trovare completamente in altro da sé<sup>12</sup>.

Interessante è il motivo per cui neppure la scienza in quanto conoscenza del mondo, non può dare la felicità:

Niente[...] può essere perfezionamento di una realtà inferiore, se non in quanto quest'ultima partecipa di una realtà superiore. Ora è evidente che l'idea di pietra, o di qualsiasi altra cosa sensibile, è inferiore all'uomo. Perciò l'intelletto non acquista perfezione alcuna dall'idea di pietra come tale, ma in quanto in essa c'è una partecipazione di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano, e cioè la luce intellettuale, o altre cose del genere. E siccome ciò che è per partecipazione si riporta a ciò che è tale per essenza, è necessario che l'ultima perfezione dell'uomo sia attribuita alla conoscenza di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. *ST. I-II*, 2, 1.

<sup>7</sup> *ST. I-II*, 2, 1 *ad* 3. Cfr., in generale, *ST. I-II*, qq. 1-5. **Il passo è citato a p.**

<sup>8</sup> Cfr. *ST. I-II*, 2, 2.

<sup>9</sup> Cfr. *ST. I-II*, 2, 3.

<sup>10</sup> Cfr. *ST. I-II*, 2, 5.

<sup>11</sup> *ST. I-II*, 2, 5.

<sup>12</sup> Cfr. *ST. I-II*, 2, 5.

<sup>13</sup> *ST. I-II*, 3

Tommaso spiega in questo passo sia perché ci appassioniamo alle realtà inferiori (per esempio alla ricerca nell'ambito delle scienze), sia perché queste non ci possano bastare, se siamo sinceri con noi stessi. Ci appassioniamo alla conoscenza delle realtà finite, perché in esse cogliamo un ordine, ma questo ordine apre ad altro.

In sintesi:

L'autorealizzazione non può mai essere il fine ultimo della persona per Tommaso. A motivo della sua potenzialità ed apertura, l'anima umana è orientata ad essere attualizzata e compiuta da qualcosa d'altro. Questo "qualcosa d'altro" non può consistere in qualcosa di limitato e particolare a motivo dell'universalità del tendere umano<sup>14</sup>.

Solo Dio l'essere infinito, pienezza d'essere, in quanto *Esse subsistens*, può essere il fine adeguato all'apertura del desiderio umano. In effetti il desiderio ha un'apertura infinita perché la ragione ha un'apertura infinita: ma non possiamo sapere che esiste un oggetto adeguato a questa apertura e che questo oggetto si possa unire a noi se non ci fosse una rivelazione di Dio e la prospettiva di un'altra vita più compiuta (*visio beatifica*). Occorre, tuttavia, notare che, secondo Tommaso, la rivelazione cristiana chiarifica e incoraggia, infondendo fiducia nel loro soddisfacimento, quelle che sono le reali aspirazioni dell'uomo, di *ogni* uomo, anche quando egli non ne fosse pienamente consapevole o pensasse che ciò cui aspira non sia realisticamente raggiungibile. Nell'atto di tendere a un bene sensibile (ad esempio: del cibo) o ad un bene intellettuale (ad esempio: la comprensione di un problema di matematica), sempre tendiamo in ultima analisi, alla felicità piena (*beatitudo*), possibile grazie all'incontro di tutto l'uomo con Dio, dal momento che la ragione che anima il desiderio (la *voluntas*) e, con esso, tutto l'uomo è naturalmente aperta alla dimensione trascendentale e infinita dell'essere e, perciò, alla Sorgente prima e assoluta dell'essere stesso (*L'Essere sussistente*). Il desiderio della felicità compiuta, che spesso non è consapevole del suo oggetto adeguato o che non lo pone esplicitamente a tema, comprende e vivifica intimamente tutta la vita affettiva e passionale dell'uomo. Non a caso l'Aquinate afferma che sempre «Dio è amato in ogni cosa»<sup>15</sup>. Si desiderano le

<sup>14</sup> G. WIELAND, *Happiness* (I-II, qq 1-5) in S. J. POPE ed., *The Ethics of Aquinas*, pp. 60-61.

<sup>15</sup> Cfr. *CG*. III, 24; *ST*. I, 44, 4, ad 3.

altre cose, perché esse intimamente partecipano, anche quando non se ne è per nulla consapevoli, dell'Essere e del Bene sommo che è Dio. In particolare: l'amore nei riguardi della persona umana, in quanto «ciò che di più perfetto vi è in tutta la natura»<sup>16</sup>, costituisce in questa vita l'anticipazione più approssimata dell'unione con Dio:

I principali fini delle azioni umane sono Dio, l'uomo stesso e il prossimo: qualsiasi cosa facciamo, lo facciamo per qualcosa di questi, benché anche di questi tre l'uno sia ordinato all'altro<sup>17</sup>.

In questa prospettiva l'amore di amicizia ha il primato rispetto all'amore di concupiscenza, perché sempre si desidera qualcosa per se stessi o per gli altri, perché innanzitutto si ama se stessi o gli altri in quanto tali (la persona)<sup>18</sup>. Troviamo qui un'anticipazione dell'idea kantiana della persona come «fine in sé».

In sintesi: si tratta per Tommaso di rendere esplicito e oggetto di scelta quel desiderio di Dio che è già presente implicitamente nella tendenza a desiderare il finito e ad assolutizzarlo.

L'Aquinate distingue, seguendo Aristotele, tra il *fine di qualcosa* (*finis cuius*) e il *fine per mezzo del quale* esso viene raggiunto (*finis quo*)<sup>19</sup>. Il primo è il fine oggettivo (l'oggetto che si vuol conseguire – per esempio, Dio), il secondo è il fine formale (la fruizione soggettiva dell'oggetto che si vuol conseguire, cioè il suo effettivo conseguimento)<sup>20</sup>. Nel caso dell'unione con Dio si parlerà di beatitudine (*beatitudo*). Entrambi i fini rappresentano un unico fine considerato da due prospettive diverse. Infine la gioia (*delectatio*) è l'accidente proprio della beatitudine. Tommaso afferma la costitutiva dipendenza della gioia dai suoi contenuti. Più perfetta ed elevata è la qualità del contenuto sotto il profilo ontologico, maggiore la gioia che si prova nel godere di esso: Dio, quindi, è la massima sorgente di gioia.

<sup>16</sup> ST, I, 29, 3.

<sup>17</sup> ST, I-II, 73, 9.

<sup>18</sup> Cfr. D.M. GALLAGHER, *The Will and its Acts* (I-II, 6-17) in POPE, *The Ethics of Thomas Aquinas*, p. 85.

<sup>19</sup> . Cfr. ST, I-II, 1, 8.

<sup>20</sup> Se relativamente al «finis cuius» sussiste concordanza tra tutte le creature – poiché questo è in generale Dio stesso –, in relazione all'appropriazione di questo fine (alla sua *consecutio*) si mostra che solo la creatura razionale è capace di un comportamento di conoscenza e amore, mediante cui essa si appropria di Dio – l'ente che è il fine ultimo – molto più intimamente di quanto sia possibile alla creatura materiale, per mezzo della modalità che sola le è possibile: della «assimilazione».

Una volta stabilito quale sia – di diritto – il fine ultimo dell'uomo (la beatitudine), rimane aperto, tuttavia, lo spazio della moralità in senso proprio. Precisa, infatti, Tommaso che la felicità dell'uomo è assomigliare a Dio in bontà e non solo nel potere:

La potenza di Dio s'identifica con la sua bontà: egli quindi non può servirsene altro che bene. Questo invece non avviene per gli uomini. Perciò non basta, per la beatitudine di un uomo, somigliare a Dio nella potenza, se non lo somiglia nella bontà<sup>21</sup>.

Il problema morale sorge da questa divaricazione, nell'uomo, fra potere e bontà. Occorre notare, inoltre, che Tommaso difende il valore nel loro ambito delle virtù dei pagani e, soprattutto, che egli

resiste fermamente ad ogni tentativo di ridurre questa vita a qualche noiosa sala d'aspetto nel percorso verso il cielo – come se il suo valore fosse meramente strumentale alla salvezza, o come se gli amori, le amicizie e il lavoro che i cristiani godono qui e ora costituissero così molti falsi beni. I beni meramente umani sono tuttavia beni genuini, per i cristiani non meno che per l'altra gente<sup>22</sup>.

L'uomo è chiamato, per quanto sta a lui, a raggiungere *liberamente* il suo fine. Anche se l'uomo, quando agisce, di fatto tende sempre a un certo *bene concreto* che lo compia in qualche misura, dal punto di vista delle ragioni del proprio agire complessivo il bene effettivo cui sempre si tende può legittimamente chiamarsi *fine ultimo*. Per Tommaso questo coincide, in ultima analisi, con la beatitudine (*beatitudo*) o felicità compiuta. In effetti, anche se non è affatto necessario che uno pensi sempre al fine ultimo quando compie qualcosa (come non è necessario che il viaggiatore pensi in ogni momento alla meta del suo viaggio)<sup>23</sup>, se ci chiediamo *perché* compiamo una certa azione, occorrerà sempre giungere ad un fine-bene ultimo per amore del quale siamo mossi ad agire e che unifica i nostri fini-beni particolari. Altrimenti non agiremmo.

<sup>21</sup> ST. I-II, 2, 4 ad 1.

<sup>22</sup> B. KENT, *Habits and Virtues* (I-II, 49-70). In S. J. POPE, *The Ethics of Aquinas*, p. 125.

<sup>23</sup> Cfr. ST. I-II, 1, 6 ad 3.

Ma si tratta di *meritare* quel fine<sup>24</sup>. In altri termini: il desiderio della *vera felicità* non è mai separabile dalla *giustizia*, cioè dal riconoscimento dell'ordine che è insito nell'essere (nel mondo che dipende intimamente da Dio e nell'uomo stesso). Ma come è possibile un agire umano coerente con il suo fine ultimo e, perciò, adeguato alla vera natura dell'uomo? Tommaso distingue fra una *beatitudine imperfetta* che si può raggiungere in questa vita in forza della volontà e delle stesse virtù acquisite e una *beatitudine perfetta*, la quale richiede l'intervento della grazia divina ed è pienamente raggiungibile soltanto in un'altra vita con la visione beatifica<sup>25</sup>, esse non si escludono a vicenda: la prima, infatti, trova il suo pieno compimento nella seconda come le virtù etiche trovano il loro pieno compimento nelle virtù infuse. La grazia non sopprime, ma perfeziona la natura.

È possibile e doveroso argomentare intorno alla *vera felicità* dell'uomo. Più che di *mezzi*, infatti, per raggiungere la felicità perfetta è opportuno parlare, in questo caso, di *fini infravalenti*, ovvero di fini che, pur non essendo ultimi (il fine ultimo in assoluto è la beatitudine), possiedono un loro autonomo valore e meritano, perciò, di essere ricercati in quanto tali. Nei beni parziali, in particolare nell'esperienza del bello, della conoscenza e dell'amore, vi è, in forza della logica della partecipazione metafisica, somiglianza e anticipazione della perfetta beatitudine. Si tratta di riconoscerlo. Così Tommaso afferma:

[...]l'uomo tutto desidera sotto l'aspetto di bene. E questo bene, se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine, sarà necessariamente desiderato come tendente al bene perfetto: infatti l'inizio di una cosa è sempre ordinato al suo completamento<sup>26</sup>.

Così, ad esempio, una buona preparazione universitaria, pur non potendo essere intesa in assoluto come un fine ultimo, non può essere interpretata neppure come qualcosa di meramente strumentale. Essa possiede un valore in se stessa. Robert Spaemann ha inteso giustamente il rapporto fra fine ultimo e fini parziali come quello tra una sinfonia e le sue parti:

<sup>24</sup> Kant parlerà di "rendersi degni della felicità". Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pratica*, parte I, libro I, cap. II.

<sup>25</sup> Cfr. *ST*. I-II, 5.

<sup>26</sup> *ST*. I-II, 1, 6.

La *riuscita della vita* non è affatto uno scopo particolare, in relazione al quale altri contenuti della volontà possono essere degradati al ruolo di semplici mezzi. Esso è piuttosto un concetto determinato, ottenuto riflessivamente, che permette a ogni singolo desiderio di crescere organizzandosi in una totalità desiderabile [...] che cosa sia una vita riuscita noi non lo possiamo sapere indipendentemente dai contenuti che costituiscono tale vita; questi, per essere ordinati al tutto, non vengono funzionalizzati, resi “mezzi”, e dunque per principio scambiabili l’uno con l’altro<sup>27</sup>.

Infine, come Tommaso nota con realismo, è segno di maggior nobiltà poter raggiungere un fine superiore grazie all’aiuto di un altro (in questo caso di Dio stesso), anziché limitarsi a raggiungere un fine inferiore basandosi soltanto sulle proprie forze<sup>28</sup>. Né deve meravigliare il fatto che il desiderio naturale della felicità perfetta sia aperto a un compimento possibile in forza della gratuità divina, dal momento che l’uomo non domina la scaturigine di se stesso e del suo desiderio (non si è dato l’essere).

V’è un primato del fine e del bene, dell’amore del fine, nell’agire morale, anche se per Tommaso è importante anche il che cosa si fa (l’oggetto – *obiectum* dell’agire morale). Più il fine è percepito con forza, cioè più esso appare ragionevole e più coinvolge l’affettività, più si è in grado di scegliere le azioni adatte ad attuarlo. A differenza di azioni che possono essere occasionali come il fatto di venire un giorno a lezione, il fine della vita non lo si sceglie da un momento all’altro, come accade di scegliere i mezzi, ma è frutto della formazione comples-

<sup>27</sup> SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, pp. 24-34 *passim*.

<sup>28</sup> Cfr. *ST*. I-II, 5, 5 ad 2: «Come il filosofo insegna, una natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esteriori, è sempre più nobile che quella che raggiunge un bene imperfetto senza aver bisogno di tale aiuto [...] perciò la creatura ragionevole, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo all’aiuto divino, è superiore alla creatura irragionevole incapace di codesto bene, pur raggiungendo questa un bene imperfetto con le capacità della sua natura». Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* III, c. 3, lect. 8. Cfr. *ST*. I-II, 5, 5 ad 1: «La natura non ha manchevolezze con l’uomo, per non averlo fornito di armi e di vesti come gli altri animali, poiché gli ha concesso la ragione e le mani per acquistare codeste cose; allo stesso modo non è manchevole per non avergli accordato un mezzo per raggiungere la beatitudine; perché questo era impossibile. Ma gli ha donato il libero arbitrio con il quale può volgersi a quel Dio che lo farà beato. Infatti – direbbe Aristotele – «quello che possiamo mediante gli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi».

siva della persona<sup>29</sup>. Esso coincide con quello che è il nostro oggetto d'amore, con ciò a cui veramente teniamo. Per questo la domanda fondamentale della morale è: "Che cosa amiamo veramente? A che cosa siamo veramente affezionati?" Che cosa merita veramente il nostro affetto? Che cosa è degno del nostro amore? Il fine non è solo oggetto della ragione, ma anche dell'affettività. Più esso è riconosciuto come degno di apprezzamento, più esso appassiona intimamente, più l'agire umano è motivato, più è possibile incidere sulla moralità dell'azione.

#### 4. *Il ruolo dei primi principi nel compimento dell'uomo*

Come accade già nella nostra vita biologica, che possiede un ritmo circolare, così pure nella nostra vita intellettuale e nella nostra condotta (o vita etica), quando ci rapportiamo alla realtà, dobbiamo sempre ritornare ai primi principi speculativi e pratici, riflettendo su di essi secondo un movimento circolare. Non possiamo mai abbandonare quei primi principi e procedere senza di loro. Il fondamento della *ratio* come discorsività (*discursus* – da *currere-correre*) è l'*intellectus principiorum*, l'apprensione dei primi principi (o prime evidenze) della ragione speculativa, così come il fondamento delle nostre scelte morali è costituito dall'apprensione dei primi principi o primi precetti della legge naturale. In Tommaso la razionalità pratica che tende al bene dell'uomo e sfuggire il male, interpreta e rende normative alcune inclinazioni comuni a tutti gli uomini: alla conservazione della vita, alla comunicazione della vita e all'allevamento-educazione della prole, alla coltivazione della ragione in tutte le sue forme (società, cultura, religione). È importante sottolineare che per Tommaso la legge morale naturale non è qualcosa che cade sull'uomo dall'alto, ma qualcosa che appare come veramente conveniente all'uomo, in quanto essere psicocorporeo.

L'apprensione dei primi principi della conoscenza (*prima principia indemonstrabilia per se nota*) ha un valore paradigmatico, perché perfino quando compiamo degli errori nel nostro ragionamento e nella nostra condotta, queste prime evidenze ci permettono di afferrare immediatamente di nuovo il vero e il bene. Quindi, sebbene possiamo anche non comprendere la verità e il nostro bene e possiamo compiere errori e non avere coltivato le virtù, siamo in grado, pur

<sup>29</sup> Cfr. H. FRANKFURT, *The Importance of What we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. IX.

sempre, di usufruire di un *nuovo inizio* nella nostra ricerca delle verità e del bene morale. Appare degno di nota il fatto che Tommaso chiami le prime evidenze speculative e pratiche anche *disposizioni* (*habitus principiorum*), ovvero *prima principia quorum est habitus*, poiché sempre possiamo ricorrere ad essi, dal momento che sono in potenza in noi stessi<sup>30</sup>. Anche l'amore naturale di se stessi costituisce il principio dell'amore verso le altre cose e gli altri, da cui si può sempre ripartire.

In particolare: nella nostra esperienza del vivere, nelle nostre relazioni con gli altri, nell'amore e nell'amicizia disinteressata (*amor amicitiae*) e particolarmente nella contemplazione– amore di Cristo, possiamo fare una certa esperienza della felicità ovvero del livello più elevato della vita. Ciò spiega – ad esempio – perché abbiamo sempre presenti nella memoria alcuni periodi e alcune dimensioni della nostra vita, il cui ricordo costituisce la fonte del nostro desiderio di felicità. In sintesi: riscoprire la natura umana che è in noi implica la riscoperta di un nuovo inizio nelle nostre esistenze e ciò è sempre possibile grazie alle prime evidenze *naturali* e ad alcuni atti pure naturali, come il vivere, il contemplare e l'essere felici che hanno il fine in se stessi (*actio immanens, praxis teleia*)<sup>31</sup>. Lo stesso vivere, grazie alla ragione, assume nell'uomo una nuova e più perfetta dimensione (“intelligere est vivere”). Tommaso instaura – non a caso – un significativo confronto fra il “nuovo inizio”, rappresentato dai primi principi dell'intelletto, da un lato, e la novità nell'essere (*novitas essendi*), rappresentata dalla creazione del mondo da parte di Dio, come pure fra la creazione e il dono della Grazia soprannaturale<sup>32</sup>. In questa prospettiva, è anche legittimo instaurare un analogo paragone fra il “nuovo inizio” rappresentato dai primi principi *naturali* dell'intelletto e il “nuovo inizio” determinato nell'uomo, attraverso il perdono, dalla misericordia divina. Il Fine ultimo deve anche poter sanare le nostre ferite. Anche Hannah Arendt trovava un nesso fra l'evento della nascita e la Grazia.

I primi principi della razionalità pratica costituiscono i semi delle virtù etiche (*semina virtutum*). Attuando certe facoltà proprie dell'uomo si consolidano nel tempo degli abiti e si acquisisce una seconda natura (le virtù). La vita morale è fondamentale perché in essa gio-

<sup>30</sup> Cfr. L. TUNINETTI, “Per se notum”. *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1996.

<sup>31</sup> Cfr. In IX Met: VIII 1865.

<sup>32</sup> Cfr. *De pot.* III, 1 ad 6; *De pot.* III, 8 ad 3.



chiamo la libertà. Essa incide anche sull'uso delle facoltà intellettuali. Così, pur salvaguardando la distinzione aristotelica fra virtù etiche e dianoetiche, afferma Tommaso:

[...] siccome gli abiti intellettivi di ordine speculativo non affanno e in nessun modo riguardano la parte appetitiva, ma solo la parte intellettiva, possono denominarsi virtù, in quanto conferiscono la capacità di quella buona operazione, che è la considerazione (attuale) del vero (questo infatti è il bene operare dell'intelletto): tuttavia non sono virtù in quell'altro senso, cioè non conferiscono il buon uso della facoltà e dell'abito. Infatti chi ha l'abito di una scienza speculativa non ha per questo un'inclinazione ad usarne, bensì la sola capacità di scorgere la verità nelle cose di cui ha scienza dipende dalla mozione della volontà. Perciò le virtù che ornano la volontà, come la carità e la giustizia, rendono moralmente buono l'uso di codeste scienze speculative. Ecco perché può esserci un merito anche nell'esercizio di codesti abiti, quando proviene dalla carità: anzi San Gregorio afferma che la vita «contemplativa è più meritoria di quella attiva».<sup>33</sup>

Già Aristotele affermava che «la *phronesis* comanda in vista della sapienza, ma non comanda alla sapienza». Le scelte sagge del saggio (*spoudaios*) dispongono alla sapienza. Per Tommaso poi le virtù etiche sono più permanenti, quindi più costitutive del carattere, di quelle intellettuali o dianoetiche<sup>34</sup>.

L'uomo, secondo Tommaso, ha una natura: ciò significa che, sebbene sia libero, non può attuarsi in qualsiasi modo, soprattutto non può attuarsi in qualsiasi modo senza pagarne le conseguenze. La vita umana consiste nel “fare ordine” in modo “creativo”, ma a partire da un ordine (una natura) che non *facciamo* noi, ma che *riconosciamo* e che suggerisce un ideale di compimento integrale (“bonum ex integra causa”) che affascina perché ha i caratteri della bellezza (*l'integritas* è un carattere del bello secondo Tommaso). Possiamo anche parlare di un ideale di fioritura umana.

<sup>33</sup> *ST. I-II, 57, 1, 2.*

<sup>34</sup> «Virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quae sunt virtutes intellectuales» (*S. T. I-II, q.66, a.3 obi.1*). Tuttavia «simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius obiectum. manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum» (*S. T. I-II, q. 66, a.3 in c.*)

La natura umana non costituisce per Tommaso solo un limite, ma innanzi tutto una *positività* e una *possibilità* per la libertà dell'uomo. Essa è condizione della libertà (senza apertura all'infinito non vi sarebbe libertà). L'uomo desidera un compimento che sia *suo*, non univoco e anonimo-massificante. L'idea di natura non può essere intesa che attraverso la diversità di ognuno, diversità che arricchisce gli altri. La natura, intesa in senso normativo, a differenza di quanto spesso si pensi, presuppone il riconoscimento della diversità. In questa prospettiva si può anche sottolineare l'importanza nel pensiero di Tommaso del trascendentale *aliquid* o *diversum* come pure l'influsso della dimensione trinitaria<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

## ESPERIENZA E METAFISICA IN JACQUES MARITAIN

«Ciò di cui noi abbiamo bisogno non è di un insieme di verità che servono, ma piuttosto di una verità da servire»<sup>1</sup>

*Premessa*

Intendo soffermarmi con una certa libertà su alcuni aspetti del pensiero di Maritain che giudico oggi più interessanti sotto il profilo speculativo. Il mio – ci tengo a sottolinearlo – vuole essere uno sguardo sintetico e non analitico, che ha di mira l'architettura del discorso di Maritain a partire da un particolare angolo di visuale (“esperienza e metafisica”).

Mi riferirò, in particolare, alle più recenti opere di Maritain, pur tenendo presenti anche le altre. In particolare prenderò in considerazione, per quanto concerne la complessiva prospettiva ermeneutica che qui assumo, il saggio *Sulla natura ferita* in *Approches sans entraves* oltre a fondamentali volumi come *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*.

Così formulato il tema non è frequente negli scritti di Maritain. Tuttavia i contenuti in questione sono assai presenti. Infatti, da un lato la filosofia del primo Novecento pone a tema concetti come la durata, la temporalità, la vita, l'azione, l'esistenza, l'inconscio, in una parola l'esperienza (non in senso empiristico), ma come ambito dell'atematico, quel sapere che viene prima della distinzione teoretico-pratico<sup>2</sup>, sia che lo si consideri come sapere non-concettuale, cioè per sua natura non concettualizzabile nei termini del linguaggio filosofico sia come sapere pre-concettuale, che cioè precede tale linguaggio e lo prepara. Basti ricordare, tra le altre, figure di pensatori quali Bergson, Freud, Dilthey, Simmel, Husserl, il primo Heidegger-

<sup>1</sup> J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1974, p. 22 (*Oeuvres*, 4, pp. 280-81).

<sup>2</sup> Cfr., in particolare, la nozione di *cura* in Heidegger. Cfr. *Sein und Zeit*, sez. 1, cap. 6.

ger e filoni di pensiero quali l'esistenzialismo. Pure Maritain sente in modo vivo questa tematica dell'esperienza.

D'altro lato la filosofia di Tommaso che affascina Maritain (dopo la sua iniziale conoscenza del pensiero di Bergson) è fondata sulla strutturale verità-intelligibilità dell'essere accessibile alla conoscenza concettuale. La realtà è in sé intimamente intelligibile, aperta all'intelligenza umana, che può diventare intenzionalmente una sola cosa con essa, anche se non è mai esaustivamente conoscibile dall'uomo. Si tratta dell'*intellettualismo* di Tommaso e pure di Maritain.

Il problema di Maritain (che è anche il nostro problema) riguarda la modalità di conciliare esperienza (come conoscenza non concettuale o pre-concettuale) e concettualità metafisica. Va detto "en passant" – è questo è un nota bene fondamentale – che "non concettuale" comunque non significa per Maritain necessariamente irrazionale. La ragione (o meglio l'intelletto) pervade tutta la conoscenza e tutta l'esperienza con la sua luce. Nel riconoscere la validità di entrambe queste dimensioni (di *esperienza* e di metafisica come scienza nel senso di conoscenza concettuale rigorosa) e nel tentativo di portare a sintesi queste due dimensioni, più che nella sua costruzione metafisica in quanto tale, risiede molta dell'originalità di Maritain. Vediamo come concretamente s'incontrano e vengono a sintesi nel suo pensiero queste due dimensioni.

Diremo innanzitutto che la soluzione di Maritain è originale, anche se sviluppa certe virtualità presenti in Tommaso (ad esempio: distinzione fra implicito ed esplicito, "actu exercito" ed "actu signato", conoscenza per connaturalità ecc.). Occorre, tuttavia, riconoscere che Tommaso, come tutta la scolastica, per ragioni storiche si è soffermato soprattutto sulla conoscenza concettuale ed *epistemica* e non ha troppo indagato «la parte nascosta dell'iceberg» (ovvero l'esperienza, la dimensione non concettuale o preconconcettuale) su cui l'edificio della scolastica affonda le sue radici. Maritain, di fatto, va oltre Tommaso più di quanto egli stesso riconosca. Per rispondere alla problematica posta occorre, innanzi tutto, enunciare schematicamente come si articola la conoscenza secondo Maritain.

### 1. *La conoscenza secondo Maritain*

La conoscenza si articola classicamente in base al suo fine in conoscenza teoretico-contemplativa (indirizzata al conoscere in quanto tale), la quale per Maritain ha il primato ed è articolata a sua volta in scienza, filosofia della natura e metafisica, e in conoscenza pratica, articolata in arte (indirizzata alla produzione di opere) e morale (indiriz-

zata all'agire). A differenza di gran parte della filosofia cattolica italiana di questo secolo, che ha peccato di teoreticismo oppure di esaltazione del pratico a spese dello speculativo con la conseguente critica della metafisica come conoscenza rigorosa, Maritain ha conservato l'equilibrio tommasiano di ragione speculativa e ragione pratica. V'è un'unica ragione che si articola in uso speculativo e uso pratico. Trattasi di una posizione equilibrata, distante sia dal teoreticismo come dal prassismo e anche dalla divaricazione kantiana di ragion pratica e ragione speculativa (condannata quest'ultima all'impotenza in campo metafisico).

Inoltre interessa soprattutto rilevare in questa sede che la conoscenza, secondo Maritain, non è soltanto conoscenza concettuale, ma anche non concettuale. In particolare:

Maritain distingue all'interno della sfera del non consapevole fra inconscio freudiano, legato alla dimensione animale degli istinti, e inconscio o, meglio, *preconscio* spirituale. Consideriamo il ruolo del preconscio spirituale nella dinamica della conoscenza umana. A tal fine è utile citare un ampio passo tratto dall'*Intuizione creativa nell'arte e nella poesia*:

Quello che ci importa è il fatto che esiste una radice comune di tutte le potenze dell'anima, radice nascosta nell'inconscio spirituale, e che c'è in questo inconscio spirituale un'attività radicale in cui l'intelligenza e l'immaginazione, come le potenze di desiderio, di amore e di emozione, sono impegnate insieme. Le potenze dell'anima si avvolgono l'una nell'altra, l'universo della percezione sensibile è nell'universo dell'immaginazione, che è nell'universo dell'intelligenza. E sono tutte, all'interno dell'intelligenza, stimulate e attivate dalla luce dell'intelletto illuminante. E, in conformità all'ordine dei fini e delle richieste della natura, i primi due universi si muovono sotto l'attrazione e per il bene più elevato dell'universo dell'intelligenza; e nella misura in cui l'immaginazione e i sensi non sono separati dall'intelletto per opera dell'inconscio animale o automatico, in cui conducono da soli una vita selvaggia, essi sono elevati, nell'uomo, a uno stato autenticamente umano, dove in certo qual modo partecipano all'intelletto e dove il loro esercizio è come permeato d'intelligenza.

Ma nell'inconscio spirituale la vita dell'intelligenza non è interamente assorbita dalla preparazione e dalla produzione dei suoi strumenti di conoscenza razionale e dal processo di produzione dei concetti e delle idee[...] C'è per l'intelletto un'altra specie di vita, che fa uso di altre risorse e di un'altra riserva di vitalità, e che è libera, voglio dire libera dalla funzione di produrre idee e concetti astratti, libera dal lavoro della conoscenza razionale e dalle discipline del pensiero logico, libera

dalle azioni umane da regolare e dalla vita umana da guidare, libera dalle leggi della realtà oggettiva da conoscere e da constatare da parte della scienza e della ragione discorsiva. Ma, come appare per lo meno in certi esseri che hanno il privilegio o la sfortuna di essere scelti, questa libertà non è libertà a casaccio, questa vita libera dell'intelletto è anche conoscitiva e produttiva, obbedisce a una legge interiore di espansione e di generosità, che la trasporta verso la manifestazione della creatività dello spirito; ed è formata e vivificata dalla intuizione creativa<sup>3</sup>.

Si tratta, in quest'ultimo caso, dell'arte e della poesia.

Come si può apprezzare, dal passo citato emerge una concezione unitaria, gerarchica e partecipativa delle facoltà conoscitive, che lavorano in sinergia con le facoltà appetitive e in cui l'intelligenza, già sul piano del preconcio spirituale, informa le altre facoltà. Non a caso nella conoscenza intellettuale, come dice l'etimologia tommasiana della parola (da "intus-legere"), l'intuitività (l'immediatezza) svolge un ruolo prioritario rispetto alla discorsività (la mediazione): "nessun sapere senza intuitività"<sup>4</sup>. Interessa qui rilevare che, in questa prospettiva, il preconcio spirituale è alla base di una conoscenza della realtà – si badi: conoscenza, perciò non meramente attività arazionale o irrazionale – per connaturalità affettiva (in cui gioca pure un ruolo importante l'affettività). Tale conoscenza non concettuale permette l'esperienza di sé stessi, della propria libertà, l'esperienza morale (la conoscenza della legge naturale), la conoscenza poetica che tende naturalmente a manifestarsi nell'opera d'arte, l'esperienza religiosomistica (mistica naturale e non). Più in particolare:

V'è una conoscenza preconettuale che è alla base della conoscenza concettuale, in quanto fornisce il materiale (sensazione, immaginazione) all'Intelletto che la illumina. Perciò essa è pure alla base della conoscenza metafisica dell'essere e di Dio. Si veda, ad esempio, ciò che osserva Maritain a proposito delle vie a Dio in *Approches de Dieu*:

Prima di entrare nella sfera della conoscenza completamente formata e articolata, e particolarmente nella sfera della conoscenza metafisica, lo spirito umano è, infatti, capace di una conoscenza filosofica *virtualmente metafisica*<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1983, p. 133.

<sup>4</sup> Cfr. il titolo dell'omonimo saggio in *Approches sans entraves*.

<sup>5</sup> J. MARITAIN, *Alla ricerca di Dio*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1963, p. 10.

Così pure l'esperienza morale preconettuale può essere esplicitata dalla filosofia morale. In quanto si tratta qui di conoscenza preconettuale, che può essere esplicitata e rigorizzata, si può parlare in questo caso di esperienza come conoscenza implicita o atematica<sup>6</sup>.

Il preconcio spirituale è però anche alla base di una conoscenza della realtà non concettuale, e che, per sua natura, non può essere concettualizzata. È il caso della poesia e della mistica naturale. Maritain sembra ammettere anche un'esperienza pre-mistica.

Sintetizzando si può parlare, quindi, secondo Maritain, di compresenza nell'uomo di dimensione non concettuale-preconettuale della conoscenza intrisa di affettività (*esperienza*)<sup>7</sup> come pure di dimensione concettuale della conoscenza.

## 2. Lo spazio della metafisica

L'interesse e l'attualità del discorso maritainiano risiede nell'interessarsi di queste dimensioni conoscitive (preconettuali, non concettuali e concettuali), le quali, se ordinate e debitamente gerarchizzate, possono svolgere il loro ruolo *naturale* ed essere incentivate, ma che

<sup>6</sup> Cfr. le significative osservazioni di M. in *La dialettica immanente del primo atto di libertà. Note di filosofia morale* in *Ragione e ragioni. Saggi sparsi*, trad. it., Milano 1982.

<sup>7</sup> Si è discusso della legittimità di affermare l'esistenza di una conoscenza *preconettuale*, la quale a rigore non potrebbe esistere, in quanto contraddizione in termini. Cfr. G. CAVALCOLI, *Il problema del "preconcio" in Maritain*, "Divus Thomas" I, 1994, in particolare pp. 106-107 *passim*: «Il conscio non è altro che l'inconcio portato allo stato di chiara consapevolezza; il preconcio è il momento nel quale l'inconcio diventa conscio; nella misura in cui inizia a essere conscio, inizia anche a diventare concetto e quindi conoscenza; nella misura in cui invece non è ancora conscio, non è il concetto, ma non è neanche conoscenza [...] Occorre distinguere conoscenza semplicemente o assolutamente non-concettuale e conoscenza preconettuale: la prima si dà solo in casi specialissimi: visione beatifica e autocoscienza atematica; la seconda, come si è detto, non esiste». Tuttavia poco dopo si precisa: «[...] al limite, anche la stessa espressione 'preconettuale' potrebbe essere accettabile, mediante un'opportuna convenzione linguistica che escludesse l'assenza del concetto, allo stesso modo col quale usiamo lo stesso termine *preconcio*: con esso non neghiamo tout court la coscienza, ma la affermiamo nei suoi albori. È la povertà del linguaggio che ci costringe a termini così drastici". In sede speculativa condivido nella sostanza questa impostazione del problema. Anziché il termine "preconettuale" sarebbe forse meglio usare "atematico", "implicito" o "esperienza" onde indicare una conoscenza in qualche misura già concettuale che non è, però, in quanto tale oggetto di riflessione e, quindi, di esplicitazione. Tuttavia in questo saggio mi sono volutamente attenuto per lo più alla terminologia maritainiana».

altrimenti si snaturano e si corrompono. La loro corruzione ha un effetto negativo oltre che sulla conoscenza metafisica anche e innanzi tutto sulla maturazione integrale dell'uomo.

Esaminiamo, in particolare, il caso della sapienza metafisica che svolge un ruolo fondamentale nella filosofia di Maritain. Sulla metafisica del filosofo francese mi soffermerò quanto basta ai fini della tematica che mi interessa. Essa corrisponde al terzo grado di astrazione e costituisce, dopo le scienze fisiche e matematiche, “una terza area di intelligibilità, che ci fa passare al di là del sensibile senza rinunciare all'ordine dell'esistenza, e che così ci introduce in ciò che è più reale del reale sensibile, ovvero in ciò stesso che ne fonda la realtà”<sup>8</sup>. La sapienza metafisica (particolare tipo di conoscenza concettuale) è radicata in una metafisica o apertura all'essere (“intuizione dell'essere”) del “senso comune” non ancora rigorizzata<sup>9</sup> e, più in profondità – direi – in un'esperienza o conoscenza preconettuale che possiede, benché ancora in modo indistinto, una dimensione metafisica e pure una dimensione morale. Qui è lo spazio dell'esperienza metafisica dell'angoscia (Heidegger) o della fedeltà (Marcel).

La metafisica come disciplina filosofica trova la sua collocazione all'interno dell'organismo del sapere teoretico tra le scienze e la filosofia della natura da una parte e le sapienze superiori (teologica e mistica) dall'altra. L'uomo, secondo Maritain, ha soprattutto bisogno della sapienza: «Ciò di cui noi abbiamo bisogno non è di un insieme di verità che servono, ma piuttosto di una verità da servire»<sup>10</sup>. La sapienza metafisica si apre alle sapienze superiori<sup>11</sup>, poiché non basta all'uomo contemplare l'oggetto della metafisica, ma egli desidera anche amarlo. D'altra parte le sapienze teologica e mistica svolgono una benefica funzione sulla sapienza inferiore, purché non pretendano assorbirla nel loro ambito<sup>12</sup>. Dal momento che l'essere è un mistero<sup>13</sup>, a differenza delle scienze, che conoscono un progresso “per sostituzione” di teorie, la metafisica conosce soltanto un progresso per approfondimento. Si tratta di «andare sempre più avanti nel medesimo». Osserva Maritain:

<sup>8</sup> MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 249.

<sup>9</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 328.

<sup>10</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 22.

<sup>11</sup> Così all'uomo non basta conoscere Dio, per di più con i mezzi poveri della conoscenza analogica. Egli vuole amarlo e unirsi a Lui. Cfr. *op. cit.*, p. 333. Cfr. pure p. 316.

<sup>12</sup> Un'aspirazione mistica attraversa ogni grande metafisica. Cfr. *op. cit.*, p. 305.

<sup>13</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Sette lezioni sull'essere, e sui primi principi della ragione speculativa*, trad. it. Massimo, Milano 1981, pp. 33-34.



Dopo che Descartes ebbe negato il valore della teologia come scienza, e Kant quello della metafisica come scienza, abbiamo visto la ragione sperduta, abbandonata all'empirismo, cercare la sapienza con maggiore ansietà che mai, senza trovarla, perché aveva rifiutato il senso del mistero, e voleva sottometterla alla legge a lei estranea del processo per sostituzione<sup>14</sup>.

La crisi di una sapienza superiore determina così la crisi di una sapienza inferiore, la quale finisce per modellarsi in base al paradigma delle scienze empiriche.

Su quali operazioni conoscitive si fonda la metafisica come disciplina filosofica (la quale, come si è notato, presuppone sempre un'esperienza metafisica)? La prima operazione dell'intelletto (astrazione), elaborando i dati offerti dai sensi, coglie che qualcosa è presente (Es.: «Questa rosa è qui»). Se si forma la nozione di essere a partire dall'astrazione si resta sul piano dell'univocità<sup>15</sup> e dell'«essere presente al mio mondo» (si rimane cioè solo nell'ambito dell'essere attingibile dai sensi) senza raggiungere il piano trascendentale e transoggettivo dell'essere (con il conseguente rischio del fenomenismo e dell'idealismo<sup>16</sup>). Il fulcro della conoscenza dell'essere è, invece, secondo Maritain – in questo pienamente concorde con il Gilson – nel giudizio (seconda operazione dell'intelletto) e, in particolare, nel giudizio d'esistenza – es.: «Questa rosa è». Sul giudizio di esistenza si fonda adeguatamente quell'«intuition de l'être» (intuizione intellettuale – si badi – non emotiva) che ha reso famoso Maritain<sup>17</sup> e che egli ha precisato e rigorizzato gradualmente (senza forse, a mio parere, mai riuscirci del tutto), contribuendo però a infondere freschezza al suo discorso metafisico e a liberarlo dalle rigidità della neoscolastica<sup>18</sup>.

Nel giudizio l'oggetto percepito è la cosa stessa. La ragione è finalizzata all'essere; qui è la sua gloria. Ogni forma di idealismo, credendo di esaltare la ragione, di fatto l'abbassa, poiché ne misconosce l'intenzionalità. Questa intima *convenientia* della ragione con l'esse-

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 39.

<sup>15</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita. in Approches sans entraves. Scritti di filosofia cristiana*, trad. it., Città nuova, Roma 1973, 2, pp. 40-42.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 30-32 e 39.

<sup>17</sup> Cfr. MARITAIN, *Sette lezioni*, cit., pp. 54-55.

<sup>18</sup> Si riscontrano delle oscillazioni all'interno della concezione maritainiana dell'intuizione dell'essere.

re, che esclude ogni interpretazione del conoscere come attività di *informazione*, elimina alla radice ogni sospetto di violenza rivolto alla conoscenza metafisica.

Ma l'essere, nella sua intrinseca intelligibilità, si manifesta pur sempre come un Mistero: «Una ciliegia tra i denti contiene più mistero di tutta la metafisica idealistica»<sup>19</sup>. E osserva altrove Maritain

[...] siamo di fronte alle cose, abbiamo davanti le cose, le diverse realtà conosciute attraverso i sensi e le diverse scienze; abbiamo a un certo momento come la rivelazione di un mistero intellettuale nascosto in esse e talvolta questa rivelazione, questa sorta di choc intellettuale si produce presso i non-metafisici, non è riservato ai metafisici. C'è come un'intuizione repentina che un'anima può ricevere della propria esistenza o dell'essere inviscerato in tutte le cose che sono, anche le più umili [...]<sup>20</sup>.

Possiamo parlare a questo proposito di “esperienza dell'essere”.

Riflettendo poi sull'atto del giudizio, emerge l'essere nella sua trascendentalità e alterità rispetto al soggetto che lo conosce, l'originalità dell'esistere di ogni ente (carattere analogico dell'essere<sup>21</sup> – ciò che è più comune e insieme più individuale), ma anche il mio stesso originalissimo essere (esistere):

[...] mi è capitato spesso di sperimentare attraverso un' intuizione improvvisa la realtà del mio essere, del principio profondo, primo, che mi pone fuori dal nulla. Intuizione potente, la cui violenza talvolta mi atterrisce e che la prima volta mi ha dato la conoscenza di un assoluto metafisico<sup>22</sup>.

Questo primato dell'esistere sull'essenza si esprime *esistenzialisticamente* nell'uomo come libertà<sup>23</sup>. V'è un intimo e significativo nesso di atto d'essere che attua me stesso e di esperienza della mia libertà. Primato dell'esistere implica che tutto nell'uomo non può essere concettualizzato, che v'è quindi spazio per l'esperienza. L'essere trascende, così, l'alternativa moderna di soggetto-oggetto, che appare non originaria. L'essere cioè si manifesta come *transoggettivo*, luogo e orizzonte di ogni differenza.

<sup>19</sup> MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 271.

<sup>20</sup> MARITAIN, *Sette lezioni*, cit., p. 75.

<sup>21</sup> MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, cit., pp. 34-35.

<sup>22</sup> Cfr. MARITAIN, *I gradi del sapere*, cit., p. 328.

<sup>23</sup> Cfr. MARITAIN, *Breve trattato sull'essere e sull'esistente*, cit., p. 36. Questo tema è stato ripreso da J. De Finance.

Occorre notare che se è la riflessione sul giudizio d'esistenza a far emergere, secondo Maritain, la nozione di *esse* o di *actus essendi*<sup>24</sup>, più di Gilson egli tende a staccare il momento del giudizio dalla percezione sensibile dell'ente e dalla prima operazione dell'intelletto che precedono e fondano, secondo Tommaso, il giudizio. Qui Gilson ha scorto il rischio in Maritain di un intuizionismo alla maniera cartesiana<sup>25</sup>. Sotto altro profilo, assai più di Gilson, Maritain riconosce un ruolo fondamentale in metafisica, oltre al giudizio e all'atto d'essere, anche alla dimensione astrattiva, quindi alle essenze (in opposizione a Sartre e all'esistenzialismo, che rappresenterebbero una reazione all'essenzialismo moderno, a sua volta succube di esso)<sup>26</sup>. Non v'è ente senza i due principi: essenza ed atto d'essere, anche se il primato è dell'atto d'essere. Anche a Dio si può attribuire per analogia l'essenza<sup>27</sup>. In particolare, a differenza di quanto afferma Gilson, l'*actus essendi*, una volta che si rifletta sul giudizio in cui esso implicitamente emerge, può essere a sua volta oggetto di una conoscenza astrattivo-concettuale<sup>28</sup>, che permette di farcene una nozione metafisica.

L'*actus essendi* (ciò che è più comune e più individuale negli enti) apre la ragione ai primi principi, al carattere trascendentale e analogico dell'essere<sup>29</sup> e ai trascendentali classici (uno, vero, bene, bello). Il primato dell'atto d'essere implica una concezione dinamica dell'ente (che sopporta una filosofia della storia), ente che si manifesta come sovrabbondanza<sup>30</sup>, perciò come bene: "bonum est diffusivum sui". Il bene è un'epifania dell'essere. Come l'essere anche il vero è analogo. Esiste un'analogia della verità. Sull'analogia dell'essere si fonda anche l'impianto analogico della conoscenza umana (unità nella distinzione

<sup>24</sup> Cfr. MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, cit., p. 27: «[...] nel caso (unico) dell'intuizione dell'essere, il concetto, questo concetto dell'*esse*, formato dopo che ho visto questo, è secondo in relazione al giudizio di esistenza in cui e per cui, pronunciandolo in se stessa, la mia intelligenza ha visto l'*esse*; questo concetto è dovuto a una ripresa riflessiva della semplice apprensione sull'atto giudicativo in questione».

<sup>25</sup> Cfr. Y. FLOUCAT, É. Gilson et la métaphisique de l'act d'être, «Revue thomiste», XCIV, 1994, pp. 360-95, in particolare pp. 382-94.

<sup>26</sup> Cfr. MARITAIN, *Breve trattato*, cit., p. 24.

<sup>27</sup> Cfr. MARITAIN, *L'aseità divina* in *Approches*, cit., 1, pp. 84-85.

<sup>28</sup> Cfr. MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, in *Approches*, cit., p. 28.

<sup>29</sup> Anche sotto questo profilo Gilson che privilegia l'analogia di attribuzione si distacca da M., che privilegia, invece, l'analogia di proporzionalità. Su questo aspetto cfr. Y. FLOUCAT, É. Gilson et la métaphisique de l'acte d'être, cit., pp. 389-90.

<sup>30</sup> Cfr. MARITAIN, *Breve trattato*, cit., p. 37.

e distinzione nell'unità). Infine, in ultima analisi, l'*actus essendi* apre a Dio<sup>31</sup>. La ragione mentre dimostra l'esistenza di Dio, lo adora<sup>32</sup>. Non v'è per Maritain contrasto tra la conoscenza metafisica e le istanze della dimensione religiosa, come accade invece per molto pensiero contemporaneo.

### 3. *La metafisica e le altre dimensioni dello spirito*

Se quello appena esposto è, molto in sintesi, il discorso metafisico di Maritain, consideriamo ora i rischi per la metafisica che derivano da un insufficiente e disordinato sviluppo dell'esperienza e dal conseguente accavallarsi delle diverse dimensioni dello spirito (quello che Maritain chiama "imperialismo epistemologico")<sup>33</sup>. Procediamo "scavando" sempre più in profondità nell'esperienza.

Su un piano strettamente teoretico, un limite delle metafisiche, in particolare delle metafisiche moderne (razionalistiche), è quello che Gilson chiama "essenzialismo" (o riduzione dell'essere all'essenza, alle sue determinazioni). Esso deriva dal fatto che non si coglie esplicitamente e in tutta la sua portata l'"è" del giudizio, fermandosi di fatto al precedente piano dell'astrazione, che viene così indebitamente assolutizzato. Si ha quella che Maritain nelle ultime opere chiama "ideosofia" in contrapposizione a filosofia (o conoscenza dell'essere)<sup>34</sup>. È il caso dei vari essenzialismi e idealismi metafisici, ma anche dello scientismo positivistico che assolutizza il piano delle scienze. Le scienze, infatti, presuppongono l'implicita apprensione dell'ente e dell'atto d'essere, ma non lo pongono a tema come invece fa la metafisica. È il caso pure del «logicismo» (platonico o scotista) che assume l'essere degli enti logici, come se fosse oggetto di una scienza del reale<sup>35</sup> e del "cogito cogitatum" husserliano, al quale Maritain contrappone il "cogito ens". È il caso infine del «Sein» heideggeriano. Heidegger avrebbe ignorato il senso forte, *dinamico* (in senso metafisico) e *analogo* – i due aspetti sono fra di loro connessi – dell'

<sup>31</sup> Cfr. MARITAIN, *Alla ricerca di Dio*, cit., p. 12.

<sup>32</sup> Cfr. MARITAIN, *Distinguere per unire. gradi del sapere*, cit., p. 267.

<sup>33</sup> Cfr. il saggio *La métaphysique pluraliste* in J. MARITAIN, *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria*, trad. it., Massimo, Milano 1987, pp. 201-224.

<sup>34</sup> Per una critica al concetto di "reale extramentale" in M. in nome della critica bontadiniana al "dualismo presupposto", cfr. V. MELCHIORRE, *Dove va la storia? Un vecchio laico s'interroga*, in *L'ultimo Maritain*, "Humanitas", VIII-IX, 1972, p. 594.

<sup>35</sup> Cfr. MARITAIN, *Sette lezioni*, cit., p. 64.

*actus essendi* tommasiano. L'esito coerente di queste posizioni è, in ultima analisi, il solipsismo e, infine, il nichilismo. Maritain attribuisce questo erramento in *Approches sans entraves* al ruolo negativo che può talora svolgere "per inerzia" l'immaginazione, di cui tuttavia l'astrazione non può fare a meno<sup>36</sup>. In sintesi: l'essenzialismo è possibile, poiché si blocca il naturale dinamismo dell'intelligenza<sup>37</sup>.

Su un piano più ampio e radicale il limite delle metafisiche è dato in generale dalla confusione di piani propri a diverse dimensioni dello spirito (quello che Maritain chiama "imperialismo" di una determinazione sull'altra). In particolare:

a) dall'"irrazionalismo metafisico" ovvero dall'assorbimento della metafisica nella morale. La metafisica perde così la sua peculiarità di sapienza teoretica ed è "asservita" meccanicamente agli interessi della ragion pratica, della vita morale. Si tratta di un rischio assai presente nel pensiero contemporaneo, al quale Maritain dà la seguente risposta:

Niente è più curioso da considerare nella storia del pensiero e niente è più istruttivo – osserva Maritain – che contrapporre l'una all'altra la metafisica e la morale, allorché anziché essere riunite da una saggezza superiore, ciascuna di esse viene presa in una maniera esclusiva. San Tommaso sa conciliare il punto di vista dell'una e il punto di vista dell'altra, senza con ciò far subire ad esse alcuna diminuzione, perché egli mostra in un Dio personale e trascendente, infinitamente libero di fronte a tutto il creato, al tempo stesso l'autore dell'ordine universale, dove la sua Provvidenza non può avere nemici, dove nulla resiste alla sua volontà causa prima di tutto ciò che è – e l'autore dell'ordine particolare della libertà umana, ordine particolare dove il suo amore ha degli avversari, che resistono alla sua volontà legislatrice del bene morale<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, cit., p. 21: «[...] i fantasmi, rimanendo materia dell'operazione astrattiva, conservano nello stesso tempo, per conto proprio, anarchicamente un'energia vitale indipendente nel processo in questione, a causa della quale l'immaginazione li lega alla "intention intellecta", all'idea che è stata astratta da essi, come una fodera che la rinforza e la indurisce dal di sotto, una sorta di schermo sul quale si disegna l'intelligibile percepito dalla intelligenza, e sulla cui luminosità sensibile l'intelligenza, fissando lo sguardo sul suo oggetto proprio (intelligibile), si arresta, rimanendo così rivolta ancora verso il fantasma, e dunque inconsciamente sottomessa alla pressione vitale dell'immaginazione».

<sup>37</sup> Si riscontra una certa analogia con il pensiero di B. Lonergan al riguardo. Di questo autore cfr., in particolare, *Comprendere ed essere*, trad. it., Città nuova, Roma 1994.

<sup>38</sup> MARITAIN, *Riflessioni sull'intelligenza*, cit., p. 210.

Il pensiero indiano e Spinoza, da un lato, e certo empirismo angloamericano<sup>39</sup> (ad es. James) dall'altro sono, secondo Maritain, i rappresentanti di due posizioni opposte (l'una che tende ad assorbire la morale nella metafisica, l'altra che tende ad assorbire la metafisica nella morale). Maritain suggerisce che, se si vogliono evitare questi opposti rischi, non si può considerare la metafisica filosofica come la sapienza suprema. Sarebbe interessante poter conoscere il giudizio che darebbe oggi Maritain sul primato dell'etica in Lévinas.

b) Un altro rischio per la metafisica deriva dalla corruzione dell'esperienza poetica, che pretendendo diventare un sapere di tipo concettuale, assumere la concettualità filosofica, si snatura e snatura, così, pure la metafisica. Infatti, a differenza della metafisica che si serve di concetti *oggettivi* e che implica sempre una riflessione distaccata, la poesia manifesta *l'io e l'altro insieme* attraverso una connaturalità affettiva, un soffrire insieme e svolge la sua peculiare natura soltanto quando si esprime in un'opera d'arte e non in un sapere. Se la poesia non si esprime in un'opera può diventare cattiva filosofia, cattiva metafisica<sup>40</sup>. Questo è, secondo Maritain, un rischio presente nel filoso-

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 210-211: «L'Etica di Spinoza è l'espressione – tipo della morale del fanatismo metafisico, che non volendo riconoscere alcun ordine particolare in seno all'ordine universale, pretende necessariamente di portarsi al di là del bene e del male[...] Il pluralismo pragmatista è l'espressione-tipo della metafisica del fanatismo morale che non volendo riconoscere né alcun ordine universale né delle necessità legate alla natura delle cose e superiori allo stretto dominio del nostro volere e del nostro bene, è condannata a spingersi al di là della logica e del principio di non contraddizione, e fa in definitiva svanire tutte le leggi dell'essere sotto una gragnuola di *cominciamenti assoluti*[...] Il mondo del pluralista, caos di volontà in conflitto, di contrasti e di contraddizioni, è fatto ad immagine del suo temperamento, della sua immaginazione lirica, della sua febbre volontarista, del suo materialismo mistico».

<sup>40</sup> Cfr. MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, cit., pp. 171-72: «Io penso che tocchiamo qui la radice della tragedia heideggeriana. Poiché, se l'intuitività poetica (e senza dubbio anche quella che rientra nel campo della mistica naturale) è mirabilmente profonda in lui, resta il fatto che chiedere all'intuitività poetica l'elaborazione di concetti filosofici e la loro organizzazione in sapere è chiedere l'impossibile: questo, da una parte, a causa della pura oggettività richiesta dai concetti filosofici; d'altra parte, perché l'intuizione poetica è una intuizione creatrice, e l'espressione che esige da parte della sua stessa natura è opera d'arte, non di sapere. È essenziale a questa espressione manifestare *l'io e l'altro insieme*, e grazie all'immaginazione creatrice; *l'altro* non vi può essere mostrato che nell'esperienza dell'io che lo soffre, e lo conosce per connaturalità affettiva. Se si vuol rendere filosofica l'espressione della intuizione poetica, e questo implica che la si stacchi contemporaneamente dalla esperienza dell'io e dal primato dell'immaginazione, questa espressione perde nello stesso tempo il peso,

fare di Heidegger. I filosofi devono «ascoltare i poeti» e Maritain li ha ascoltati, ma non «fare i poeti». L'analisi di Maritain sembra calzare assai bene a molto filosofare contemporaneo che presta il fianco alle critiche del neoempirismo.

c) Un altro rischio – sempre sullo stesso piano – risiede nel ridurre la conoscenza concettuale propria della sapienza metafisica ad una sorta di mistica naturale<sup>41</sup> di tipo indiano. Essa si fonda su di un'assolutizzazione del piano del Sé, conosciuto per via di connaturalità affettiva:

La contemplazione propria della mistica naturale è un'esperienza puramente intellettuale dell'*esse* del Sé procurata dal vuoto, dalla abolizione dei concetti e dal regresso verso il non-sapere.

Ma in questo modo la mistica perde il suo peculiare carattere e la metafisica pure. Questo è anche – osserva Maritain – il caso di Heidegger.

V'è pure il rischio di una confusione di piani con la mistica soprannaturale, la quale richiede la Grazia. Maritain aveva scorto questo rischio nel filosofare di Blondel:

Se il divorzio tra la ragione filosofica e la contemplazione infusa è cosa empia e funesta, la storia del pensiero cristiano mostra che ogni osmosi o confusione d'oggetto tra le due comporta un pericolo non meno grande<sup>42</sup>.

Più radicalmente: alla base di questa errata valutazione dell'ordinamento del conoscere sta una incapacità di fedeltà all'essere. La filosofia richiede sì la virtù dell'audacia (audacia dello sguardo), ma anche la virtù della prudenza che è equilibrio, realismo, capacità di soppesare tutti i fattori<sup>43</sup>.

Ma alla radice di questo atteggiamento intellettuale di infedeltà all'essere sta spesso un'opzione previa della libertà (piano dell'esperienza

o piuttosto la norma intima e vivente che fa la sua giustizia e la sua verità[...]. Lungi da lavorare su nature intelligibili raggiunte in un verbo mentale, il pensiero (boscuro *Denken* heideggeriano) si concentra su ciò che si può cogliere ancora del contenuto fuggente della sua intuizione quando tenta di desoggettivizzare questa prima (e allo scopo) di concettualizzarla o intellettualizzarla in termini metafisici. Rimane nella notte e si muove nella notte».

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 196. Cfr. pure L. GARDET, O. LACOMBE, *L'esperienza del Sé*, trad. it. Massimo, Milano, 1990.

<sup>42</sup> È, secondo M., il caso di Blondel. Cfr. *Riflessioni sull'intelligenza*, cit., p. 140.

<sup>43</sup> Cfr. MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, cit., pp. 19 e 24. Le virtù in questione si trovano mirabilmente armonizzate, secondo M., nel filosofare di Tommaso.

morale) che sconvolge il corretto ordine del sapere. La metafisica autentica è apertura all'essere, capacità di adattarsi alla realtà nella integralità dei suoi aspetti e delle sue gerarchie e di non imporre schemi all'essere. Ciò richiede un corretto atteggiamento (*habitus*) teoretico capace di svolgere tutto il dinamismo conoscitivo fino in fondo, cioè fino al giudizio di esistenza e all'essere come atto d'essere, che deve essere tematizzato, di gerarchizzare in base ad esso le diverse modalità di conoscenza, in una parola di valutare tutti i fattori in gioco. Ma la metafisica richiede ancor prima come condizione previa un corretto atteggiamento etico, il quale si radica in quella prima opzione della libertà come capacità di assecondare o meno l'innata tendenza al bene, di cui Maritain ha trattato più volte. La prima opzione della libertà, che ha luogo sul piano dell'atematico, quando è in favore del bene<sup>44</sup> porta con sé, secondo Maritain, una conoscenza puramente pratica, preconettuale, ma formale, attuale, consapevole soltanto allo stato virtuale, di Dio quale Bene che dispone il cuore alla conoscenza concettuale di Dio, secondo l'espressione evangelica «Qui facit veritatem venit ad lucem». Si tratta di una «conoscenza puramente pratica di Dio nel movimento dell'appetito verso il bene morale»<sup>45</sup>, «non concettuale e non consapevole, che può coesistere con la non conoscenza teorica di Dio»<sup>46</sup>.

Questa conoscenza resta precosciente, o raggiunge a pena le frange più oscure della coscienza, perché da un lato essa è priva di parola mentale (cioè non si traduce in un concetto) e perché dall'altro il movimento della volontà secondo il quale essa si produce non è a sua volta né sentito né sperimentato, né illuminato e superiormente consapevole come lo è l'amore nell'esercizio del dono della sapienza<sup>47</sup>.

Secondo Maritain la ragion pratica non si chiude in sé stessa, ma apre all'uso teoretico della ragione, alla metafisica. Una opzione morale in senso negativo non dispone invece a riconoscere Dio in metafisica, ma piuttosto ad un atteggiamento di dominio di fronte all'essere (che si oppone ad una corretta povertà e verginità di fronte all'essere).

In sintesi: per ben conoscere da filosofi la realtà nella sua integralità (che non significa nella sua totalità) occorre svolgere fino in fondo l'in-

<sup>44</sup> Cfr. MARITAIN, *La dialettica immanente del primo atto di libertà* in *Ragione e ragioni*. cit., p. 109.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 119.



tenzionalità dell'intelligenza e, a tale scopo, occorre sviluppare armoniosamente l'integralità dell'umano, senza che una dimensione dello spirito prevarichi sull'altra. Ma a tal fine neppure l'etica per Maritain è sufficiente:

[...] il disordine dovuto al primo peccato ha dato alle forze inferiori dell'anima', come dice San Tommaso, una certa indipendenza o autonomia sottraendole al perfetto controllo della ragione proprio dello stato di giustizia originale, e allo stesso tempo un certo impatto sulla ragione stessa<sup>48</sup>.

Se la natura, pur conservando una sua positività, è ferita, la filosofia e la metafisica necessariamente ne risentono. Qui si apre lo spazio della dimensione religiosa di apertura al Mistero e della fede religiosa. Se la dimensione religiosa non è adeguatamente sviluppata e coltivata tutto l'insieme dell'uomo ne risente (e la filosofia e la metafisica pure). Occorre, perciò, secondo Maritain, anche il soccorso della Grazia soprannaturale<sup>49</sup>. Questo processo di maturazione dell'integralità dell'uomo ha un'origine non consapevole sul piano del preconcio o, se vogliamo, dell'esperienza.

In altri termini: Maritain, come Tommaso, afferma con realismo che l'uomo «non può vivere senza diletto, e in mancanza di diletto spirituali egli passa a quelli carnali»<sup>50</sup>. Il problema dell'uomo e del filosofo è, in sintesi, quello di provare piacere per gli oggetti più elevati<sup>51</sup>. Chi non prova piacere su piani più elevati deve provare piacere su piani inferiori (nell'affermazione di sé, nell'esaltazione di aspetti parziali della persona umana – anche in filosofia), in una parola nell'incapacità di un'umile, paziente, casta, fedeltà all'essere e, innanzi tutto, a sé stessi, al proprio essere nella gerarchia dei suoi dinamismi costitutivi.

### *Conclusioni. Verso un'etica della ragione*

Il nesso che Maritain stabilisce tra le diverse dimensioni dello spirito all'insegna del "distinguere per unire" (prospettiva sulle discipline) o anche della "distinzione nell'unità" (prospettiva sulla persona)

<sup>48</sup> MARITAIN, *Riflessioni sulla natura ferita*, cit., p. 20.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 10-13.

<sup>50</sup> Cfr. MARITAIN, *L'intuizione creativa*, cit., p. 212. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 35, 4, ad 2.

<sup>51</sup> Cfr. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 25: «È il problema di Faust: se la sapienza umana non prende la direzione verso l'alto nell'amore di Dio, essa si piegherà verso Margherita».

ha il pregio, dal punto di vista del soggetto, di salvare l'unità dell'uomo nell'articolazione delle sue dimensioni conoscitive e affettive e, in particolare, di "liberare l'intelligenza", permettendole di svolgere tutte le potenzialità; dal punto di vista dell'oggetto presenta il vantaggio di garantire lo spazio della filosofia e della metafisica in un'epoca in cui questo spazio appare non sufficientemente garantito e chiaramente delimitato e, in ultima analisi, di *salvare* l'essere nella sua intrinseca struttura analogica. Il presupposto *antinichilista* di questa prospettiva è che esiste un accordo (una *convenientia*) verificabile fra sviluppo integrale dell'uomo e della sua ragione e manifestazione dell'essere.

Ma la distinzione nell'unità tra le varie dimensioni dello spirito e i diversi usi della ragione è possibile qualora si inserisca la ragione filosofica all'interno di un'esperienza *creaturale* che ha costitutive dimensioni metafisiche, morali e religiose. Per sopportare le distinzioni, senza da un lato confondere i piani (come fa oggi, ad esempio, una diffusa tendenza gnosticeggiante) o senza d'altro lato assolutizzare degli aspetti particolari (ad es. la dimensione linguistica) – sono forse i due grandi rischi del filosofare contemporaneo – occorre essere intimamente uniti. Così un albero si sviluppa, articolandosi nei suoi diversi rami (le diverse dimensioni dello spirito), perché l'unico tronco affonda le sue radici in un terreno da cui può assorbire la linfa. Su questo piano Maritain, nonostante la sua critica – credo giustificata – ad un certo "essenzialismo" heideggeriano, s'incontra con certe istanze *esistenziali* riguardanti il prediscorsivo che sono proprie del primo Heidegger e di tanta parte del pensiero del Novecento. Si deve parlare, non a caso, a proposito della filosofia di Maritain di "tomismo esistenziale". Ma per il cristiano Maritain tra le condizioni per il corretto uso della ragione e ancor prima per unificare l'uomo, vi è anche, in ultima istanza, il soccorso della Grazia, l'adesione al soprannaturale, l'esperienza della fede. Al primato della sapienza teologica e mistica corrisponde sul piano genetico dell'esperienza il primato della fede. Il discorso filosofico di Maritain sembra rivolto soprattutto ai cristiani che fanno filosofia ai quali egli addita una meta. Maritain, come Gilson, ha il coraggio di affermare che la fede ha un'utilità per la filosofia (tema della "filosofia cristiana"). Egli si colloca così, all'interno della "filosofia cristiana" del Novecento in posizione mediana tra un razionalismo neoscolastico e neoclassico (che si vantava di una totale autonomia della ragione filosofica rispetto all'esperienza e alla fede), da un lato, e un filosofare cristiano "nella fede" che misconosce

l'autonomia della ragione nel suo ordine e le potenzialità della conoscenza metafisica, riducendola a mera ermeneutica e adeguandosi così passivamente ai contemporanei "idola theatri". È possibile, secondo Maritain, salvare il realismo conoscitivo e il rigore del pensiero, senza rinunciare agli aspetti positivi dell'esistenzialismo. Si tratta di un "intellettualismo esistenzialista" (espressione di Maritain) dove i due momenti si rivelano coessenziali. Infatti direi che per Maritain da un lato non vi è esperienza umana ed esperienza (i due termini sono connessi come si è accennato) che, qualora se ne svolgono tutte le virtualità, non conduca all'intellettualismo, fiducioso nell'intelligibilità dell'essere (secondo l'espressione tommasiana di derivazione aristotelica "intelligere est vivere"). D'altro lato un intellettualismo non radicato nell'esistenza e in un'esperienza viva s'inaridisce e alla lunga non regge. Questa accentuazione *esistenziale* del tomismo di Maritain è stata per lo più assente nella ripresa neoscolastica e soprattutto neoclassica che ha avuto luogo in Italia in questo secolo. Ciò ha fatto sì che, nonostante i suoi rilevanti meriti sul piano del rigore (che hanno qualcosa da insegnare a Maritain), tale filosofia che ha fatto seriamente i conti con il criticismo, con la fenomenologia e, soprattutto, con il neoidealismo, si sia trovata spiazzata di fronte alla sensibilità e al nuovo clima culturale che la filosofia dell'esistenza aveva determinato in Europa.

Il fatto poi che la metafisica come costruzione concettuale affondi le sue radici su un'esperienza che fa ad essa da contesto e che la trascende si oppone ad una interpretazione della conoscenza metafisica, oggi in voga, che la considera essenzialmente come una forma di *assicurazione* inevitabilmente *violenta* e, perciò, nichilistica.

Quanto ora osservato non significa che per Maritain si stabilisca *ingenuamente* un nesso meccanico tra esperienza morale ed esperienza religiosa da una parte e metafisica dall'altra. Ognuna di queste dimensioni dello spirito conserva pur sempre una sua relativa autonomia<sup>52</sup>. Tuttavia occorre distinguere, scolasticamente, secondo Maritain, tra ordine dell'esercizio di una facoltà e ordine di specificazione. Ad esempio: la fede cristiana praticata (ordine dell'esercizio), in

<sup>52</sup> Ovviamente la posizione di M. si oppone ad ogni sorta di relativismo ermeneutico (anche di tipo moderato) quale quello proposto recentemente da N. Rescher, per il quale ogni metafisica, pur essendo razionalmente argomentabile, dipende necessariamente, in ultima analisi, da irriducibili opzioni di valore. Di quest'ultimo autore cfr. *La lotta dei sistemi*, Genova 1993.

quanto esaltazione dell'umano, incide positivamente sul piano della filosofia e della metafisica (ordine della specificazione), benché questa incidenza non si eserciti in modo meccanico<sup>53</sup>.

In questa prospettiva, tuttavia, il discorso profetico di Maritain sembra essere giunto troppo tardi o forse troppo presto. Egli ha intuito che nell'epoca del nichilismo, determinato dalla crisi del razionalismo moderno, occorre una rinnovata esperienza creaturale e della fede cristiana stessa per salvare la ragione *naturale*, che l'Occidente non si poteva permettere il lusso di *saltare* il Cristianesimo come se nulla fosse<sup>54</sup>, magari tornando ai greci, che alla base della scolastica di Tommaso con le sue sottili articolazioni razionali v'è la patristica (con il tema della *fides*, dell' *auctoritas* e del nesso *fides-intellectus*). Tuttavia, benché ne fosse consapevole, forse Maritain non poté valutare pienamente la portata del nichilismo e del secolarismo contemporaneo, l'urgenza di una nuova evangelizzazione, di una rinnovata esperienza della fede. Anche per questo il suo discorso filosofico è rimasto sottoutilizzato rispetto alle sue potenzialità. È, in un certo senso, venuto meno o si è *depotenziato* il soggetto umano che più era in grado di apprezzarlo, di valorizzarlo e di utilizzarlo pienamente. Perciò Maritain ci appare come un profeta che addita un ideale di sapienza metafisica e, ancor prima, di sviluppo integrale dell'umano tuttora valido e attuale (in un certo senso ancora più attuale e urgente di quanto lo fosse quando fu concepito), ma che attende ancora di essere pienamente compreso ed attuato.

<sup>53</sup> Cfr. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 337: «Non basta avere in sé i doni della Grazia per evitare l'errore in metafisica; e lo si vede molto bene, ahimé! Ma una condizione può essere necessaria (moralmente necessaria nel caso presente) senza per ciò essere sufficiente. Dato lo stato di natura in cui ci troviamo, se la sapienza metafisica riesce ad avere buon esito nell'uomo e a mantenersi senza difetto almeno nella via stretta di una tradizione superiore, ciò avviene perché avranno in qualche momento, in un modo o nell'altro, le energie soprannaturali della grazia, prestato aiuto alla ragione».

<sup>54</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 35: «A causa delle prevaricazioni dell'Occidente, che ha abusato delle grazie divine e ha lasciato sfumare i doni che era necessario far fruttificare per Dio, troviamo che l'ordine della ragione, non essendosi mantenuto sotto l'ordine della carità, s'è dovunque corrotto e non basta più a nulla. Il male razionalista ha messo discordia tra la natura e la forma della ragione. È ormai divenuto estremamente difficile tenersi nell'umano: bisogna puntare la propria posta o al di sopra della ragione, sempre in favore della ragione, o al di sotto della ragione, contro questa. Ora non vi sono che le virtù teologiche e i doni soprannaturali che siano al di sopra della ragione».

## RAGIONE ED ESPERIENZA IN JOHANNES BAPTIST LOTZ

*Premessa*

Prerogativa di buona parte del pensiero filosofico del Novecento è l'attenzione rivolta al radicamento del pensiero discorsivo in un'esperienza più vasta che lo precede e lo fonda. Da Dilthey a Husserl, da Heidegger a Merleau-Ponty si è reagito in nome della "vita", del "mondo della vita", del "prediscorsivo", dell'"esperienza" contro una concezione astratta della ragione, troppo appiattita sul modello "scientifico".

Questa particolare accentuazione della centralità dell'esperienza è stata pure recepita nell'ambito della filosofia cristiana di indirizzo neotomista dove si è congiunta significativamente con la tradizionale sottolineatura del realismo conoscitivo e della dimensione ontologica. Ciò è avvenuto, in particolare, ad opera del cosiddetto "tomismo trascendentale" che si rifa alle posizioni del Maréchal<sup>1</sup> e che si è sviluppato soprattutto in Germania ed Austria. Un'opera filosofica significativa di questa linea di tendenza è, quella di Johannes Baptist Lotz<sup>2</sup>.

Negli ultimi decenni la ricerca del Lotz si è rivolta soprattutto al tema dell'"esperienza trascendentale". A differenza di molta neoscolastica, la quale ha aderito alla prospettiva eccessivamente intellet-

<sup>1</sup> Di questo autore ricordiamo soprattutto *Le point de départ de la métaphisique*, Beyaert, Bruges 1926, 6 voll.

<sup>2</sup> J.B. Lotz ha insegnato per lunghi anni filosofia oltre che alla 'Hochschule für Philosophie' di Monaco di Baviera, anche all'Università Gregoriana di Roma. Come tutti gli esponenti del 'tomismo trascendentale' egli tenta un confronto fra il pensiero di Tommaso d'Aquino e la filosofia moderna e contemporanea. I suoi interlocutori privilegiati, oltre all'Aquinata, sono Kant, Hegel, Heidegger e Merleau-Ponty. Nel Lotz, come già in Maréchal, il confronto fra il pensiero moderno e quello di Tommaso è favorito da una lettura di quest'ultimo che ne sottolinea i motivi platonico-agostiniani e che risente, a sua volta, dell'influsso dei Blondel. Occorre tuttavia precisare che il Lotz si discosta da altri 'tomisti trascendentali' quali ad esempio il Rahner o il Müller sia sul piano storiografico, grazie a una più rispettosa e fine interpretazione del pensiero di Tommaso e dei contemporanei, sia sul piano speculativo, per la maggiore attenzione rivolta agli equilibri interni al pensiero cristiano.

tualistica che contraddistingue gran parte del pensiero moderno, il Lotz sottolinea, in sintonia con Heidegger, che la ragione “lavora” sempre su un’esperienza prediscorsiva la quale possiede strutturalmente un’intenzionalità ontologica, è cioè aperta all’essere e, quindi, pure al vero e al bene (i trascendentali classici). La ragione, riflettendo su questa esperienza, la pone a tema e ne esplicita la struttura.

Per il Lotz l’esperienza costituisce, a un primo esame, «la percezione immediata e ricettiva del reale che è indipendente da noi»<sup>3</sup>. Essa possiede il carattere dell’implicitezza che la distingue dalla ragione nella sua dimensione discorsiva. Tuttavia in questa prospettiva non si può distinguere nettamente tra esperienza e ragione discorsiva. L’esperienza nel suo complesso è contraddistinta da passività, ma anche da attività, da immediatezza, ma anche e soprattutto da mediazione. Essa è permeata di pensiero, di razionalità come pure di affettività; d’altro lato la ragione discorsiva è sempre radicata in un’esperienza.

Ragione è perciò, innanzi tutto, la capacità di esplicitare ciò che è implicito. Essa, tuttavia, non può mai manifestare in modo adeguato l’esperienza, in quanto in questa la persona è sempre coinvolta affettivamente. Nell’uomo le passioni, nonostante la loro origine biologica, si orientano gradualmente verso ciò che è bene o male in se stesso. Nell’esperienza la verità oggettiva non è mai scissa dalla «verità soggettiva» secondo l’espressione di Kierkegaard<sup>4</sup>. Questo compito di “dire” l’esperienza possono perciò svolgerlo, meglio ancora della filosofia, la poesia e la meditazione. In ogni caso la ragione discorsiva è in grado di organizzare in concetti la riflessione sull’esperienza e di articolare fra loro le diverse dimensioni costitutive dell’esperienza stessa. Questo è appunto ciò che tenta di fare il Lotz soprattutto nell’opera *Transzendente Erfahrung (L’esperienza trascendentale)*<sup>5</sup> che costituisce in certo senso una sintesi del suo pensiero.

<sup>3</sup> J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978, pp. 283-84. Appare evidente che lo sfondo della ricerca del Lotz è costituito dalla tradizionale dottrina dei trascendentali come è stata sviluppata in particolare da Tommaso d’Aquino soprattutto nella I *Quaestio de veritate*.

<sup>4</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, “Postilla non scientifica”, in *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, a cura di C. FABRO, Zanichelli, Bologna 1962, II, pp. 1-60.

<sup>5</sup> Dell’opera esiste pure una traduzione italiana (*L’esperienza trascendentale*, Vita e pensiero, Milano). Cfr. anche dello stesso autore *Das Urteil und das Sein. Eine grundlegung der Metaphysik*, Johannes Berchmans Verlag, Pullach bei München 1957 e *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicate*, PUG, Roma 1972.

## 1. *Il metodo dell'indagine*

Il presupposto fondamentale dell'indagine sulla struttura dell'esperienza, presupposto che il Lotz condivide con il tomismo trascendentale, è l'affermazione della possibilità di completare il trascendentale classico (le dimensioni transcategoriali costitutive di tutta la realtà) con il trascendentale kantiano (le condizioni 'soggettive' che rendono possibile la nostra conoscenza)<sup>6</sup>. Nota, infatti, il Lotz che perché il realismo della conoscenza sia possibile occorre che nella ragione umana sia presente l'orientamento all'essere, secondo l'espressione di Aristotele: «L'anima è in certo qual modo tutte le cose». Il trascendentale kantiano, se approfondito fino all'essere, recependo così la sollecitazione heideggeriana a superare «l'oblio dell'essere», è la condizione a priori che rende possibile la conoscenza delle cose come sono in sé. Il metodo dell'indagine consiste, quindi, nel tentativo di evidenziare le condizioni 'trascendentali', connesse cioè all'apertura intenzionale costitutiva dell'esperienza e della ragione, che rendono possibile nell'uomo la conoscenza della realtà.

La preconditione che, a nostro parere, rende possibile questa indagine, evitando il rischio di una 'caduta' in senso idealistico, è l'ammissione che l'esperienza dell'uomo è da sempre apprensione dell'essere, come si rende evidente in modo pienamente consapevole nell'esperienza del giudizio di esistenza. Il fatto che desideriamo sempre l'«in sé» delle cose mostra che esso ci si è già rivelato, seppur in modo incompleto<sup>7</sup>. In questa prospettiva l'applicazione del "metodo" trascendentale costituisce una verifica di ciò che nell'esperienza ci è già noto, ma che sollecita una consapevolezza critica. Si attua, così, secondo il Lotz, una sorta di circolo ermeneutico che permette di approfondire la nostra esperienza dell'essere.

In particolare attraverso questo metodo l'indagine del Lotz mostra come ogni momento dell'esperienza umana è connesso intimamente ed organicamente agli altri. L'attività dei livelli inferiori, meno unificati, si spiega adeguatamente soltanto grazie all'influsso di quelli superiori, dotati di maggiore unità e capacità di attingere ciò che è semplice, in particolare l'atto d'essere e Dio stesso. Questo influsso non è per lo più evidente a una considerazione sommaria, dato che viene eser-

<sup>6</sup> Cfr. J.B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, ed. cit., pp. 15-26.

<sup>7</sup> Cfr. J.B. Lotz, *op. cit.*, p. 30.

citato su un piano di implicitezza e deve essere esplicitato per mezzo della riflessione trascendentale. Inoltre a ogni approfondimento della conoscenza della realtà che circonda l'uomo corrisponde una maggiore presa di coscienza del proprio io. Mentre la percezione delle proprie azioni rappresenta una delle rare conoscenze veramente immediate accessibili all'uomo, la conoscenza del proprio io è sempre mediata.

Data la ricchezza e complessità del discorso del Lotz non potremo che limitarci a evidenziare lo schema della sua ricognizione e, in particolare, ad approfondire alcune tappe significative in cui si manifesta l'intenzionalità verso l'essere insita nell'esperienza. Si dovranno trascurare, in particolare, le argomentazioni con cui il Lotz cerca di confutare, in un secondo momento, le prospettive che contraddicono la sua impostazione.

## 2. L'esperienza "ontica"<sup>8</sup>

L'esperienza è costituita di spontaneità e di ricettività, ma quest'ultima non è propria soltanto della sensibilità (come invece per Kant). L'attenzione del Lotz è rivolta innanzi tutto alla ricostruzione del complesso della sfera sensibile di cui evidenzia, a differenza di Kant, anche il carattere attivo e intenzionale. L'articolazione propria della sensibilità manifesta la sua crescente capacità di unificazione e di superamento della dispersione. Ciascun senso elabora il materiale ricevuto, compiendo una sorta di 'astrazione per omissione'. Il modo dell'elaborazione è determinato dalla particolare prospettiva sulla realtà o 'oggetto formale' (a priori) di ciascun senso. Il 'senso comune' riproduce l'oggetto intero. La spazialità è l'"oggetto formale" costitutivo a priori del senso comune. Diversamente da quanto avviene in Kant, il senso comune 'copia' le strutture date nelle impressioni dei diversi sensi. L'esperienza coincide a questo livello con l'intuizione.

Il tempo costituisce l'"oggetto formale" a priori della memoria sensibile. Come per Aristotele, anche per il Lotz la temporalità ha un fondamento nell'ambito spaziale, per cui essa ha anche a che fare immediatamente con l'esperienza esterna. La *vis cogitativa* che, secondo Tommaso, si avvicina alla sfera spirituale, partecipando di essa grazie ad una certa qual *refluentia* del superiore sull'inferiore, coglie l'ogget-

<sup>8</sup> Cfr. J.B. Lotz, *op. cit.*, pp. 27-74.



to unificato spazio-temporale secondo il proprio intimo significato, pur limitandosi ancora all'immagine sensibile. Mentre gli animali raggiungono soltanto la conoscenza di un proprio particolare ambiente, grazie alla sua apertura all'essere, prerogativa della ragione, l'uomo attinge il mondo in sé. La *cogitativa* svela pure la fondamentale dimensione temporale del futuro.

Con Tommaso il Lotz distingue all'interno di una stessa facoltà conoscitiva spirituale due attività: la *ratio* e l'*intellectus* (alle quali fa corrispondere rispettivamente il *Verstand* e la *Vernunft* di Kant). Parleremo rispettivamente d'intelletto e di ragione. Mentre l'oggetto formale dell'intelletto sono le essenze o determinazioni delle cose raggiunte attraverso il processo "riduttivo" (da *reductio*), l'oggetto della ragione è l'essere senza limitazione. Essa raggiunge l'essere stesso come il fondamento delle determinazioni (essenze) e con ciò è in grado di attingere, come si vedrà, anche la dimensione dell'eterno. A differenza di quanto avviene in Kant, per il Lotz la ragione con la sua intenzionalità nei riguardi dell'essere penetra le categorie dell'intelletto e rende possibile la conoscenza del reale.

L'intelletto svolge una funzione interpretativa dell'esperienza, essendo rivolto ai significati insiti nel reale. Il Lotz sottolinea che il processo 'riduttivo' che tende all'essenza è possibile solo qualora si ammetta un'apertura della conoscenza umana all'essere nella sua trascendentalità. L'apprensione di un universale coincide, infatti, con il riconoscere una particolare determinazione all'interno della sfera trascendentale dell'essere. Inoltre l'astrazione dal sensibile è possibile, poiché il sensibile è già informato di intelligibilità.

L'esperienza "ontica" degli oggetti come "presenza" al soggetto trova il suo compimento nel giudizio implicito o esplicito (che è l'atto conoscitivo maggiormente proporzionato all'ente nella sua dimensione categoriale, ma non, secondo il Lotz, in quella trascendentale, in cui essere, bene e vero coincidono realmente ed intimamente in ogni ente). Il giudizio implica l'esperienza che il soggetto fa di sé nella riflessione concomitante. *Reditio* (autocoscienza) e *reductio*, come riduzione del reale ai primi principi, sono due facce dello stesso processo d'interiorizzazione. L'esperienza 'ontica' poi si compie nella 'verità soggettiva' in cui è coinvolta integralmente la persona con la sua affettività.

### 3. *L'esperienza eidetica*<sup>9</sup>

Le essenze dei diversi enti non sono mai colte immediatamente. V'è spazio, quindi, per l'ermeneutica, connessa per sua natura alla storicità della condizione umana. L'esperienza eidetica (o delle 'forme' in quanto tali), possibile grazie all'astrazione delle essenze, procede in ultima analisi dalla ragione. Sul fondamento dell'esperienza eidetica si spiega la possibilità della matematica e anche dell'esperienza estetica, la quale presuppone pure un coinvolgimento affettivo.

Osserva il Lotz che se ci si fermasse al piano della sensibilità, il pensiero non potrebbe cogliere le determinazioni dell'essere, ma, d'altro lato, se si arresta il cammino della ragione solo al piano dell'astrazione e dell'esperienza eidetica, si scade inevitabilmente in una filosofia delle essenze come nel platonismo o in Husserl. Soltanto attingendo tematicamente il piano dell'essere come energia esistente (*actus essendi*) della realtà è possibile formulare una filosofia adeguata all'intenzionalità dell'esperienza e della ragione umana.

### 4. *L'esperienza ontologica*<sup>10</sup>

Fino a questo punto l'esperienza ha raggiunto esplicitamente il piano categoriale e soltanto in modo atematico il piano trascendentale dell'essere. Nota significativamente il Lotz a questo proposito che mentre i giudizi sintetici a posteriori si fondano sull'esperienza ontica, i giudizi sintetici a priori, la cui importanza è dovuta al fatto che sono intimamente connessi ai primi principi e ai trascendentali, si fondano adeguatamente solo sul piano preconettuale costituito dall'esperienza ontologica. L'essere e le sue determinazioni come anche i primi principi si mostrano nella loro necessaria connessione all'interno dell'esperienza ontologica, fondamento dell'esperienza ontica. I giudizi sintetici a priori non hanno, perciò, come per Kant, un valore soltanto soggettivo<sup>11</sup>.

Come emerge già da questa interpretazione del fondamento dei giudizi sintetici a priori, l'esperienza ontologica può essere raggiunta tematicamente. In effetti la dimensione dell'essere come atto d'essere è già colta sul piano preconettuale dalla *cogitativa* (dando origine al

<sup>9</sup> Cfr. J.B. LOTZ, *op. cit.*, pp. 75-92.

<sup>10</sup> Cfr. J.B. LOTZ, *op. cit.*, pp. 95-132.

<sup>11</sup> Interessanti approfondimenti sul tema della causalità nell'esperienza trascendentale si trovano in P. FAGGIOTTO, *Saggio sulla struttura della metafisica*, Cedam, Padova 1965, pp. 173-215.

discorso mitico e all'arte). Essa è percepita nel modo più adeguato sul piano sopraconcettuale dalla meditazione. L'ontologia come riflessione sull'essere che si svolge sul piano concettuale si colloca tra questi due poli. Essa ha luogo grazie all'"astrazione formale" dell'atto d'essere. Nell'ontologia emerge che l'ente nominale si fonda, in ultima analisi, su quello verbale, che l'ente si fonda sull'atto d'essere.

A ben vedere l'esperienza 'ontologica' va al di là della distinzione-opposizione soggetto-oggetto propria dell'esperienza 'ontica'. Essa fonda quella stessa distinzione. Dato questo suo carattere 'sopraoggettivo', l'esperienza dell'essere è inseparabilmente esperienza della persona e viceversa. Consegnandosi all'*esse* nell'esperienza ontologica la persona si perfeziona.

A differenza dell'esperienza ontica che si sviluppa sul piano quantitativo, grazie al suo nesso intimo con l'esperienza della persona, l'esperienza ontologica matura qualitativamente. Perciò nell'esperienza ontologica ciò che è sperimentabile non si mostra sempre allo stesso modo a tutti gli uomini né al medesimo uomo in diversi momenti.

Per il Lotz come per Tommaso, a differenza di quanto avviene in Heidegger, l'essere come *actus essendi* non è intimamente legato all'ente finito. L'esperienza dell'essere (esperienza 'ontologica'), in quanto trascendentale, permette il passaggio all'esperienza metafisica in cui si manifesta l'Assoluto quale fondamento.

### 5. L'esperienza metafisica<sup>12</sup>

Sul piano dell'"esperienza metafisica" il Lotz distingue una via dell'essere, una via della verità e una via del bene, le quali costituiscono diverse e complementari modalità di una stessa dinamica che conduce a riconoscere la presenza di Dio a partire dall'esperienza del mondo. Consideriamo la prima di queste vie. Nota il Lotz che

l'esperienza metafisica ci è accessibile grazie a quella ontologica, mentre questa è possibile grazie a quella, poiché l'essere non sarebbe realmente essere né pienezza illimitata se non esistesse l'Essere sussistente come fondamento. Così la negazione dell'esperienza metafisica implica necessariamente la negazione di quella ontologica o, detto altrimenti, solo nell'esperienza metafisica si manifesta il significato più profondo di quella ontologica<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, ed. cit., pp. 149-242.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 154.

Nell'esperienza ontologica è già attuata in modo implicito quella metafisica, poiché nell'atto d'essere stesso (*ipsum esse*) si raggiunge già implicitamente l'Essere sussistente.

A questo proposito il Lotz accetta la parte di verità che è nell'ontologismo:

Quando diciamo che Dio è conosciuto attraverso Dio stesso, intendiamo affermare che attraverso il Dio che ci si comunica in modo implicito possiamo raggiungere il Dio percepito esplicitamente ed incontrarci in modo esplicito con Lui<sup>14</sup>.

In questa prospettiva, se si elimina il ragionamento e si resta sul piano dell'implicitezza proprio dell'esperienza, si dimentica la trascendenza; se invece si esalta solo il ragionamento, a prescindere dall'esperienza, si giunge alle prove razionalistiche che Kant ha criticato. Da una parte v'è il rischio del panteismo che consiste nel far coincidere l'atto d'essere con l'Atto d'essere sussistente, senza cogliere il necessario rimando dal primo al secondo quale suo Fondamento. Dall'altra v'è il rischio dell'affermazione astratta della trascendenza dell'Assoluto che conduce alla negazione atea. Kant critica a ragione, secondo il Lotz, le prove "astratte" dell'esistenza di Dio che non si basano su di un'esperienza e che egli conosceva attraverso la Scolastica "essenzialistica" del Seicento e del Settecento<sup>15</sup>.

Il passaggio dall'esperienza "ontica" all'esperienza metafisica attraverso quella ontologica avviene tutto all'interno dello stesso atto; si tratta dell'attingimento esperienziale completo di un'esperienza. Ha luogo così un progresso dell'esperienza che non consiste in un'aggiunta a essa, ma nello sviluppo dell'esperienza stessa. La negazione della possibilità dell'esperienza trascendentale può essere confutata con argomentazioni razionali, ma viene pienamente superata solo, attraverso la maturazione dell'esperienza stessa.

Nella 'via della verità' si pone attenzione al fatto che ha luogo una tensione tra l'identità e la non identità della ragione con l'intero dell'essere. L'attrattiva dell'essere è il movente per cui afferriamo gli enti; ma non si può mai raggiungere l'identità pura fra pensiero e essere come vorrebbe Hegel. Invece l'esperienza trascendentale atematica incontra l'Identità pura (Dio) come intimo movente della propria identità in

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>15</sup> Sulla tematica dell'"essenzialismo" in metafisica cfr. E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, trad. it. Massimo, Milano 1988.

divenire; l'Identità pura non è nostra ma di essa possiamo avere esperienza tanto più quanto più maturiamo. A differenza di quanto avviene in Hegel, per il quale l'unità della ragione umana con lo Spirito che permette e fonda l'identità soggetto-oggetto è data dialetticamente, per il Lotz come per Tommaso essa è data per partecipazione. Viene così salvaguardata la distinzione dell'Assoluto rispetto al mondo.

Come nelle concezioni di Aristotele e di Tommaso, anche per il Lotz, mentre la conoscenza rappresenta il movimento delle cose verso l'uomo, la volontà o *appetitus* che comprende anche il sentimento, costituisce invece il movimento contrario, dall'uomo alle cose («Bonum est in re, verum in intellectu»). Tra conoscenza e amore umani si attua, perciò, qualcosa come un circolo. In questa prospettiva l'amore è più prossimo all'esperienza della conoscenza. Esso offre un contributo insostituibile all'incontro dell'uomo con la realtà, preservandolo dal rischio, sempre incombente nella storia del pensiero, di negare il realismo della conoscenza.

La capacità di sentire, prerogativa dell'amore, arriva più in là della capacità di conoscere propria della ragione; il conoscere, infatti, raggiunge il conosciuto come esso lo ha articolato, analizzato e ricostruito<sup>16</sup>. Invece l'amore tende all'amato come esso è realmente in se stesso. Attraverso l'amore di ogni realtà l'uomo manifesta, in ultima analisi, il suo finalismo verso Dio («Dio è implicitamente amato in ogni cosa»). Ciò emerge particolarmente nella significativa esperienza del disinganno<sup>17</sup>. Essa sollecita ad amare Dio in modo esplicito. Come già per Tommaso anche per il Lotz mentre l'amore di Dio è immediato, la conoscenza di Dio in questa vita è mediata.

## 6. *L'esperienza religiosa*<sup>18</sup>

L'esperienza religiosa rappresenta il pieno sviluppo dell'esperienza trascendentale, implicato dall'esperienza metafisica. Il Lotz la definisce «esperienza totale»<sup>19</sup>. In essa le diverse prospettive trascendentali s'incontrano e si armonizzano. Essa si eleva al Tu divino. Nell'esperienza dell'esigenza assoluta che l'uomo avverte nella coscienza egli

<sup>16</sup> La ricerca filosofica di E. Lévinas approfondisce significativamente (ma forse unilateralmente) questo aspetto che non è tuttavia estraneo alla tradizione patristica e medioevale.

<sup>17</sup> Cfr. J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, ed. cit., p. 219.

<sup>18</sup> Cfr. J.B. LOTZ, *op. cit.*, pp. 243-65.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 243.

fa esperienza della Personalità assoluta. In Dio domanda di senso e domanda di verità e di essere s'incontrano e si rimandano a vicenda.

In ultima analisi senza l'esperienza del Tu divino anche gli stadi precedenti dell'esperienza finiscono facilmente per essere trascurati o addirittura rifiutati:

La negazione del Tu divino conduce conseguentemente all'eliminazione dell'Essere sussistente, la cui comparsa comporta la perdita dell'*ipsum esse*, senza di cui dell'ente rimane soltanto il puro fenomeno, rendendosi inevitabile il positivismo<sup>20</sup>.

Inversamente, dato il suo rapporto con l'esperienza metafisica, l'esperienza religiosa non scade nell'irrazionale, benché non la si possa ridurre neppure alla mera esperienza metafisica. L'esperienza religiosa, infatti, richiede la dimensione affettiva del sentimento (la 'verità soggettiva'). Indirizzarsi in modo spassionato al valore supremo significa inevitabilmente ridurlo. Emerge da quanto ora rilevato che l'esperienza umana si presenta, ancora una volta, come un tutto in cui i diversi stadi si compenetrano intimamente:

In ciò che è più esterno è presente il più intimo, mentre il più intimo, benché si sia comunicato di fatto a ciò che è più esterno, non si comunica ad esso necessariamente, dal momento che l'Essere sussistente è il Tu assoluto che si comunica solo in modo libero<sup>21</sup>.

Il dialogo con le altre persone definisce l'uomo assai più del rapporto con le cose. Esso riveste un significato decisivo per il divenire dell'esperienza. D'altro lato, più si approfondisce l'esperienza, più ci s'incontra fra gli uomini. Tale dialogo è possibile, a ben vedere, grazie alla partecipazione all'atto d'essere che si manifesta nell'autocoscienza di ognuno e cresce quanto più intensa si fa questa intimità dell'io con l'essere. In questa prospettiva anche la storia dell'umanità, la tradizione culturale, benché la sua conoscenza sia estremamente mediata, viene a svolgere un ruolo decisivo all'interno dell'esperienza, di cui costituisce un'essenziale integrazione. L'unità presente nel dialogo interpersonale viene, tuttavia, inficiata dalla finitudine del tu umano. D'altro lato è pur vero che nell'esperienza del dialogo il tu umano lascia trasparire il Tu divino.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>21</sup> *Ibid.*

L'autoesperienza dell'essere umano come persona procede di pari passo con l'esperienza dell'Essere divino come persona e dell'affidamento a Lui. Solo il Tu divino permette di conferire senso pieno all'esperienza umana. Come già affermava Tommaso<sup>22</sup>, si può giudicare a proposito del divino non solo in base a uno studio, ma anche in forza di una certa 'connaturalità' con esso. Grazie a questa connaturalità l'uomo diventa sempre più se stesso nella misura in cui cresce la sua intimità con Dio. Rischio del panteismo nelle sue varie forme è invece quello di restare affascinati dall'Assoluto, dimenticando la propria identità, la quale invece si chiarifica nel rapporto con Dio e nel successivo ritorno su se stessi.

V'è infine, secondo il Lotz, un'intima solidarietà di esperienza religiosa e di fede cristiana. L'esperienza religiosa, se approfondita, valorizza il Cristianesimo quale risposta adeguata alla domanda che la determina, evidenziando la sua "ragionevolezza", questo a sua volta preserva l'istanza e l'esperienza religiose dalla possibilità sempre incombente di corruzione.

Infine, come emerge da quanto finora osservato, per il Lotz la domanda di senso e l'esperienza morale e religiosa non possono prescindere, a differenza di quanto lascia supporre molto pensiero contemporaneo anche cristiano, dal momento speculativo in cui si afferma l'essere e la verità. Contro la tendenza ad attribuire alla libertà e al senso il primato sul pensiero e sull'essere, alla ragion pratica il primato sulla ragione speculativa<sup>23</sup>, non si può contestare, secondo il Lotz, che la libertà si fonda sulla conoscenza e il senso sull'essere. Ciò non toglie che, secondo lui, sia importante cogliere anche il rapporto inverso fra questi termini.

## 7. Conclusioni

In sintesi per il Lotz la riflessione della ragione rappresenta il momento più oggettivo della conoscenza umana, ma deve mantenere il rapporto con l'esperienza per non scadere nell'astrattezza. D'altra parte la dimensione della 'verità soggettiva' propria dell'esperienza, costituita soprattutto di libertà e di affettività, dipende dalla 'verità oggettiva' se non vuole scadere nell'irrazionalismo. In questa prospettiva

<sup>22</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 45, 2.

<sup>23</sup> Cfr. ad esempio, M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Metaphysik der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971. Su questa linea si è mossa anche la ricerca di B. Welte.

l'esperienza trascendentale dei fondamenti viene portata a compimento in forza di ciò che è onticamente sperimentato e della stessa vita vissuta. Il processo attraverso cui ha luogo la tematizzazione e lo sviluppo dell'esperienza è la spiegazione, che include anche il ragionamento esplicativo; in essa lo stesso atto dell'esperienza si va arricchendo ogni volta di più e l'oggetto d'esperienza si fa sempre più visibile in tutti i suoi aspetti, anche in ciò che concerne la sua relazione con l'Essere sussistente e con il Tu divino, venendosi a fare esperienza anche di Questi<sup>24</sup>.

Sui dati della "riflessione concomitante" si fonda a sua volta la "riflessione susseguente", che attua la riflessione sull'esperienza trascendentale e ontica, ma senza essere di per se stessa esperienza.

La riflessione razionale sull'esperienza, caratteristica della filosofia, sollecita a vivere nel concreto l'esperienza. D'altro lato l'approfondimento dell'esperienza trascendentale richiede, oltre che l'impegno della ragione, anche la maturazione complessiva della persona, in cui libertà e pratica concreta di vita ('esercizio della verità') svolgono un ruolo imponente. Platonicamente il momento speculativo è strettamente connesso con il momento 'anagogico' e ascetico che concerne la persona nella sua interezza.

A ben vedere nella prospettiva filosofica del Lotz alla luce del pensiero di Tommaso si armonizzano l'attenzione 'platonica' nei riguardi dell'esperienza (per cui tutto è in qualche misura sempre già conosciuto dall'uomo, ma occorre prenderne coscienza) con l'attenzione 'aristotelica' per la concretezza che si manifesta nell'intenzionalità verso l'essere che sottende l'esperienza stessa. Si tratta, in altri termini, secondo il Lotz, di prestare attenzione a quella ricchezza d'intenzionalità di senso e di tensione nei riguardi dell'essere che è implicita nell'esperienza umana, ma di cui normalmente non si è consapevoli in modo adeguato.

Nel complesso la riflessione del Lotz sull'"esperienza trascendentale" e sul suo rapporto con la ragione, in cui la dimensione dell'esperienza religiosa svolge un ruolo sintetico, si rivela attenta alle esigenze filosofiche del Cristianesimo come pure ad alcune istanze fondamentali del pensiero del Novecento. Essa presenta il pregio di offrire alla riflessione filosofica uno schema di base rispettoso della

<sup>24</sup> J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, ed. cit., p. 285.



complessità delle articolazioni dell'esperienza, come pure dei loro necessari nessi, equilibrato e insieme aperto, che si presta ad approfondimenti, integrazioni e correzioni<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Ci sembra, in particolare, che la riflessione del Lotz sul nesso ragione-esperienza possa essere utilmente integrata da quella di J.H. Newman intorno alla 'certezza morale'. Altre opere, oltre a quelle già citate, che, collocandosi sullo stesso o analogo filone di pensiero, permettono, a nostro parere, un approfondimento e un'integrazione della ricerca del Lotz sono, ad esempio, E. PRZYWARA, "Religions-philosophische Schriften", in *Schriften*, II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, trad. it., Jaca Book, Milano 1989; J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Vitte, Paris 1955; V. MATHIEU, *Il problema dell'esperienza*, Facoltà di Magistero, Trieste 1964; K. ALBERT, *Die ontologische Erfahrung*, Alber, Ratingen-Kastellaun 1974. Pur risentendo in parte nell'impostazione del clima culturale neoidealisticò, significativo rimane sempre il volume di G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979<sup>2</sup>.



PARTE SECONDA

FILOSOFIA DELLA MORALE



SEZIONE PRIMA

TEORIA



L'ETICA COME RIFLESSIONE FILOSOFICA  
SULL'ESPERIENZA MORALE

Qual è il significato e lo spazio dell'etica nella vita umana? Il problema fondamentale dell'uomo, di ogni uomo, non è solo quello di *vivere*, ma di *vivere bene*, attuandosi come tale, facendo fronte a una realtà percepita come ambivalente, come promessa-fonte di gioia e, insieme, come ostile. L'etica, come già notava Socrate agli inizi della storia dell'etica filosofica, cerca di rispondere alla domanda su quale sia il fine per cui valga *veramente* la pena spendere la vita: «Una vita non esaminata non è degna di essere vissuta»<sup>1</sup>. Una vita che non fosse passata al vaglio della critica non sarebbe degna di un essere dotato di razionalità. La dimensione dell'agire morale (*práxis, agere*) implica che l'uomo si percepisca in se stesso subordinato a un *fine-bene*, a un *senso*, ad un "io più vero" che lo supera, verso il quale si sente chiamato a tendere e al quale deve tener fede se vuole compiersi come uomo, rispondendo così all'esigenza di dare un senso compiuto alla vita nella sua interezza (ivi compresi i fondamentali rapporti con gli altri)<sup>2</sup>. Di questo egli si sente *responsabile*. Ognuno si definisce in base a ciò che si percepisce chiamato ad essere. In questo senso la dimensione *normativa*, propria della morale, è sempre presente nell'esperienza quotidiana:

Solo l'uomo può essere felice o infelice grazie alla misurazione del suo essere su parametri che trascendono la situazione immediata<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> PLATONE, *Apologia di Socrate* 38a.

<sup>2</sup> Cfr. B. WILLIAMS, *Comprendere l'umanità*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2006, p. 54. Cfr. L. ALICI, *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia 2011, p. 48: «La vita morale è eminentemente personale nella sua genesi, nella sua libera articolazione e nella conseguente attribuzione di responsabilità, ma è interpersonale nel suo esercizio storicamente situato; più in generale essa ha sempre una ricaduta esterna che investe non soltanto le altre persone, ma anche il mondo della natura e quello delle istituzioni».

<sup>3</sup> H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. Einaudi, Torino 1999, p. 236.

Senza cercare di rispondere alla domanda sul *sensu* della vita non possiamo sapere *chi* veramente siamo, quale sia la nostra identità. L'uomo, infatti, non può concepirsi come una realtà bella e fatta. In misura determinante egli è quello che decide di essere: egli è *persona*<sup>4</sup>.

La morale cerca di rispondere alla domanda sul *bene, senso o fine* della vita, su ciò che la rende *buona, piena, degna* di essere vissuta. Come è stato notato:

Puoi dire di sapere chi sei se sai orientarti nello spazio morale, ossia nello spazio all'interno del quale nasce il problema di stabilire che cosa sia il bene e che cosa il male, che cosa meriti di essere fatto e cosa no, che cosa abbia significato e importanza per te e cosa sia, invece, insignificante e futile<sup>5</sup>.

Possiamo rispettare la stessa istanza di *autenticità*, cioè di fedeltà al nostro *vero io*, che contraddistingue la sensibilità contemporanea a partire dalla modernità, soltanto se accettiamo di dipendere da dimensioni valoriali che ci superano<sup>6</sup>. Essere morali non significa *in-*

<sup>4</sup> Questo è anche il significato *normativo* della nozione tradizionale di *natura umana*. *Naturale* significa in etica quell'azione, quel comportamento che è coerente con ciò che l'uomo è in quanto essere teso ad un compimento. Naturale qui comprende anche la dimensione biologica, ma la trascende in quanto riguarda il compimento complessivo dell'uomo: il termine naturale non riguarda solo il passato, ma soprattutto il futuro. Nel tema della natura c'è una dimensione che guarda al passato, a ciò che rimane stabile, ma anche una che guarda al futuro, a ciò che trascende il presente. Pensare al naturale, secondo la radice dinamica di *fūsis* significa guardare innanzi a partire dal presente, chiedersi: che cosa ci corrisponde veramente?

<sup>5</sup> C. TAYLOR, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 44.

<sup>6</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma- Bari 1994. Cfr. L. ALICI, *Filosofia morale*, La scuola, Brescia 2010, pp. 18-19 *passim*: «Quando l'attenzione è concentrata sull'autenticità psicologica per cui quello che conta «non è quello che si fa, ma come ci si sente nel farlo, aumenta quell'assorbimento narcisistico in se stessi che è alla base del tramonto dell'uomo pubblico. L'intimismo è il tratto distintivo di una società incivile (Sennett) [...] da un lato la razionalità illuministica, indebolita nelle sue pretese critiche e ridimensionata in forme convenzionalistiche, chiamata a governare l'orizzonte complesso dei "rapporti lunghi"; dall'altro l'ideale dell'autenticità ormai separato dal titanismo romantico e ricondotto nella sfera emozionale del vissuto, viene consumato nel rapporto immediato dei "rapporti corti". Nasce da qui un'oscillazione quasi schizofrenica fra pubblico e privato: nella vita pubblica s'invocano modelli rigorosamente normativi che, in presenza di alcune emergenze (ad esempio in ambito economico e ambientale), dovrebbero porre un vincolo severo alla libertà dei singoli o delle istituzioni, mentre nella sfera privata prevalgono comportamenti ispirati a un principio di intangibile autonomia, al limite del soggettivismo».



*ventare ex novo* ciò che è bene, ma riconoscerlo *in prima persona* come tale. Così una madre può riconoscere che è bene allevare un figlio con cura, un insegnante che il suo lavoro educativo ha un valore in sé o il rivoluzionario che la sua lotta per la giustizia è in sé giusta. Inversamente, come è stato opportunamente notato, «quando tutto ha valore solo perché è scelto, nulla è scelto perché ha valore»<sup>7</sup>. La libertà di scelta è per qualcosa che secondo me *merita* di essere scelto<sup>8</sup>. Anche qualora fossero rimossi gli ostacoli alla libertà il problema del *sensu* della libertà, ovvero il problema morale si ripropone sempre:

[...] essere libero per il liberalismo è non essere intralciato da ostacoli esterni all'individuo o al soggetto. La difficoltà è allora la seguente: se essere libero è non essere intralciato da ostacoli esterni, cosa si fa quando questi ultimi sono stati rimossi? Cos'è essere liberi quando le libertà sono garantite? Finché ci sono ostacoli alla libertà, il principio del liberalismo e di abbattere questi ostacoli e di levare questi impedimenti, ma quando questo compito rivoluzionario e liberatore è stato realizzato, qual è il principio del movimento così liberato? [...] La libertà è forse la migliore condizione per l'azione umana; non può dare da sola la sua finalità a quest'azione. Non è un caso se la fede nel progresso ha accompagnato lo sviluppo della civiltà liberale: la difficoltà intrinseca, la sua indeterminazione antropologica, può essere superata solo con la fede nell'avvenire [...] Si può ovviamente dire: bisogna uscire dall'indeterminazione liberale e trovare la vera verità o la vera felicità. Ma come non ricadere nel dogmatismo o nell'arbitrario politici o religiosi da cui il liberalismo ci ha felicemente liberati? Siamo condannati a oscillare tra una libertà sempre più vuota e delle verità arbitrariamente decretate?<sup>9</sup>

Secondo Charles Taylor fondamentale perché la dimensione morale sia presente è la *valutazione forte*, ovvero una valutazione *qualitativa* dei desideri che sono classificati in quanto appartenenti a modi di vita

<sup>7</sup> L. ALICI, *Metamorfosi della libertà tra moderno e postmoderno*, in L. ALICI, F. BOTTURI E R. MANCINI, *Per una libertà responsabile*, Messaggero, Padova 2000, p. 70.

<sup>8</sup> Cfr. G.K. CHESTERTON, *Ortodossia*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1995, p. 53: «L'autorità suprema – secondo loro – è nella volontà. Quello che importa non è perché l'uomo domandi una cosa, ma il fatto che la domandi [...] La scelta è per se stessa una cosa divina [...] l'uomo non agisce per la sua felicità, ma secondo la sua volontà. Non dice "la marmellata mi farà felice", ma "io voglio la marmellata". E molti lo seguono per questa via con anche il più vivo entusiasmo».

<sup>9</sup> P. MANENT, *Storia intellettuale del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, Prefazione all'edizione italiana, pp. LV-LVII.

*qualitativamente* differenti come: frammentati o integrati, alienati o liberi ecc. Mentre la valutazione *debole* si riduce ad un calcolo utilitaristico a partire dai desideri, la valutazione *forte* trascende la mera dimensione dei desideri e ci porta in un ambito di vincoli qualitativi che è prerogativa dell'esperienza morale. Nella vita umana, infatti, ci sono due generi di beni, qualitativamente distinti: se manchiamo dei primi ci sentiamo insoddisfatti; privati dei secondi ci sentiamo umiliati. Gli uni sopperiscono alla nostra originaria indigenza; gli altri rispondono al bisogno non meno impellente di avere stima e rispetto per noi stessi.

L'io di cui si parla – occorre sottolinearlo subito e tenerlo presente lungo tutta la trattazione – è sempre un *io con altri*. La dimensione morale non potrebbe sorgere senza quella capacità di *decentrarsi*, di aprirsi agli altri e di guardarsi dal loro e da altri possibili punti di vista che contraddistingue strutturalmente l'uomo. Adam Smith nella *Teoria dei sentimenti morali* scriverà che ciascuno di noi può attingere dentro di sé la prospettiva di uno "spettatore imparziale", che gli consente di valutare le sue azioni con gli occhi degli altri, non solo in base quindi all'utilità che esse presentano per la sua persona, ma alla loro accettabilità dal punto di vista sociale. La stessa coscienza morale non è, quindi, per Smith meramente un principio razionale interiore, ma, scaturendo dal rapporto simpatetico che l'uomo ha con gli altri uomini, presenta un carattere prevalentemente sociale e intersoggettivo<sup>10</sup>. Ma già la "regola aurea", presente in diverse tradizioni dell'umanità, in base a cui «non si deve fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a sé», dice di questa capacità<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Per Adam Smith la riflessione morale comincia su un terreno banale. Ci chiediamo: come vedere l'altro? Come vedere qualcuno che è colpito da questa sventura? Non ci dobbiamo vedere nel modo in cui ci vediamo in base alla nostra naturale rappresentazione, ma come ci vedono gli altri. Può essere che ognuno di noi si consideri tutto il mondo; non appena ci chiediamo come gli altri ci vedano, ci sarà chiaro che non siamo altro che un'insignificante parte del mondo. Anche se per ciascuno di noi la propria felicità è più importante di quella di tutti gli altri: dalla prospettiva dell'altro questa non è più importante della felicità di un qualsiasi altro uomo: «Quando considera se stesso nella luce in cui è consapevole che lo considereranno gli altri, riconosce che per loro egli non è altro che uno dei tanti, in nessun rispetto migliore di qualsiasi altro» (*Teoria dei sentimenti morali*, trad. it. Rizzoli, Milano 2001, p. 206). Il punto di vista soprapersonale consiste così nel fatto che io mi distolga dalla prospettiva della prima persona e assuma quella della terza e che mi consideri dalla prospettiva della terza, cioè dal punto di vista banale, sobrio e realistico, secondo cui io sono solo uno fra altri.

<sup>11</sup> La *regola d'oro* è presente significativamente nei *Dialoghi* di Confucio oltre che nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Cfr. *La regola d'oro come etica universale*, a c. di C. Vigna e S. Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Secondo Robert Spaemann siamo esseri *eccentrici* (capaci cioè di decentrarci, di guardarci dal punto di vista di altri), e nel tentativo di dare un senso alla nostra vita, possiamo, se vogliamo, riconoscere a noi stessi una posizione *centrale* nella realtà. Ma questa volontà di porci al centro (egocentrismo–narcisismo) è da noi percepita come moralmente cattiva<sup>12</sup>. In realtà, come nota la Arendt, rifacendosi a Socrate e a Platone, essere uomini *morali* significa semplicemente esseri *uomini veri* che hanno sviluppato le loro capacità relazionali, che hanno quindi maturato la capacità di un dialogo interiore con se stessi nella solitudine, perché ricordano in modo vivo dialoghi ed esempi paradigmatici, quindi sono in se stessi capaci di decentrarsi. La capacità di essere in pace, riconciliati con se stessi è alla base della possibilità di compiere il bene, di diffondere la pace. Il male, invece, sembra essere frutto della debolezza che nasce dal dissidio interno dell'io<sup>13</sup>. Ella nota:

Meglio essere in conflitto con il mondo intero piuttosto che con se stessi [...] È ridondante parlare di personalità morale[...] Se si tratta di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, di qualcuno cioè che sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che gli si permetterà di fare, e tali limiti non gli verranno imposti dall'esterno, ma dal suo stesso io<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa e qualcuno"*.

<sup>13</sup> La capacità di essere in pace, riconciliati con se stessi è alla base della possibilità di compiere il bene, di diffondere la pace. Il male, invece, sembra essere frutto della debolezza che nasce dal dissidio interno dell'io.

<sup>14</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. Einaudi, Torino 2006, p. 61. Cfr. anche p. 53: «Se il precetto morale sorge dall'attività stessa del pensiero, se si tratta di un requisito implicito in questo silenzioso dialogo tra me e me, su qualunque problema, si tratta allora di un requisito prefilosofico della filosofia, di un requisito che il pensiero filosofico condivide cioè con altre forme di pensiero, meno o nient'affatto tecniche. Non si può ricordare qualcosa a cui non si è pensato e di cui non si è parlato con se stessi»; p. 52 «Se mi rifiuto di ricordare in effetti mi trasformo in una creatura pronta e predisposta a compiere qualsiasi atto»; p. 55 «Il peggior male non è dunque il male radicale, ma è un male senza radici. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti. Proprio per questo, il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero [...] nel caso del male senza radici non esiste neppure una persona che si possa perdonare»; p. 56: «La mia condotta con gli altri dipende in larga misura dalla mia condotta con me stesso. E non si tratta di appellarsi a doveri o obbligazioni: si tratta invece di appellarsi alla nostra capacità di pensiero e di ricordo, una capacità che noi possiamo sempre perdere»; p. 57: «[...] nessun talento può sopravvivere alla perdita di integrità che si verifica in voi se e quando perdetevi la vostra capacità di pensiero e di ricordo»; p. 58: «la solitudine non significa isolamento, ma stare con se stessi».

Nell'esperienza umana il fare e il produrre (*póiesis*) sono subordinati all'agire o esperienza morale (*práxis*), in cui è in gioco la libertà di compiere il bene o il male. Nell'ambito della razionalità *pratica* cioè finalizzata all'agire o al fare, si ha un primato dell'*agire morale* sul *fare* o attività produttiva in quanto la produzione di oggetti non è fine a se stessa, ma l'agire morale lo è<sup>15</sup>. Per esempio: si costruisce la casa, perché si pensa di essere felici un giorno sposandosi, mentre normalmente non ci si sposa per costruire la casa. Così mentre l'attività tecnica implica sempre una previa opzione morale (riguardante il senso o il fine di un determinato fare o produzione di cose), l'agire morale non è di per sé finalizzato ad alcuna produzione di beni. Quest'ultimo, infatti, è aristotelicamente guidato dalla saggezza pratica (*phrónesis*), la quale ha di mira soltanto l'azione nella prospettiva del *fine-bene* o *sensu* dell'esistenza umana nel suo complesso. D'altro lato è pur vero che, se ogni fare in senso tecnico comporta sempre un agire (ovvero l'accettazione almeno implicita di un senso o fine della vita per cui *vale la pena fare*), nell'uomo, anche l'agire comporta sempre un fare. Ogni agire morale, infatti, si traduce – prima o poi – in una operatività tecnica. Così, se voglio bene a una persona, debbo provvedere a mantenere un rapporto coerente con lei. Ciò significa, ad esempio, telefonarle, andarla a trovare ecc.<sup>16</sup> D'altra parte confondere il piano dell'agire con quello del fare snatura irrimediabilmente la dimensione morale. Questo può essere il rischio di alcune etiche che sono affascinate dal metodo della scienza e della tecnologia. L'etica rischia così di ridursi ad un affascinante “calcolo delle passioni”, in cui il protagonista (la prima persona) si tiene fuori, non giocando pienamente la sua libertà e la sua responsabilità e affidandosi a un automatismo meccanico. Ma con il venir meno della dimensione dell'agire e della

<sup>15</sup> Come già notava Aristotele. Cfr. *Metafisica* IX, 8, 1050 a 30.

<sup>16</sup> E, più radicalmente, anche ogni atto di conoscenza e di pensiero presuppone sempre un *fare*, un atteggiarsi di fronte alle cose, una determinata tecnica. Di qui emerge, per esempio, l'importanza determinante di una pratica quale la scrittura nella nascita del discorso *logico-argomentativo* che contraddistingue la scienza e la filosofia. Così pure è segno del primato dal punto di vista genetico di questa dimensione, il significato eminentemente *pratico* e *concreto* che assumono originariamente le parole, se si guarda alla loro etimologia, parole che poi assumeranno gradualmente per via di metafora un significato più astratto e spirituale. Anche per queste ragioni non si possono mai separare nettamente, nell'esperienza, la dimensione conoscitiva e quella pratica e, nell'uomo, la psichicità e la corporeità. Cfr. M. MERLEAU PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1980.

connessa responsabilità morale viene meno pure, come nota Hannah Arendt, il senso della vita come novità, rinascita, incontro, avvenimento che ha il suo paradigma nell'evento della nascita<sup>17</sup>.

L'etica (per esempio: proprio ciò che si cerca di fare in queste pagine) significa innanzitutto una riflessione filosofica sull'esperienza morale (qui useremo indifferentemente i termini *etica* o *filosofia morale*). Ciò comporta che l'*esperienza morale* la preceda e la fondi<sup>18</sup>. Per esperienza morale intendiamo quei costumi (dal latino *mores*) che fanno parte dell'*ethos* di una determinata società storica e che si manifestano nel vissuto di ciascuno in maniera più o meno originale. Tale esperienza non è mai neutra, ma è sempre condizionata da opzioni di valore, da sfondi religiosi (tradizionalmente le religioni hanno avuto un influsso maggiore sulla morale della stessa filosofia) o, nella modernità, anche da ideologie secolari (marxismo, evolucionismo ecc.). L'odierno uso consuetudinario del linguaggio filosofico distingue fra morale ed etica. Il termine latino *mores* è la traduzione risalente a Cicerone in *De fato* I del termine greco *ethos* (dimora, costume, uso, carattere), che a partire da Aristotele, quando tratta della formazione delle virtù morali (*Etica Nicomachea* II 1), è ricondotto a *ethos*: la virtù etica si sviluppa grazie all'«abito» che indica il modo di comportarsi, da cui un gruppo d'uomini è accomunato sulla base di un costume antico, vissuto e tramandato da generazioni. Questo è ancor oggi il significato fondamentale di morale in quanto nome e in quanto aggettivo. A questo proposito ci si può chiedere, però, quanto una tale tradizione o accordo sia sufficiente in una società pluralistica e in costante mutamento. Con lo stesso significato assunto da *morale* si usa anche *etico*.

La parola morale è usata, quindi, a proposito di giudizi, regole, norme, prese di posizione, istituzioni che guidano l'azione umana sulla base di un accordo. Così, per esempio, «Tu non devi mentire» è un giudizio morale; il rispetto un atteggiamento morale; che si debbano mantenere le promesse, una regola morale; il giuramento, il matrimonio e un contratto sono istituzioni morali. La morale può coincidere in parte con il diritto positivo (*positum*-posto cioè dall'uomo), in cui si concretizza l'esperienza di vita di un popolo, ma in certa misura

<sup>17</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, p. 246.

<sup>18</sup> La filosofia morale segue un metodo induttivo (dal particolare all'universale) anche quando sembra seguire un metodo di tipo costruttivistico attraverso l'applicazione di modelli. Ricostruiamo ciò che già sappiamo essere giusto.

lo trascende e permette di giudicarlo. Altrimenti non sarebbe stato possibile legittimare un processo come quello di Norimberga contro i criminali nazisti che pure avevano obbedito alle leggi.

La morale designa una dimensione della vita umana, che è distinta dall'arte, dalla scienza, dal diritto o dalla religione. La morale è l'insieme dei giudizi, delle norme, degli ideali, delle virtù, delle istituzioni «moralì». «Morale», cioè «etico» significano, così, secondo questo uso linguistico, non «morale, cioè eticamente buono», ma «appartenente al regno della morale»; l'opposto non è «immorale», cioè contrario all'etica, ma «amorale», cioè estraneo alla sfera dell'etica, che significa appartenente a un altro dominio della vita umana rispetto alla morale.

Così, per esempio, «Tu devi mantenere la promessa che ieri hai fatto al tuo collega» è un giudizio morale, mentre «Se tu vuoi essere a Roma alle 12.15, devi prendere il treno alle 8.41», è un giudizio strumentale e, perciò, amorale. La morale poi si distingue dalla tecnica o arte di fare qualcosa. Per giudicare la qualità di un'automobile, non abbiamo bisogno di conoscere nulla del suo costruttore; è sufficiente avere il prodotto davanti a noi; esso possiede la qualità in sé. Invece la qualità morale della persona agente è un criterio necessario per il giudizio morale sull'azione. L'etica della virtù afferma, tuttavia, che esso è un criterio sufficiente.

Perché riflettiamo sull'esperienza morale? Perché nella nostra vita e, in particolare, nel rapporto con gli altri emergono dei problemi che ci conducono a discutere le nostre scelte e addirittura i criteri che adottiamo<sup>19</sup>. Un minimo di filosofia morale è praticato, quindi, in certa misura da tutti gli uomini al fine di giustificare le proprie prese di posizione, anche se non tutti svolgono una riflessione sistematica in campo morale. Si potrebbe affermare che nella riflessione morale v'è una precedenza della domanda sul senso della mia vita (la domanda socratica) e, in seconda battuta, a partire da quella, confrontandosi con le altre prospettive, ci si pone l'interrogativo intorno al punto di vista morale che permette di criticare l'*ethos* vigente. È errata, quindi, la tesi della netta separazione della filosofia morale rispetto all'*ethos*, perché come ha correttamente mostrato Hegel, e ancor prima Aristotele, ciò comporta una interpretazione intellettualistica e astrat-

<sup>19</sup> Non a caso le prime argomentazioni morali di tipo filosofico si ritrovano nelle discussioni dei sofisti e sono favorite dall'assenza di codici morali rigidi e dalla maggiore libertà di cui si godeva nella *polis* greca rispetto ad altre società dell'epoca.

ta dell'etica; ma è ugualmente errato intendere quest'ultima come schiacciata sulle forme dell'*ethos*. Altrimenti cresce il conformismo. In sintesi: si può e si deve criticare l'*ethos* (l'esperienza morale) anche se da questa non si può mai prescindere.

Poiché riflette sull'esperienza morale, nell'etica filosofica la dimensione speculativa-contemplativa della ragione ha il primato quanto alla forma della razionalità, benché il suo fine sia pratico-normativo (a differenza del fine delle discipline speculative e, in particolare, di quello della metafisica). Non così è sul piano dell'esperienza morale, in cui il primato è, invece, della razionalità pratica e, in particolare, della saggezza pratica (*phronesis*) finalizzata all'agire, che riguarda il particolare concreto. La distinzione fra esperienza morale ed etica filosofica risiede nel loro metodo, che dipende dal loro oggetto: la prima ha come oggetto situazioni sempre mutevoli e, quindi, non può pretendere, secondo Aristotele, la precisione della matematica, la seconda, in quanto ha un oggetto più generico, può sì aspirare ad una maggiore precisione, ma senza pervenire a quella precisione richiesta dalle scienze esatte. Essa procede per "tipi", ovvero per schizzi che cercano di tratteggiare una realtà complessa, mutevole e difficile da afferrare<sup>20</sup>. Pretendere dalla filosofia morale la precisione delle scienze "dure" non può, quindi, non determinare un approccio astratto e irrealistico all'esperienza morale. Proprio per questo non si può negare che sia difficile tradurre pienamente sul piano discorsivo proprio della filosofia la ricchezza presente nella concreta esperienza, e che tutte le prospettive che contraddistinguono i diversi filoni della filosofia morale contengano, perciò, necessariamente qualche parte di verità, come pure qualche limite<sup>21</sup>.

Non distinguere adeguatamente fra i due livelli (esperienza morale e filosofia morale) può generare confusione come mostra la storia dell'etica da Aristotele in poi<sup>22</sup>. In particolare: si rischia di non accorgersi che formulare giudizi di valore (per esempio: "questo è bene", "questo è male"), i quali contraddistinguono la concreta esperienza morale e sono intimamente connessi con alcune emozioni fondamentali, non implica dedurre indebitamente norme da fatti, proposizioni normative

<sup>20</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* libro I.

<sup>21</sup> Cfr. T. CHAPPELL, *Ethics and Experience. Life Beyond Moral Theory*, Acumen, Durham 2009.

<sup>22</sup> Lo stesso Aristotele non sembra, per lo più, aver distinto adeguatamente fra i due livelli. La distinzione è, invece, presente nell'etica di Tommaso d'Aquino.

da proposizioni descrittive, violando la cosiddetta “legge di Hume”. L’equivoco, in questo caso, può nascere dal fatto di confondere il piano dell’effettiva *esperienza morale* con quello della *teoria etica* che su questa esperienza riflette. Invece l’esperienza morale, in quanto tale, è sempre contraddistinta da una dimensione *normativa*. In questa prospettiva, mentre l’etica filosofica deve tendenzialmente tematizzare ed esplicitare lo sfondo antropologico e metafisico dell’agire, l’esperienza morale non è tenuta a farlo (benché nell’atto stesso in cui vive ogni uomo possieda sempre un’antropologia e una metafisica implicite):

[...] se la morale è ineludibile, non è corretto prima proporre una concezione del soggetto agente per poi applicargli la morale; bisogna invece partire dal *primum cognitum*, che è la morale ineludibile dalla nostra esperienza pratica, e cercare di capire chi noi siamo, che tipo di soggetti agenti dobbiamo essere per poter essere capaci dell’esperienza morale e di pensare la morale<sup>23</sup>.

Riflessione sull’esperienza morale significa, in questa prospettiva, non mera registrazione in senso sociologico dei diversi comportamenti morali (la statistica e i sondaggi di opinione non hanno mai un ruolo determinante in filosofia morale, anche se possono “far pensare”), ma tentativo di cogliere la dimensione *normativa* insita nella morale comune. Un’etica filosofica che proponesse delle norme senza alcun aggancio con la normatività insita già nell’esperienza morale sarebbe, al di là delle sue intenzioni, irrimediabilmente astratta e talora violenta. Non riconoscere il ruolo dei giudizi normativi (gli aristotelici *endoxa*) presenti nell’esperienza morale, determina un’astrattezza delle teorie etiche: la riflessione etica in filosofia parte sempre da una precomprensione che dev’essere in un secondo momento vagliata, riscattata o criticata.

Il problema del compimento umano complessivo dipende dal fatto di tenere vivo il legame fra i giudizi connessi nell’esperienza alle emozioni fondamentali, che hanno una forte carica motivante, da un lato, ed i giudizi che sono esito di riflessione dall’altro<sup>24</sup>. Questi sono necessari al fine di infondere respiro e ragionevolezza alla morale, ma

<sup>23</sup> G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale* -1, LAS, Roma 1996, p. 266. Vale anche in questo caso il principio secondo cui per conoscere la natura di qualcosa occorre riflettere sulle sue operazioni.

<sup>24</sup> Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Emotion and Moral Judgment*, “Philosophy and Phenomenological Research”, LXVI, 1, January 2003, pp. 104-124.



di per sé non sono altrettanto radicati e motivanti. Tale legame appare tanto più urgente nell'epoca della tecnologia, della multimedialità e della realtà virtuale, in cui rischia di affievolirsi il senso della realtà nella sua concretezza.

Occorre notare che, come spesso accade in filosofia morale, in questo testo *etico* e *morale* non significano *moralmente giusto* o *moralmente buono*: e sono opposti a *non morale* o *non etico*, non a *immorale* o *inetico*. Essi significano "appartenenti alla moralità". Come osserva Frankena:

si può avere un insieme di principi morali ma non riuscire a vivere in conformità ad essi per la debolezza della volontà: allora si è immorali ma non non-morali. Oppure si può vivere secondo un codice estetico o prudenziale e non secondo un codice morale e tuttavia fare quel che è effettivamente giusto: allora si è non morali ma non necessariamente immorali [...] Una persona può fare quel che è giusto per motivi cattivi, o fare quel che è sbagliato per motivi buoni<sup>25</sup>.

### La moralità poi

si distingue dal costume per certe caratteristiche che condivide col diritto; analogamente, si distingue pure dal diritto (col quale in parte coincide, per esempio, nel divieto di uccidere) per certe caratteristiche che condivide con il costume, e cioè il non essere creata o mutabile da un atto intenzionale legislativo, esecutivo o giudiziario, e l'aver come sanzione non la forza fisica o la minaccia della forza fisica, ma, al massimo, la lode, il rimprovero e altri segni, per lo più verbali di favore o sfavore<sup>26</sup>.

Infine nella riflessione etica gioca un importante ruolo il rapporto con altre discipline filosofiche come l'ontologia e la metafisica (Che cosa possiamo conoscere della realtà? Che cosa possiamo sapere riguardo al senso ultimo della realtà?), l'antropologia filosofica (Che cosa è l'uomo?, L'uomo è libero?<sup>27</sup>) e con altre dimensioni dell'umano come la dimen-

<sup>25</sup> W. FRANKENA, *Etica. Una introduzione alla filosofia morale*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 228.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>27</sup> Si può notare che anche coloro che negano con diversi argomenti la libertà di scelta sul piano teorico, di fatto la presuppongono nel loro agire, per esempio quando provano risentimento nei riguardi di altre persone. Cfr. P. F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, in *Proceedings of the British Academy* 48, 1962, pp. 187-211.

sione religiosa e la riflessione teologica (Che senso ha la vita con le sue contraddizioni apparentemente insolubili?). In quest'ultima prospettiva, già Platone si chiedeva nell'*Eutifrone* se il bene morale è tale perché Dio lo comanda, o se Dio comanda solo ciò che è moralmente bene. La filosofia morale propende per la seconda risposta: l'uomo con la sua ragione ha la capacità di riconoscere il bene morale. La razionalità pratica dispone alla fede pratica e la esige. Essere religioso, ovvero aperto a un compimento che non dipende soltanto da lui, è dovere dell'uomo nei riguardi di se stesso, dovere al rafforzamento della motivazione morale nell'ambito della nostra stessa razionalità legislatrice<sup>28</sup>.

In genere in tutte le etiche distinguiamo: a) *precetti* o *norme* (piano normativo); per es. "non uccidere, non rubare"; b) *virtù* o *vizi* come *tratti del carattere* (piano assiologico); per es. giudizi ricorrenti quali: "è una brava persona, di lei ti puoi fidare"; c) *principi* o concezioni più generali di carattere metaetico, antropologico, sociale, metafisico, religioso ecc. che contestualizzano e giustificano le norme e le virtù oppure *motivano* ad attuarle (piano della *fondazione* o della *giustificazione* e della *motivazione*). Sono soprattutto queste ultime ad essere talora molto diverse fra loro e ad influenzare le altre dimensioni. Assolutizzare uno di questi aspetti a prescindere dagli altri presenta problemi. Per esempio: assolutizzare i precetti determina l'incapacità di cogliere il particolare concreto e il rischio del *moralismo* (una tentazione sempre presente nell'esperienza morale, perché nasce da un'esigenza umana di sicurezza, anche se può assumere volti sempre nuovi). Esso esprime un timore nei confronti della scelta indipendente. Kant una volta definisce le regole come «girelli dei minorenni». Assolutizzare i principi etici comporta il rischio dell'astrattezza, assolutizzare le virtù del carattere, isolandole, comporta il rischio di non comprendere perché una virtù sia tale.

In particolare: le etiche riflettono diverse concezioni del rapporto individuo-società. Vi sono, per esempio, etiche come quelle dell'Estremo oriente in cui vi è una prevalenza della comunità sull'individuo (di qui il ruolo della *vergogna* di fronte agli altri) o altre come quelle occidentali, in cui l'individuo assume una maggiore autonomia rispetto alla comunità (di qui il maggior ruolo della *colpa* di fronte alla vittima, a Dio o a se stessi)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> F. RICKEN difende il valore euristico, ma non fondante della religione in etica. Cfr. *Etica generale*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 2013, pp. 19-23.

<sup>29</sup> Cfr. F. JULIEN, *L'universale e il comune. Il dialogo fra culture*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2010. Cfr. B. WILLIAMS, *Vergogna e necessità*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2007.

Le diverse concezioni dell'etica si sviluppano lungo la storia sollecitate da varie circostanze storiche e sociali. Così, per esempio, la vita della *polis* greca per Aristotele, la nuova situazione socio-politica dopo la fine della *polis* per lo stoicismo e l'epicureismo, la diffusione del Cristianesimo per l'etica della patristica e della scolastica, la divisione religiosa dell'Europa e la "nuova scienza" quale paradigma in Hobbes e in Kant, l'emergenza di nuove classi sociali con la conseguente richiesta di diritti. Per questo è utile esporle seguendo un criterio storico. In particolare: il successo della "nuova scienza" nel suo campo avrà un effetto notevole sull'etica e sulla filosofia politica. Valga sinteticamente come documentazione questo passo di Thomas Hobbes, per il quale mentre la filosofia morale dei precedenti filosofi «non è altro che la descrizione delle loro passioni»<sup>30</sup>, quindi necessariamente soggettiva, invece:

Se si conoscessero con uguale certezza le regole delle azioni umane, come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto e la razza umana godrebbe di una pace così costante che non si riterrebbe di dover più combattere se non per il territorio in ragione del continuo aumento della popolazione<sup>31</sup>.

Le loro soluzioni, tuttavia, trascendono in certa misura la situazione storica in cui sono sorte. Così si può, in certa misura, essere stoici ed epicurei anche oggi. Distinguiamo teorie *etico-fondative* e teorie *meta-etiche*, dando a queste ultime un'accezione ristretta e temporalmente limitata. Fra le prime distinguiamo con Sidgwick fra etiche *teleologiche* ed etiche *deontologiche*. Ad esse affianchiamo in seguito altre concezioni etiche quali la *genealogia della morale* ed in genere forme di *soggettivismo etico*, le quali mettono radicalmente in discussione la tradizionale concezione della morale. Si tratta di una semplificazione perché nei grandi classici dell'etica che rientrano con buone ragioni in un certo filone vi sono sempre sottolineature che ritroviamo anche negli altri filoni.

Altre distinzioni sono pure possibili. Ricordiamo l'importante distinzione fra etiche della *prima persona* ed etiche della *terza persona*. Le prime, fra cui rientrano soprattutto quelle antiche e medioevali, sono

<sup>30</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 618-19.

<sup>31</sup> T. HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. UTET, Torino 1948, pp. 53-4.

centrate sul compimento dell'uomo ovvero sulla vita buona che rende felici, le seconde, fra cui rientrano in gran parte le etiche moderne, mirano innanzitutto a far coesistere prospettive diverse in un mondo pluralistico e conflittuale. Ciò che ciascuno fa nell'ambito privato non è di primaria importanza. Sul piano sociale le prime sono essenzialmente etiche dei *doveri* dell'individuo nei riguardi della comunità di appartenenza, le seconde etiche dei *diritti* dell'individuo nei confronti della comunità. Molta della riflessione etica contemporanea riguarda questa distinzione e la possibilità di comporla. Così una visione dell'uomo prevalentemente attiva, proiettata in avanti, come accade nella modernità marxista e anche libertaria legittima le lotte per i diritti, ma fa fatica a spiegare il necessario legame con la tradizione e fenomeni come l'educazione e in genere la vita sociale che richiedono sempre il riconoscimento di qualche forma di autorità intesa come autorevolezza. Si tratta, in altri termini, di comporre la libertà come autonomia con la dimensione relazionale dell'uomo.

## ESSERE UMANI: ESPERIENZA, NATURA, RAZIONALITÀ

In questo capitolo che vuole essere un tentativo di proporre un modo a mio parere oggi più adeguato di parlare di etica, cercherò di spiegare e commentare le parole del titolo.

1) *Essere umani*: si tratta di un modo più efficace e comprensibile di tradurre moralità, eticità oggi. Termini come morale, etico e anche virtù sono spesso diventati nel linguaggio comune un po' grevi o poco significativi, si direbbe moralistici e, quindi, poco motivanti. Credo che anche la filosofia morale abbia le sue responsabilità in questo. Molti dei principali filoni dell'etica contemporanea, pur sottolineando aspetti degni di attenzione e arricchenti la riflessione, hanno evitato o messo in secondo piano, spesso soffocandola sotto astrattezze e tecnicismi, la domanda socratica centrale della morale: Come si dovrebbe vivere?<sup>1</sup> Come dovrebbe essere la mia vita? Per quale scopo vale veramente spendere la propria vita? Che tipo di uomo voglio essere, sono chiamato a essere? Che cosa significa per me essere *veramente* umano? Anche le problematiche sollevate dall'impatto della tecnologia sulla vita hanno favorito una parcellizzazione dell'etica nelle etiche speciali, favorendo di fatto il sorgere talvolta di una sorta di nuova casistica. Ovviamente non si vuole negare l'importanza e l'urgenza dei nuovi problemi e delle risposte a essi, ma ci si vuole chiedere se un approccio più globale e di maggior respiro all'etica non possa, invece, creare il contesto, le condizioni per una trattazione più umanamente comprensiva e motivante. Un'etica delle virtù ovvero della formazione del carattere non esclude di per sé, come è stato opportunamente notato, il tema delle norme né quello dell'utile<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. Laterza, Roma Bari 1986, cap. 1.

<sup>2</sup> Cfr. per es. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Parlando di “umano”, si presuppone una scoperta, una novità, un evento e insieme un riconoscimento, qualche precomprensione dell’umano, quindi della natura dell’uomo, della sua finalità, del suo bene, della sua destinazione che permette questo riconoscimento dell’umano. Si tratta in altri termini di valorizzare un paradigma umano che si può successivamente argomentare, ma che innanzitutto si mostra e può essere indicato<sup>3</sup>. Si ha così un circolo ermeneutico (non vizioso) fra criteri del comportamento morale da un lato e insegnamenti o esempi *virtuosi*, ricevuti dalle altre persone dall’altro. Il criterio ultimo del bene è in me stesso (nella mia coscienza), ma tale criterio si purifica, si chiarifica e si concretizza attraverso l’imitazione dei comportamenti altrui. Riconosco, ad esempio, il comportamento onesto e imparo le sfumature dell’onestà rapportandomi agli altri che già la vivono, perché in me stesso v’è già, seppur confusamente, il senso della dignità della persona e, quindi, delle sue possibili implicazioni morali. Gli altri con il loro esempio e con il loro consiglio risvegliano in me una dimensione presente, ma di cui posso non essere pienamente consapevole. Come nota Agostino, s’impara ad amare in se stessi gli oggetti più elevati dell’amore e quindi a stimare se stessi, amando l’amore di questi oggetti negli altri che già li amano<sup>4</sup>. Un’antropologia almeno implicita è sempre presente nell’esperienza morale e nella filosofia morale.

Qui, di fatto, è già implicito anche un riferimento al tema della natura. La stessa metafora della “fioritura” umana, spesso usata oggi, è di derivazione naturalistica. In ogni caso una visione integrale dell’uomo che implica una qualche forma di gerarchizzazione e pur sempre implicita, perché senza qualche forma di unificazione dell’esistenza non c’è senso. Che cosa è il bene morale, che cosa aggiunge all’umano? Qui nell’espressione *essere umani* è implicito il tema della natura nel senso di un finalismo, di inclinazioni dirette verso il fine, almeno come desiderio di compimento, di felicità che può essere assunto, fatto proprio. Non si può evitare il tema del bene come compimento e con esso quello della felicità in etica, senza – dover prima o poi – fare i conti con questa dimenticanza.

2. *Esperienza*. Qui la parola da richiamare è “attenzione”. Attenzione all’effettiva esperienza umana che ha luogo oggi. Prima che un problema di scelte l’etica e un problema di attenzione, è un problema

<sup>3</sup> Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Exemplarist Virtue Theory*, “Metaphilosophy”, 41, 2010, pp. 41-57.

<sup>4</sup> Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, XI, 28.

di sguardo sul mondo, di che cosa è degno di attenzione, merita la nostra attenzione. Si tratta di un tema proposto da Murdoch, Weil ecc., ma presente in Platone e per esempio nel *nous* del particolare aristotelico che è parte integrante di una virtù stabile del carattere virtuoso: la *phronesis*. Quando si parla di attenzione all'attualità occorre notare che v'è un'obbiettiva difficoltà a riflettere sul presente nell'epoca della tecnologia per i veloci cambiamenti che essa determina nel costume. Quando si parla occorre sempre chiarire il contesto. Spesso accade che si polemizzi con gli obbiettivi polemici di gioventù che non esistono più almeno sotto quelle precise sembianze. Si compiono cioè delle battaglie di retroguardia. L'esempio può essere quello del tiro a segno in cui le sagome da colpire si susseguono velocemente, per cui si manca l'obbiettivo. Del resto la psicoanalisi ci insegna l'importanza delle prime esperienze nella formazione dell'uomo. Credo che il filosofo morale debba essere avvertito del peso dei condizionamenti sul suo modo di guardare al presente, quindi dell'importanza dell'attenzione.

Per le ragioni proposte questo tema dell'attenzione alla concreta esperienza morale, tema che è sempre stato importante, lo è particolarmente oggi. S'impone un'attenzione a esperienze del presente e del passato che ci permettano di arricchire la riflessione e di ampliare l'orizzonte delle possibilità. Almeno per questo aspetto Macintyre ha ragione. Credo che la nostra epoca più che di "filosofia morale", abbia bisogno di esperienza morale nel senso di tentativi di mostrare che cosa significhi essere umani oggi, ovvero più felici, più liberi, più realizzati. Sussiste un divario eccessivo fra la sottigliezza della riflessione filosofica in etica e l'attenzione alla concreta esperienza morale, che significa anche attenzione al linguaggio morale di oggi<sup>5</sup>. Anche se il filosofo morale deve svolgere il suo peculiare e irrinunciabile compito di riflessione, esso parte e non può non partire però da un'attenzione alla realtà. Da un lato non ci si deve limitare a "battezzare" il presente assolutizzandolo (tutto va bene – forse occorre riconoscere che ogni epoca perde e guadagna qualcosa inevitabilmente. L'uomo non sopporta troppa realtà e scarta sempre qualcosa), dall'altro non si può accettare facilmente l'esistenza di un divario netto fra filosofia morale ed esperienza morale oggi. In questo senso si può accettare la distinzioni di progressisti e conservatori in etica, distinzione che per tanti aspetti mi lascia perplesso perché chiude la discussione proprio là dove bisognerebbe aprirla.

<sup>5</sup> Per quanto riguarda i limiti di ogni teoria etica vedi T. CHAPPELL, *Ethics and Experience, Life beyond Moral Theory*, Mc Gill Queen University press, Montreal 2009.

Si percepisce l'esigenza nell'esperienza morale e pure nella riflessione etica di un linguaggio ricco, narrativo che rifletta l'esperienza nelle sue variopinte sfaccettature e non di un linguaggio essenzializzato secondo una certa lettura minimalista di Kant (ma di un Kant impoverito). Anche a questo proposito la Murdoch che riprende Wittgenstein ha ragione a sottolineare il tema dello sfondo in etica. Si tratta tendenzialmente di superare il mero proceduralismo senza però disprezzarne l'utilità.

Importante è saper riconoscere il linguaggio ricco delle virtù e dei vizi che ancor oggi ha la prevalenza nell'esperienza morale e che è spesso associato alla dimensione estetica e non solo quello dei diritti e dei doveri (basti pensare al linguaggio dei giovani). Il linguaggio dei vizi soprattutto è oggi anche un linguaggio molto articolato. Certo viviamo in un'epoca della sperimentazione della libertà a livello di massa – di una “libertà bambina” in una fase iniziale della sua storia soprattutto a livello di massa che matura provando e anche, perché non riconoscerlo?, sbagliando.

Si può partire utilmente anche oggi nella riflessione morale dalla applicazione del tema aristotelico degli *endoxa* o opinioni condivise. Si può partire da alcuni *endoxa* oggi frequenti per esempio in campo ecologista e mostrare la loro coerenza o meno con altri ambiti dell'esperienza: per es. che cosa significa un'ecologia dell'umano? Credo che nella nostra cultura spesso non si colga l'incoerenza esistente fra affermazioni contraddittorie per esempio nel campo di diritti proclamati.

Nella prospettiva che assumo al centro dell'etica sta il tema del bene (la pretesa del bene sulla nostra vita). Pretesa che si esercita su un individuo che non è mai isolato. La domanda fondamentale della morale è in questa prospettiva: per che cosa è bene spendere la vita? Che cosa significa essere *umani*? Quale bene è degno del nostro amore? Il bene e con esso l'amore, parola logorata, ma da riscoprire sempre, ha una sua logica ferrea che si manifesta nell'amare veramente, fino in fondo, una persona, un figlio, un discepolo ecc. fino al necessario distacco proprio in nome dell'amore. Ciò porta gradualmente a una conversione dell'amore. Qualunque spunto, qualunque bene, qualunque attrazione può innescare questa logica dinamica di maturazione dell'umano nella prospettiva del bene. Ci muove sempre il bene, ma non tutto è bene allo stesso modo sul piano umano e morale. C'è inevitabilmente qualche forma di gerarchia in questo dinamismo.

Gli uomini “naturalmente” tendono inevitabilmente ad assolutizzare i beni, anche se stessi. Quando si parla di bene nei trattati di



etica si dimentica per lo più stranamente l'importanza della dimensione dell'idolo e la critica degli idoli di derivazione ebraica e cristiana (forse il più grande e originale lascito di questa tradizione all'etica tout court). Lascito che ha trovato punti di contatto con il tema del bene della tradizione filosofica greca. Mentre si privilegiano spesso di questa tradizione i temi della norma-legge che può essere oppressiva o quello dell'amore che rischia la genericità. Forse in Charles Taylor con il tema dell'*iperbene* troviamo una ripresa di questa tematica in chiave contemporanea. Ma questa censura del tema dell'idolo, dell'assolutizzazione, tema ben presente in un moderno come Hegel, è connessa al fatto che non si accetta l'impostazione della riflessione etica di derivazione socratica che ho suggerito all'inizio: per cosa è bene spendere la vita?, quale bene è degno del nostro amore, quale amore ci rende veramente umani?

Il bene morale s'identifica con l'integralità ordinata dei fattori che lo costituiscono: l'espressione dionisiana di derivazione platonica e ripresa dai medioevali «Bonum ex integra causa» che richiama la pienezza del bene e ancor oggi significativa come criterio giudizio in campo etico. Ma non tutti i criteri presi in considerazione si collocano necessariamente sullo stesso piano. Non si tratta perciò di un mero calcolo di tipo utilitaristico in terza persona che si svolge su un piano quantitativo. Si tratta, invece, di un confronto fra diverse ermeneutiche dell'umano: che cosa perdiamo e che cosa guadagniamo in umanità, agendo così, acquisendo una certa sottolineatura del carattere? Il giudizio morale è comparativo<sup>6</sup>.

3. *Natura*. Si tratta di un termine che non si può evitare in etica. Di fatto "naturale" viene spesso utilizzato anche oggi nel linguaggio ordinario per significare l'ambito delle azioni moralmente buone e, inversamente, di quelle malvagie. E lo si usa per il suo nesso con l'umano. Tanto vale continuare a usarlo, precisandone però il significato. Qui vorrei limitarmi a sottolineare l'importanza della natura non come principio da cui dedurre (violando la legge di Hume), né come assolutizzazione di dati storici contingenti per mezzo della statistica, né innanzitutto come condanna di comportamenti devianti, né come opposto a razionalità, né come qualcosa che sta dietro di noi, ma come prospettiva che ci sta davanti, come richiamo alla positività, pertinenza, convenienza di determinate inclinazioni umane molto generali che possono essere riconosciute come tali e, così, rese normative dalla ra-

<sup>6</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Etica e umanità*, Vita e pensiero, Milano 2004.

zionalità pratica. Per esempio la salute: curati la salute, cura i tuoi figli, coltiva l'intelligenza ecc. ma con un fine buono. Non si tratta in etica di valorizzare qualunque uso dell'intelligenza. Si può mostrare, però – credo che non ogni uso dell'intelligenza è adeguato al bene, che non ogni tipo di comunicazione è buona, veramente rispettosa dell'altro. Per esempio Carmelo Vigna ha cercato di valorizzare la regola aurea come dinamica educativa che si autocorregge<sup>7</sup>. Occorre, per esempio, dare la priorità alla domanda di senso, di unificazione della vita, perché lo fai?, nella coltivazione dell'intelligenza. Natura umana significa soprattutto e paradigmaticamente comunicazione-amore-il bene per sua natura si diffonde, si comunica secondo l'adagio «*bonum est diffusivum sui*». L'altra persona è l'oggetto-soggetto del desiderio umano. Rientra in questo ambito il tema dell'amicizia, ma anche dell'onore, del riconoscimento (ricercato spasmodicamente anche nell'epoca di *internet*). Il paradigma “naturale”-razionale dell'inclinazione al rapporto interpersonale, del rapporto buono conveniente con l'altro informa il nostro rapporto con la natura e con la soprannatura (per chi ci crede), con ciò che ci appare sotto o eventualmente sopra di noi. Esso costituisce il criterio di approccio alla mera animalità come alla divinità.

Natura umana, quindi, intesa come possibilità, condizione, occasione e non solo come limite all'esercizio della libertà. D'altra parte non si può concepire una libertà senza limiti: «ciò che non ha limiti non ha forma» (Harry Frankfurt). Natura, in questa prospettiva, ha soprattutto a che fare con la strutturale relazionalità dell'uomo. Il richiamo alla natura per essere condivisibile non ha bisogno necessariamente di essere supportato da dati scientifici “oggettivi” (anche se questi sono sempre interessanti), ma da esperienze-inclinazioni condivise che precedono la stessa pratica scientifica e che la rendono possibile. Qualunque lettura scientifica del resto oltre che di diritto e di fatto falsificabile, è suscettibile di diverse interpretazioni da un punto di vista filosofico-metafisico (vedi il caso dell'evoluzionismo o dello stesso problema mente – corpo).

In questa prospettiva si può condividere quanto afferma Sergio Cremaschi:

Uno dei sensi di naturalismo che va conservato è quello che è stato attribuito a Dewey e insieme ad Aristotele, ovvero l'idea che il bene morale non sia enunciabile in un significato equivoco rispetto al bene

<sup>7</sup> Cfr. nota a p.

in altri sensi, che la morale non persegue fini anch'essi di natura morale, ma fini quali una vita lunga e in buona salute; lo sviluppo di facoltà fisiche, cognitive, emozionali; (questo naturalismo sulla definizione del bene non è in continuità con il naturalismo della motivazione esterna e con la naturalizzazione dei programmi di ricerca sulle basi biologiche della moralità). Un naturalismo di questo genere non va necessariamente nella direzione della riduzione dell'etica alle scienze empiriche, ma lascia spazio a un discorso etico che non è scienza empirica, anche se può farsi "committente" di ricerche nelle scienze empiriche sui cui fallibili e perfezionabili risultati si baseranno valutazioni morali<sup>8</sup>.

4. Naturale in questa accezione non è contrapposto a *razionale* e non è solo il biologico (anche il biologico, in quanto lo comprende), è ciò che è *conveniente* a me e a me in quanto uomo, individuo della specie umana nella propria realtà *psicofisica e non meramente razionale*. Qui ritroviamo il tema antico del conveniente (*Sumferon, omonoia, conveniens*) che unisce in certa misura gli stoici e anche Aristotele al Vangelo "Vi conviene", tema presente anche in Simone Weil. Umanamente conveniente, conveniente a me, a noi in quanto esseri umani nella nostra integralità psicofisica. Qual è l'oggetto adeguato del nostro amore? Che cosa è degno di essere amato, ricercato, desiderato? Non si tratta, come si diceva, solo dell'utile o del piacevole (anche), nè di un calcolo in senso utilitaristico nella prospettiva della terza persona.

5. La razionalità. La razionalità che in questa prospettiva è insieme conoscitiva e pratica, eticamente normativa, legge alcune inclinazioni che nell'uomo sono sempre già razionali, cioè informate di una certa razionalità e ne afferma la loro normatività sotto il profilo morale. Per esempio: Curati, abbi cura dei tuoi figli o anche dei tuoi studenti, studia, cerca il senso della tua vita...vai a Roma al convegno dei filosofi morali...

6. Si possono ricavare da quanto osservato alcune implicazioni di etica sociale riguardanti il tema del legame sociale, se volete del bene comune o, se volete, dei beni comuni. Si tratta di una vera e propria sfida sul bene<sup>9</sup>. Abbiamo bisogno di confrontarci sulla convenienza umana del bene, quindi sulla sua naturalità nell'accezione detta. E questo ha luogo sul piano e della testimonianza e dell'argomentazione filosofica.

<sup>8</sup> S. CREMASCHI, *Naturalizzazione senza naturalismo: una prospettiva per la metaetica*, Etica & Politica / Ethics & Politics, IX, 2007, 2, pp. 214-15.

<sup>9</sup> Cfr. M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, trad. it. Feltrinelli, Milano, p. 275.

Vi sono due rischi dell'etica sociale oggi:

– O evitare il confronto, affermando che è radicalmente impossibile a motivo della diversità e incomunicabilità delle concezioni quasi esasperando le differenze in un'affermazione della propria originalità assolutizzata oppure

– appiattire ciò che unisce, riducendolo al minimo, fino a una procedura. La procedura è importante (a volte è l'unico modo per convivere pacificamente), ma essa stessa va sostenuta e alimentata su un piano sostantivo. Si tratta di verificare continuamente fino a che punto di accordo si può arrivare.

La vera domanda da porsi sul piano personale è: che cosa perdi e che cosa guadagni umanamente confrontandoti con gli altri? Il vantaggio del confronto è, se non il cambiamento immediato, certamente difficile, delle proprie radicate convinzioni, almeno da un lato la miglior comprensione di quelle altrui, della loro radice, della loro "umanità" e dall'altro la purificazione delle proprie ragioni. Anche se non si può pretendere che in campo morale tutto cambi in poco tempo. L'esperienza morale, infatti, ha a che fare con quello che è stato chiamato da Newman *assenso reale* e non con l'*assenso nozionale*. Mentre la filosofia morale riguarda essenzialmente quest'ultimo. Certo, occorrono un uomo e una società sufficientemente forti e rappacificati da essere in grado di reggere questa sfida intorno al bene. Qui Spinoza ha ragione. Occorre che almeno i filosofi morali ci provino, si esponano per primi, lasciandosi provocare dagli altri e liberandosi dalle idolatrie – assolutizzazioni nascoste.

Una breve riflessione infine su un piano metaetico. L'esperienza morale, come ha notato per esempio Iris Murdoch, ha una sua peculiarità, una sua globalità che va oltre il problema della scelta (sussiste una peculiarità della razionalità pratica). L'esperienza morale cresce nel tempo e richiede esercizio, rischio, tempo, pazienza. Oggi riscopriamo questo aspetto dopo la modernità (soprattutto la prima modernità – penso per esempio all'autore che ho studiato per primo Hobbes) che talvolta ha coltivato l'impazienza favorita da una applicazione impropria e "automatica" della scienza e della tecnologia alla esperienza morale. L'errore moderno non è della scienza, ma della filosofia, la quale per evitare di fare fatica, di "perdere tempo" – la stessa educazione richiede tempo – si è talora troppo speranzosamente affidata alle soluzioni della scienza e della tecnologia o anche a un diritto naturale che sarebbe a tutti manifesto, evidente (penso ai discorsi di Locke sulla legge naturale per esempio).

Pensiamo a quanto il modello della scienza ha giocato nello spezzettamento o riduzione della esperienza morale in varie forme di utilitarismo, intuizionismo, contrattualismo<sup>10</sup>. Del resto è proprio del metodo scientifico ritagliare per oggettivare. Ma il mio discorso non è ovviamente contro la scienza, che ha certamente una sua utilità in filosofia morale, ma semplicemente vuole riaffermare l'irriducibilità e la globalità, l'integralità dell'esperienza morale, la centralità in essa della domanda di bene e di senso. E qui torniamo alle osservazioni proposte all'inizio da cui sono partito.

<sup>10</sup> Cfr. J. DEWEY, *Ethics*, Henry Holt and Company, New York 1959.



### 1. *Attualità delle virtù etiche*

Ispirandosi prevalentemente alla tradizione aristotelica e a filoni del pensiero etico contemporaneo anglosassone (“Virtue ethics”, psicologia sociale e culturale e neuroetica comprese) che valorizzano la tematica delle emozioni e delle virtù, questo capitolo si propone innanzitutto di argomentare la rilevanza delle virtù oggi, in secondo luogo di chiarificare la complessa terminologia attinente il rapporto razionalità pratica-emozioni (razionalità pratica, bisogni, inclinazioni, desideri, emozioni, passioni, disposizioni, virtù etiche) precisandola e arricchendola<sup>1</sup>. Spesso, infatti, oggi si parla solo di emozioni (*emotions* in inglese) assommando in questa espressione molte distinzioni tradizionali. In terzo luogo, dopo aver indicato le principali risposte al problema del rapporto razionalità pratica-emozioni da Kant a Hume, si suggerisce una soluzione armoniosa del tema in questione che valorizza la dimensione estetica dell’esperienza morale e il ruolo selettivo e pedagogico dell’amore del bene e degli altri (*dilectio*) e della conseguente stima-amore di sé nello sviluppo di tale esperienza. In questa prospettiva le virtù del carattere o virtù etiche assumono un ruolo determinante.

<sup>1</sup> Sull’etica delle virtù anglosassone contemporanea la letteratura è molto ampia. Volendo fare una scelta fra i manuali introduttivi a più mani, cfr., in particolare, D. RUSSELL (a c. di) *The Cambridge Companion to virtue ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Tra i miei scritti cfr. ANGELO CAMPODONICO, *Sagesse pratique et éthique de la vertu dans la pensée anglo-saxonne contemporaine, Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, edited by D. Lories, L. Rizzerio, Vrin, Paris 2008, pp. 361-279. Se molti autori contemporanei valorizzano il contributo della psicologia e delle neuroscienze, alcuni filosofi morali ne vedono anche i limiti. Cfr. L. BLUM, *Empathy and Empirical Psychology; A Critique of Shaun Nichols’s Neo-Sentimentalism in Morality & the Emotions*, a c. di C. Bagnoli OUP, Oxford 2011. In ogni caso molti sottolineano l’impossibilità di rinunciare al contributo dell’indagine filosofica. Cfr. l’introduzione di C. Bagnoli a p. 27.

L'interesse oggi ad affrontare il tema delle virtù e delle emozioni-passioni correlative sembra costituire una delle possibili reazioni al fatto di aver spesso relegato la regolazione della vita sociale soltanto a procedure condivise, evitando di pronunciare giudizi sui contenuti di rilevanza morale e sulla moralità delle singole persone, perché si temeva che questo potesse rappresentare una forma di mancanza di rispetto e nuocere alla pacifica convivenza in un mondo pluralista<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Il ritorno della virtù in Vita, ragione, dialogo*, Cantagalli, Siena 2012. «Quanto più i problemi della vita in comune si fanno grandi, complessi e rischiosi, cioè globalizzati, tanto più è un errore di prospettiva pensare che vi si possa adeguatamente provvedere con dispositivi (istituti, norme, regole, procedure) sempre più grandi e complessi. Tali dispositivi sono necessari e inevitabili, ma sono anche strutturalmente insufficienti; anzi, per sé soli aumentano il rischio. Torniamo così all'inizio del nostro discorso; l'autonomia e la complessità delle strutture non è un'obiezione al vissuto virtuoso, al contrario. Proprio il primato strutturale e funzionale delle tecniche (comunicative, finanziarie, economiche) della riorganizzazione del mondo attuale toglie ogni equivoco a proposito della loro autosufficienza e automatismo quanto ai fini proposti. Certamente gli apparati tendono ad essere autotelici, cioè a prendere se stessi come fine della loro attività; ma appunto ciò è l'inizio di un processo di distacco dai bisogni sociali cui dovrebbero provvedere e dai beni richiesti dalla vita in comune. Certamente l'uomo oggi vive sempre più in simbiosi con le forme della sua tecnica, ma questo non vuol dire che debba diventarne l'appendice, piuttosto che esserne, nella misura del possibile, il decisore. Ma questo dipende dall'alternativa tra un soggetto della tecnica costituito da uomini "senza qualità" (Musil), che accettano che il mondo diventi, secondo la visione di Luhmann, un apparato in cui il soggetto umano non conta, e invece un soggetto consapevole che le sue qualità di prudenza, temperanza, giustizia e forza contano in modo irriducibile rispetto al meccanicismo degli apparati. Come già ricordava a suo tempo J. Ladrière il "nodo" degli apparati umani è comunque sempre l'"azione" umana e la sua qualità. I competenti, comunque, ci avvertono che anche i mondi più astratti e virtualizzati come quelli della finanza, caratterizzata da incertezza e asimmetria informative, non possono prescindere dall'elemento della fiducia, che non può essere affidata a meccanismi impersonali; che, anzi, probabilmente l'adozione di comportamenti meccanicistici produca nei mercati finanziari risultati inefficienti e generi irresponsabilità diffusa. Cosa che ha riscontri significativi nell'ultima (o prima nel mondo globalizzato) crisi finanziaria. In generale, un sistema di regolamentazione "perfetto" che delimiti il confine tra comportamenti finanziari accettabili e inaccettabili probabilmente non esiste e non può esistere; quello che può esistere è piuttosto "il coraggio di una 'imperfessione' che punti a sostenere la prudenza intesa come virtù specifica di chi intraprende un'azione rischiosa nel tempo e nell'incertezza, costruendo patti durevoli». Analogo, e ancor più evidente, discorso si può fare nell'ambito economico e del lavoro, come è avvertito sempre più ampiamente dai competenti; rivelativo in proposito il titolo del recente volume *Alla radice dello sviluppo. L'importanza del fattore umano*. Cfr. T. ENGELHARDT, *Manuale di Bioetica*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1999.



Questo atteggiamento nei confronti dell'etica normativa e sostantiva invero non pare alla lunga sostenibile. Oltretutto molto spesso le scelte cosiddette "private" hanno un'incidenza sugli altri e non solo su noi stessi, in particolare sugli altri che non hanno parola. Non siamo mai da soli<sup>3</sup>. Ma la ripresa del tema delle virtù è connessa a un'altra ragione più specifica: alla consapevolezza cioè che l'etica non possa ignorare norme, ragioni o giustificazioni, ma neppure motivazioni dell'agire. Le virtù etiche, in quanto classicamente esito di razionalità pratica e passioni-emozioni, permettono questa armonizzazione. Questa operazione oggi non è del tutto facile, ma di essa si sente fortemente l'esigenza. Alla base dell'etica delle virtù c'è un'idea alta dell'uomo, ma condotta in forza di una valutazione realistica secondo cui l'uomo è quella natura così fatta che non è già dotata della sua sintesi sufficiente e del suo equilibrio spontaneo. L'umano è dato affinché venga anche conquistato: questo cammino di conquista è il cammino della virtù. L'elaborazione morale di questa idea passa nella storia dell'umanesimo occidentale attraverso l'ideale della sintesi di ragione e passioni, nella convinzione che l'energia affettiva ha bisogno di una forma che le dia unità, armonia, orientamento e che questa sintesi è possibile; in questo senso la virtù è esperienza di un'identità umana integrata, frutto dell'educazione dell'umano, che caratterizza la civiltà e la sua storia. L'oblio della virtù è dunque l'effetto di una consapevole rimozione, perché con essa è una certa idea di uomo che viene messa da parte.

<sup>3</sup> Cfr. A. BESUSSI, *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Boringhieri, Torino 2012, p. 300: «La concezione della giustizia del secolarismo non è davvero neutrale, «né tra "i presenti" dai quali la sua giustificabilità dovrebbe dipendere né tra i presenti e gli "assenti". Non lo è precisamente perché ignora che sul confine tra giustizia e verità si pongono questioni di giustizia, che sapere a chi/che cosa è dovuta giustizia è una questione di giustizia e che per saperlo bisogna cercare fatti indipendenti, ai quali è generalmente difficile accedere, ma che non per questo devono esser dichiarati rinunciabili. Mettere alla prova la giustizia su fatti indipendenti, come il credente cerca di fare, significa aspirare a un'unità di misura indisponibile, che proprio in quanto non dipende da noi, da come siamo fatti, da quello che ci piace e da quello che ci sembra accettabile, permette di accertare il valore di quello che crediamo in modo non distorto, controllato e condizionato». Ma questo non è l'unico limite del secolarismo: «Oltre a risultare problematico dal punto di vista della desiderabilità normativa, un discorso pubblico esclusivo come quello che il secolarismo difende, rischia anche di favorire instabilità politica. Impedendo di accertare l'eventuale verità o falsità di credenze metafisiche che pretendono autorevolezza pubblica ne favorisce infatti il carattere insulare ed estremistico, favorendo la formazione di "contro-pubblici" composti».

Infatti, ciò che è in gioco nella questione della virtù non sono dei tipi di comportamento, più dignitosi o eroici, ma è un'intera cifra antropologica. Con l'idea di virtù la modernità ha iniziato la dismissione dell'idea stessa dell'unità del soggetto umano e della sua esperienza<sup>4</sup>.

Da qui si comprende che la rimozione della virtù ha coinciso con la rimozione di un caposaldo dell'umanesimo occidentale<sup>5</sup>.

Alla base del rifiuto dell'idea di virtù in epoca moderna e contemporanea c'è

(1) la sua declinazione in senso parziale e moralistico. Lo stesso ideale classico dell'unità delle virtù viene meno quando ci si ferma a una concezione atomistica e spontaneistica dell'uomo.

(2) l'accento retorico del discorso sulle virtù connesso alla sfiducia nella possibilità dell'etica d'incidere sui grandi movimenti della società che sarebbero quelli che veramente contano. Critiche nei riguardi dell'etica

<sup>4</sup> F. BOTTURI, *Il ritorno delle virtù* in *Vita, Ragione, Dialogo*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 31-41.

<sup>5</sup> Nell'età del nichilismo si radicalizza la difficoltà a dare al vissuto la *forma di un'esperienza reale in prima persona*, di esperienza intesa cioè come "fare esperienza", come unità narrativa della vita, come vissuto di un'esistenza unificata, dinamica e aperta. La condizione dell'uomo contemporaneo non è favorevole al "fare esperienza", ma favorisce la scomposizione degli elementi dell'esperienza umana in forme in cui domina la frammentazione e la segmentazione dell'esperienza, nelle forme anche contrapposte dell'attivismo o dell'estetismo, dell'esteriorismo pragmatico o dell'interiorismo spirituale, ecc. Può essere utile ricordare alcuni aspetti palesi di tale situazione. Uno, forse il principale, è proprio la *scomposizione di ragione e affetti*. Forse non si è ancora apprezzato adeguatamente lo sconvolgimento antropologico che tale sistematica scomposizione sta operando. Il prevalere sociale della razionalità tecnologica, ormai pervasiva di ogni ambito dell'esistenza tende ad assimilare a sé ogni forma di razionalità; ma la razionalità analitica e calcolatoria tecno-scientifica ed economica tende di per sé ad estraniare l'affettivo dalla sfera del vivere razionale, a immunizzare dagli affetti. L'affettività, a sua volta, essendo sempre meno in comunicazione con criteri razionali e assiologici, si sviluppa in termini sempre più soggettivistici e anomici. Si stabilisce così una *sindrome culturale* costituita da *due momenti simmetrici e complementari*: quello della razionalità come potere e quella dell'affettività come (sola) emotività, che si completano e si sostengono fra loro, scisse e complementari nella loro opposizione. La sfera emozionale esclude la razionalità, la regola, la progettualità; la sfera razionale esclude invece l'esistenziale, il relazionale, l'affettivo. Si dà in tal modo una «fatale separazione di emozione e razionalità – afferma D. Kamper – che nessuna precedente epoca dell'umanità ha conosciuto in forma così acuta [...]»: **è in atto «una catastrofe emotiva»**. **L'esperienza di vita diventa infatti schizofrenica e frammentata, come dimostra in modo sempre più esteso la biografia di molti**: "razionalità" della vita pubblica e disordine crescente di quella privata; instabilità dei legami affettivi e "impossibilità" della vita familiare, crisi profonda dei legami generativi-generazionali; fragilità nei confronti dei "pesi" o dei "compiti" dell'esistenza; insicurezza sempre maggiore nell'impegno educativo, ecc.

della virtù sul piano strettamente filosofico si ritrovano in numerosi autori contemporanei. Ciò ha luogo soprattutto in nome di un'etica d'impronta libertaria o utilitarista<sup>6</sup>. Nel mondo anglosassone si sono sviluppate anche critiche di carattere psicologico all'etica delle virtù come quella di Kwame Anthony Appiah in *Experiments of ethics* e nel *The Moral Psychology Handbook* curato da John M. Doris & the Moral Psychology Research Group<sup>7</sup>. La formazione del carattere potrebbe risultare assai meno importante e incidente sulla condotta morale delle situazioni in cui l'individuo di fatto si viene a trovare, come emergerebbe da alcuni esperimenti psicologici. Di qui l'importanza di mutare in senso positivo queste condizioni. Significative critiche sono state mosse a questa impostazione. Anche qualora si ammetta, come è giusto, l'innegabile condizionamento delle situazioni, sembra difficile rinunciare all'educazione morale. In effetti

dagli esperimenti della psicologia sociale si può ricavare che molti soggetti siano sprovvisti di disposizioni virtuose veramente solide e pienamente acquisite e tali risultati sono proprio quelli che ci si dovrebbe aspettare, considerato quanto sia difficile, secondo gli stessi autori dell'etica delle virtù, la piena acquisizione dei tratti virtuosi del carattere<sup>8</sup>.

Ma questa difficoltà è segno di quel inevitabile dinamismo verso la perfezione che richiede esercizio e che contraddistingue l'acquisizione delle virtù. In realtà le virtù sono tratti del carattere che esigono una presa di coscienza e che hanno una valenza morale. La tradizione classica non si limita in genere a constatare la frequenza e la misura delle condotte virtuose come fa la psicologia contemporanea e quella filosofia che alla psicologia s'ispira, rilevando, per esempio, che le virtù non sono sempre praticate da tutti, ma, pur partendo dall'osservazione della condotta, addita un ideale di compimento, una dimensione di eccellenza o normativa che si radica paradigmaticamente nella vita di alcuni individui virtuosi<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. M. BARON, P. PETTIT, M. SLOTE, *Three Methods of Ethics. A Debate*, Blackwell, Oxford 1997.

<sup>7</sup> Cfr. K. A. APPIAH, *Experiments in Ethics*, Harvard UP, 2008; J. M. DORIS & THE MORAL PSYCHOLOGY RESEARCH GROUP, *The Moral Psychology Handbook*, OUP, Oxford 2010, in particolare pp. 355-400.

<sup>8</sup> Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e pensiero, Milano 2010, p. 205 (ma tutto il capitolo è interessante).

<sup>9</sup> Per una critica di carattere psicologico alla pratica delle virtù come eccellenze cfr. C.B. MILLER, *Character and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Julia Annas – tra gli altri – difende una concezione classica di teoria della virtù, mostrandone la superiorità rispetto ad alcune riprese contemporanee, che ne rigettano aspetti decisivi<sup>10</sup>. In particolare, la centralità, per le etiche classiche, dell'*eudaimonia*, da intendere come fioritura umana, non le rende concezioni egoistiche, dal momento che la fioritura, se correttamente intesa, altro non è se non, in larga parte, l'essere virtuosi. La virtù etica non si sviluppa perché si tende in prima battuta ad acquisirla con il rischio di cadere nell'ipocrisia, ma perché si tende al bene, al compimento in quanto tali. Importante è il fatto che sia in ultima analisi un bene sostantivo, per esempio una persona, a rendere l'azione virtuosa<sup>11</sup>. Altrimenti si corre il rischio di un formalismo o di uno strumentalismo.

Annas respinge poi l'idea che la teoria classica delle virtù possa fornire un criterio generale per stabilire quale sia l'azione giusta; piuttosto, il possesso della virtù mette in grado l'agente di acquisire una "competenza" a vedere l'azione giusta da compiere senza appellarsi a principi, criteri o regole decisionali. Per Aristotele le intuizioni etiche devono essere applicate in diversi contesti. Le opinioni etiche rilevanti perverranno ad un grado sempre più saldo di coesione e di coerenza quanto più l'agente elaborerà un insieme di principi che si sostengono e relazionano mutuamente, e tale coerenza si determinerà sottoponendo progressivamente le intuizioni etiche alla prova dell'esercizio pratico e modificandole progressivamente nell'esercizio stesso<sup>12</sup>. Julia Annas valorizza il tema della razionalità pratica e il fatto che nella concezione classica delle virtù i mezzi non sono estrinseci rispetto al fine: essi fanno già parte del fine in quanto lo anticipano. Ciò che distingue la trattazione classica delle virtù da molta della contemporanea *Virtue Ethics* è il ruolo unificante svolto dalla razionalità pratica e il fatto che la nozione di virtù non sia estrinseca rispetto a quella di felicità, ma contribuisca a determinarla. Le virtù non s'imparano imitando passivamente dei modelli, ma facendoli propri liberamente. La saggezza pratica (*phronesis*) è proprio quella virtù che permette di sottoporre le intuizioni etiche alla prova dell'esercizio pratico e d'imparare da esso.

<sup>10</sup> Cfr. J. ANNAS, *Virtue Ethics*, in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 515-536.

<sup>11</sup> Cfr. G. VON WRIGHT, *Varietà del bene. La virtù*, trad. it. in *Letica delle virtù e i suoi critici* a c. di M. Mangini, *La città del sole* 1996, pp. 41-66.

<sup>12</sup> Cfr. J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1998 c. I, § 3.

Essa fonda anche l'unità delle virtù e con esse l'unificazione dell'uomo saggio (*phronimos*). La tendenza a prendere in considerazione l'unità della persona nella sua globalità, che oggi per lo più si trascura in etica e il cui ruolo al fine di dare senso alla vita umana la Annas sottolinea, si fonda sul riconoscimento del ruolo svolto dalla *phronesis*<sup>13</sup>.

## 2. *Emozioni e razionalità pratica*

Il problema del rapporto emozioni-razionalità pratica che è alla base della nozione tradizionale di virtù è sempre stato problematico da Platone in poi. A partire da Platone le emozioni sono spesso considerate pericolose perché ostacolerebbero la ragione pratica e l'agire morale (ciò che è proprio dell'uomo)<sup>14</sup>. Rispetto alla razionalità che sarebbe attiva, poi, se ne sottolinea spesso il carattere passivo (dove *passioni*). Per evitare il rischio che sarebbe insito nella dimensione emotiva, da un lato si ha la tendenza a ridurre le emozioni a ragione accentuando la loro dimensione *cognitiva* (stoicismo), dall'altro a scinderle drasticamente dalla ragione (Hume, emotivismo), accentuando la loro dimensione *conativa*. Ma nell'etica del filosofo scozzese, la quale rifiuta la nozione di razionalità pratica, le emozioni in qualche misura assorbono, di fatto, in se stesse la ragione. Dopo la modernità la scelta radicale in metaetica sembra ancora essere quella fra Hume e Kant, fra emotivismo e razionalismo<sup>15</sup>. Mentre il secondo sembra essere in certa misura favorito dall'estensione all'etica di un approccio scientifico-oggettivista, il primo sembra invece favorito dalle ricerche nel campo della neuroetica e in genere dal naturalismo e dallo

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Non a caso le emozioni sono talvolta nomi di vizi come, per esempio, l'invidia.

<sup>15</sup> Cfr. M. M. CODIGNOLA, *L'enigma della maternità*, Carocci, Roma 2008, 51: «Il pensiero moderno invece sembra offrire solo la possibilità dell'alternativa: o affetti senza ragione o ragione senza affetti. La rivoluzione deterministica che opera a tutti i livelli dell'ontologia della natura comporta una nuova concettualizzazione della sfera affettiva in termini di passività: le passioni sono forze che muovono la volontà – moventi – in quanto sono a loro volta mosse da forze esterne. Questo giustifica l'alternativa ragioni/ passioni e la scelta kantiana di escludere gli affetti in generale dalla sfera morale: ne va della possibilità della morale in quanto correlata alla libertà, in opposizione alla natura e al suo determinismo». Il secondo aspetto del riduzionismo moderno consiste nel riferire l'intera sfera degli affetti a un solo principio: quello dell'egoismo, dell'interesse particolare». Ma vi sono eccezioni.

psicologismo<sup>16</sup>. Da un lato l'accentuazione del ruolo delle emozioni, l'emotivismo, sembrerebbe incentivare la libertà di ognuno, la sua autonomia, i diritti e il diritto a dissentire, dall'altro il cognitivismo la possibilità di discutere con ragioni ed eventualmente di fondare gli stessi diritti. Ma il punto di contatto fra emotività e ragione pratica resta problematico<sup>17</sup>. Si tratta di vedere se sia possibile una sintesi fra entrambi quale è rappresentata, per esempio, dalla posizione aristotelica e soprattutto tommasiana<sup>18</sup>. Per Aristotele non solo gli intemperanti, ma anche le persone insensibili non costituiscono un modello, perché incapaci di cogliere la pertinenza delle diverse situazioni sotto il profilo morale<sup>19</sup>. Le ragioni di questa via mediana stanno dalla parte di un'antropologia unitaria che sia in grado di tenere insieme ragioni o giustificazioni dell'agire morale ed emozioni-motivazioni<sup>20</sup>. Si può certo convincere un altro a cambiare prospettiva su qualche aspetto della sua condotta o anche a cambiarla radicalmente, ma ciò non è facile e non è immediato<sup>21</sup>. Per farlo non basta argomentare. Occorre anche testimoniare in modo convincente, agire cioè persuasivamente sulla sua dimensione emotiva. Di questo aspetto anche le contemporanee ricerche psicologiche hanno documentato l'inevitabilità<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Tra i contributi più recenti sul tema cfr. *Ethical Naturalism. Current Debates*, edited by Susanna Nuccetelli and Gary Seay, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

<sup>17</sup> Nel contesto attuale di esaltazione del soggettivismo affettivo vigoreggia la rivendicazione insindacabile della *libertà individualista*, in cui la *scelta* è il valore assolutamente primo, se non esclusivo. A tale rivendicazione, però, si giustappone in contemporanea una diffusa predicazione sui *determinismi* (neuronali, psichici, sociali), che sottraggono ogni spazio alla libertà e all' "eccedenza" dell'individuo; così, lo stesso soggetto sollecitato, da un lato, a rivendicare fino all'arroganza la sua libertà, è investito dall'altro del messaggio sul suo essere alla mercé degli apparati neuronali, pulsionali, mediatici, sociali, ecc: insomma, la libertà è bersaglio di un incitamento nevrotizzante a esercitare una libertà che non si possiede.

<sup>18</sup> Cfr. Su questo tema A. LAMBERTINO, *Valore e piacere. Itinerari teoretici*, Vita e Pensiero, Milano 2001. Cfr. pure *Morality & the Emotions*, a c. di C. Bagnoli OUP, Oxford 2011.

<sup>19</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* III, 1119a.

<sup>20</sup> Cfr. M.M. CODIGNOLA, *L'enigma della maternità*, p. 50: «Malgrado il loro potenziale cognitivo circa i beni e i valori, malgrado la loro vettorialità che indica percorsi di senso, emozioni e affetti come dati empirici non possono essere una guida morale senza una mediazione razionale, ossia una riflessione di secondo livello su ciò che è degno di essere perseguito e ciò che deve essere tralasciato anche in disaccordo con la testimonianza degli affetti».

<sup>21</sup>

<sup>22</sup> L'interesse nei riguardi della psicologia morale determina negli ultimi decenni interesse per le emozioni in etica. Cfr. le opere di J. HAIDT, in particolare *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione?* trad. it. Codice, Milano 2013.

In generale una modalità di vita interessa e muove ad agire se affascina, se è percepita come bella e degna, se coinvolge insieme ragioni ed emozioni<sup>23</sup>. La vita umana, la vita etica virtuosa ha a che fare in primo luogo con impressioni estetiche sulle persone e sulle cose, con l'immaginazione, con una sorta di *giudizio di gusto*, di fiuto che ha un nesso sul piano espressivo con la valutazione animale<sup>24</sup>. Che cosa si può fare per incentivare queste impressioni, potenziarle o consolidarle, su cosa occorre agire? Per esempio: si tratta di problematizzare le visioni della storia, le grandi narrazioni storiche che danno senso e unità alla vita. Così le grandi periodizzazioni storiche sono viste spesso e discutibilmente come alternative tra luce e ombra, tra positivo e negativo, influenzando il nostro giudizio sull'oggi<sup>25</sup>. Un'etica per essere veramente convincente non può non essere bella, non imporsi per la sua bellezza<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Di nuovo la virtù è una cifra antropologica, una chiave interpretativa di chi sia l'uomo e di chi osa diventare. E ancora una volta gli antichi possono aiutarci. Alla domanda perché essere virtuosi, Aristotele risponde: "perché è bello"; intendendo che è perfezione umana e perciò è bella ed amabile. In ultima istanza la virtù si giustifica per la sua attrattiva, che indirizza verso una *bellezza umana* che porta in sé la sua stessa ragion d'essere. Anche per la virtù si può dire ciò che Tommaso d'Aquino dice in generale del bello, che esso risulta da un'esistenza dotata di *integritas, consonantia e claritas*: integrità delle parti, armonia e luminosità. Desideriamo e ricerchiamo queste cose nell'ambito dello sport, della moda, dello spettacolo, ma ne abbiamo perso il gusto per l'uomo in quanto tale, per quella bellezza umana che non sta in ciò che si fa, ma in chi si diventa facendo. Dovremmo abituarci a considerare da questo punto di vista della bellezza antropologica le virtù, come di fatto sono le quattro cardinali, prudenza, temperanza, giustizia e fortezza; che serenamente considerate appaiono come linee di un ritratto di un uomo affascinante, stabilmente capace di saggia valutazione concreta, di energico equilibrio affettivo e intellettuale, di sane ed eque relazioni, di serena tenuta nelle difficoltà. A ben vedere, chi non vorrebbe essere così? E chi essendo, in qualche misura così, non attrae altri a esserlo, risanando e fecondando l'ambiente umano in cui dimora?

<sup>24</sup> Cfr., per esempio, H.A. CHAPMAN, *In bad taste: Evidence for the oral origins of moral disgust*, "Science", 323, 2009 in cui si afferma che le emozioni giocano un ruolo centrale nel giudizio morale, nel senso che, di fronte ad una situazione rilevante sul piano etico, avviene una reazione emotiva corrispondente all'atteggiamento morale atteso (lui fa il classico esempio del disgusto in *In bad taste: Evidence for the oral origins of moral disgust*, "Science", 323, 2009).

<sup>25</sup> Si pensi, per esempio, a una visione della classicità greca e romana priva di colori e di vita, per così dire sterilizzata, come è stata diffusa da Winckelmann o a una concezione "buia" dei mille anni medioevali e "luminosa" del Rinascimento e dei cosiddetti "Lumi".

<sup>26</sup> Per Tommaso il bene morale (*bonum honestum*), in quanto tale è bello.

Ma quanto appena osservato sul ruolo delle emozioni non significa cadere nel soggettivismo e nel relativismo. Ciò che accomuna tutti gli uomini, in quanto appartenenti a una medesima specie umana, infatti, è il rapporto con il corpo, con i suoi bisogni e la comune razionalità. La dimensione emotiva trascende perciò le differenze culturali, pur manifestandosi in esse attraverso le indoli, i costumi e i caratteri dei popoli. Le virtù si estendono a nuovi contesti per via di metafora e sono comprensibili per questa via a partire da alcuni bisogni e inclinazioni (non solo bisogni) fondamentali.

Che cosa sono le virtù etiche? Come si radicano nelle emozioni/inclinazioni? Che cosa sono innanzitutto le inclinazioni umane di cui tratta tra gli altri Tommaso d'Aquino? Cerchiamo innanzitutto di chiarificare il vocabolario partendo dal termine *razionalità pratica*. In che rapporto si trova con la dimensione sensibile emotiva? In Kant queste dimensioni non sembrano incontrarsi se non nella emozione del *rispetto* di fronte alla legge morale<sup>27</sup>. In Hume s'incontrano solo estrinsecamente in quanto la razionalità non ha un valore normativo (non esiste una razionalità pratica), ma solo strumentale. Anche se le emozioni, assorbendo in se stesse in qualche misura la dimensione conoscitiva della ragione, sembrano assumere una dimensione conoscitiva. In Mill, in base a quello che possiamo chiamare un processo d'internalizzazione, le norme che sono prerogativa della razionalità pratica coincidono con quelle emozioni che la società contribuisce a rafforzare<sup>28</sup>. Qui il rapporto resta ancora sbilanciato dalla parte della dimensione emotiva. Un tentativo di armonizzare le due dimensioni (razionale da una parte e affettiva o emotiva dall'altra) si trova nella tradizione aristotelica delle virtù che è stata ripresa spesso anche in epoca contemporanea. In questa prospettiva i principi morali sono inseriti nelle nostre reazioni affettive, e possono essere ricavati da esse per

<sup>27</sup> Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. Bompiani, Milano 2001, p. 75: «Ciò che io riconosco immediatamente come legge per me, lo riconosco con rispetto: e questo non è altro che la coscienza della subordinazione della mia volontà a una legge, senza alcuna mediazione della sensibilità». Cfr. C. BAGNOLI, *Emotions and the Categorical Authority of Moral Reasons in Morality & the Emotions*, edited by C. Bagnoli, OUP, Oxford 2011. A p. 21 nell'Introduzione si afferma: «This view of respect as the emotional aspect of practical reason avoids the dilemma between a rationalist view of the unconditional demands of morality, which has no grip on us, and a sentimentalist view of moral reasons that deny their categorical authority».

<sup>28</sup> Cfr. J.S. MILL, *L'utilitarismo*, cap. III. Una concezione simile si trova in E. Durkheim.



mezzo della riflessione e dell'analisi. La morale non si fonda sull'intuizione di un principio astratto, che si può forse sostenere con argomenti. Piuttosto le emozioni e le reazioni morali in esse contenute sono radicate profondamente nella nostra vita umana e non possono essere eliminate senza una qualche riflessione teoretica che rinneghi in certa misura il senso delle norme morali. Esse precedono ogni riflessione e determinano l'impatto per cui soprattutto ci interroghiamo intorno alle norme morali. Così il punto di vista sovraperonale è implicito nelle emozioni. Ma contemporaneamente serve da criterio di giudizio delle emozioni; con ciò esso diventa un principio morale. Come nota Peter Strawson, ci aspettiamo di essere trattati dagli altri come fini in sé. A sua volta l'altro, anche se lo ignoro, avanza una pretesa su di me<sup>29</sup>. Come osserva Thomas M. Scanlon, se non giustifico il mio agire di fronte agli altri, non rispetto la finalità in sé dell'altro<sup>30</sup>. Di fatto il punto di vista sovraperonale è già presente nell'esperienza morale comune che è fatta di emozioni e di ragione. Si tratta solo di esplicitarlo.

Già in Aristotele e in Tommaso d'Aquino la razionalità è ontologicamente – strutturalmente diversa rispetto alla dimensione sensibile, ma nella sua dimensione pratica, finalizzata cioè al bene da compiersi, incorpora la dimensione appetitivo-tendenziale, assumendola e riconoscendone in alcuni casi il carattere eticamente normativo<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> P. F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, in: *Proceedings of the British Academy* 48, 1962, pp. 187-211.

<sup>30</sup> Cfr. T. M. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998.

<sup>31</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 51,1: «Una cosa può esser naturale per una creatura in due maniere. Primo, in forza della natura specifica: e in tal senso è naturale per l'uomo essere visibile, e al fuoco il tendere verso l'alto. Secondo, in forza della natura individuale: così può essere naturale per Socrate o per Platone avere, per complessione individuale, buona o cattiva salute. – Inoltre, in forza dell'una e dell'altra di codeste nature, una cosa può esser naturale in due maniere: primo, perché dipende interamente dalla natura: secondo, perché in parte dipende dalla natura, e in parte da un principio esterno. Quando uno, p. es., guarisce da se stesso, tutta la sua guarigione deriva dalla natura; quando invece guarisce con l'aiuto della medicina, la sua guarigione in parte deriva dalla natura, e in parte da un principio esterno. Perciò, se parliamo dell'abito in quanto disposizione del soggetto in ordine alla forma o alla natura, possono esserci abiti naturali in ciascuno dei modi predetti. Ci sono infatti delle disposizioni naturali dovute alla specie umana, di cui nessun uomo può mancare. E queste sono naturali secondo la natura specifica. Ma poiché codeste disposizioni hanno una certa ampiezza, possono adattarsi in grado diverso ai diversi uomini secondo la loro natura individuale. E codeste disposizioni

### 3. Una proposta di lessico e di classificazione

Cerchiamo di precisare un lessico che ci permetta di chiarificare il tema. Possiamo distinguere seguendo Tommaso d'Aquino: il *bisogno* che è la percezione di una mancanza (bisogni biologici e inclinazioni sensibili), il quale diventa inclinazione propriamente umana nella misura in cui è informato dalla ragione. Quelle che una certa tradizione chiama *inclinazioni* hanno come oggetto certi beni riconosciuti nella loro perfezione in base al criterio della perfezione o pienezza (*plenitudo essendi*). In questo caso, se queste inclinazioni sono svolte, si può parlare in termini contemporanei di *desideri*. Sulla base di questi bisogni – inclinazioni – desideri si radicano le emozioni (che sono rea-

possono derivare, o totalmente dalla natura; oppure in parte dalla natura, e in parte da principi esterni, come si è detto di coloro che sono guariti dalla medicina. L'abito, invece, che dispone all'operazione, e che risiede, come abbiamo detto, nelle potenze dell'anima, può esser naturale e secondo la natura specifica, e secondo la natura individuale. Secondo la natura specifica, in quanto dipende direttamente dall'anima, che, essendo forma del corpo, è principio specifico. Secondo la natura individuale, in dipendenza dal corpo che è principio di ordine materiale. Ma in nessuno di questi due modi ci sono nell'uomo degli abiti naturali, che dipendono totalmente dalla natura. Ciò capita negli angeli, per il fatto che possiedono le specie intelligibili infuse per natura; il che non può dirsi per l'anima umana, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ci sono, dunque, nell'uomo degli abiti naturali, dovuti in parte alla natura, e in parte a un altro principio; però nelle potenze conoscitive ciò avviene in modo diverso che in quelle appetitive. Infatti nelle potenze conoscitive ci possono essere abiti naturali incipienti, e secondo la natura specifica, e secondo la natura individuale. Secondo la natura specifica, cioè in dipendenza dall'anima: e ne è un esempio l'intelletto dei principi, che è un abito naturale. Infatti in forza della natura stessa dell'anima intellettuale l'uomo ha la proprietà di intendere che qualsiasi tutto è maggiore della sua parte, appena conosciuto il tutto e la parte: e così per gli altri principi. Ma egli non può conoscere il tutto e la parte se non mediante le specie intelligibili, che riceve dai fantasmi. Per questo il Filosofo dimostra che la nostra conoscenza dei principi deriva dai sensi. Anche secondo la natura individuale ci sono abiti conoscitivi naturali incipienti, in quanto un uomo è più adatto di un altro ad intendere, in forza delle disposizioni organiche, poiché per le funzioni dell'intelletto si richiedono le facoltà sensitive. Invece nelle potenze appetitive non ci sono abiti naturali incipienti in dipendenza dell'anima, per quello che l'abito è in se stesso; ma soltanto in rapporto a certi suoi principi, quali i principi del diritto universale che si dicono germi delle virtù. E questo perché l'inclinazione verso l'oggetto proprio, che si potrebbe considerare l'inizio di un abito, non appartiene all'abito, ma piuttosto alla natura delle potenze. Però in dipendenza dal corpo possono esserci degli abiti appetitivi incipienti, secondo la natura individuale. Infatti alcuni dalla complessione particolare del loro corpo sono predisposti alla castità, alla mansuetudine o ad altri abiti».

zioni – eccitazioni sensibili a situazioni che incentivano o contrastano la soddisfazione dei bisogni e dei desideri, come la paura o la passione amorosa) e le *passioni* (che sono emozioni che hanno un carattere più stabile e fanno parte del temperamento di una persona e sono suscettibili di essere educate dalla ragione). Così si può parlare di un temperamento iracundo, ipersensibile, timoroso ecc.<sup>32</sup> Le emozioni hanno una base fisica, determinano una tonalità emotiva (Heidegger) la quale non ha un oggetto particolare (come nel caso di ansia, depressione ecc.) oppure ha un oggetto particolare, come avviene per esempio nel caso dell'odio. Si preferisce il termine emozioni perché “passioni” suggerisce passività, mentre oggi si sottolinea spesso la presenza di una dimensione conoscitiva nelle emozioni (Aristotele, Hume). Le emozioni sono moti della sensibilità suscitati dal fatto che qualcosa viene percepito come un bene di cui fruire o come un male da evitare. L'importanza delle emozioni nella vita morale è stata evidenziata particolarmente negli ultimi decenni dal neurologo Antonio Damasio<sup>33</sup>.

Le emozioni determinano a che cosa è rivolta quella dimensione fondamentale della vita psichica che è l'*attenzione*, la quale comprende dimensione emotiva e conoscitiva. Non c'è attenzione senza emozioni che determinano l'oggetto possibile dell'attenzione. Questa, a sua volta, svolge una funzione selettiva nei riguardi della conoscenza. Senza emozioni e senza attenzione non c'è salienza, ovvero non c'è esperienza della realtà. In questa prospettiva l'universo sarebbe piatto per me. L'uomo, deve, quindi, sempre discriminare fra gli stimoli che riceve dal reale. La ragione infine è in grado di argomentare se le precomprensioni emotive sono più o meno corrette. E senza uso equilibrato della ragione si resta immersi nella dimensione istintiva e passionale. La razionalità pratica, informando le passioni, determina poi nel tempo, attraverso l'esercizio ripetuto della scelta, delle azioni in senso moralmente positivo o negativo il sorgere delle virtù etiche e dei vizi morali.

Le virtù, quindi, secondo Aristotele e Tommaso d'Aquino, sono abiti (*exis, habitus*) che si radicano, attraverso l'esercizio, nelle emozioni-passioni che presuppongono le inclinazioni, sviluppandone le potenzialità e moderandole. Si tratta di una forma di *seconda natura*

<sup>32</sup> C. CALABI, *Passioni e ragioni. Un itinerario nella filosofia della psicologia*, Guerini, Milano 1996.

<sup>33</sup> Cfr. A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, trad. it. Adelphi, Milano 1995.

già secondo Aristotele. In termini contemporanei acquisire le virtù significa fare esperienza e formarsi il carattere. Problemi importanti che in questa sede lasciamo per il momento senza risposta sono: quali sono le virtù e perché e come mutano nel tempo, pur essendo radicate nella “natura” dell’uomo? Esiste un’unità delle virtù, per cui al venir meno di una si ha il venir meno pure delle altre? E, in particolare, che nesso esiste fra le virtù che riguardano innanzitutto l’individuo e le virtù “sociali”? Classicamente il nesso è forte, ma oggi è attenuato, perché, come è stato notato, la critica all’unità delle virtù è una conseguenza del fatto d’intendere la moralità fermandosi solo a quello che si osserva del comportamento umano e svincolando l’agire dell’agente da tutto il processo che precede l’attuazione della condotta virtuosa. Iris Murdoch, in particolare, ha sottolineato il valore dell’interiorità, ribellandosi al comportamentismo allora dominante, cioè al privilegio dato all’azione osservabile dal di fuori e a ciò che è esprimibile linguisticamente. In questa ottica si privilegia, per esempio, la giustizia e si trascura il fatto che per essere veramente giusti occorre pure essere coraggiosi, occorre cioè far ricorso a una virtù dell’individuo in quanto tale (virtù individuale del coraggio o, meglio ancora, della forza)<sup>34</sup>.

Le inclinazioni poi, nella misura in cui coinvolgono la razionalità, sono comuni a tutti gli uomini. Quali sono queste inclinazioni fondamentali? Seguendo uno schema classico proposto da Tommaso d’Aquino che sintetizza quanto osservato da altri, quando tratta dei primi principi o evidenze della legge naturale potremmo distinguere innanzitutto un livello comprensivo: quello dell’inclinazione al bene e alla felicità cui corrisponde il precetto secondo cui «Occorre fare e perseguire il bene ed evitare il male»<sup>35</sup>. Nell’ambito di questo precetto formale si enunciano le seguenti inclinazioni:

– L’inclinazione alla conservazione di sé e dei propri cari. Passioni corrispondenti: timore, pavidità, ira. Virtù corrispondenti: per esempio temperanza e forza.

– L’inclinazione alla generazione della prole e alla loro crescita, cura ed educazione. Virtù corrispondenti sono, per esempio, quelle della protezione e della cura, della comunicazione del bene. Da qui si

<sup>34</sup> Cfr. M. MAURI, *Virtutes e interdependencia* in “Philosophical News” 4, 2012, p. 100. Sulla forza fondamentale è la trattazione di Tommaso d’Aquino in *Summa theologiae* II-II, 123-40.

<sup>35</sup> Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 94, 2.

sviluppa il senso della protezione degli indifesi. In questo caso le virtù si possono e debbono estendere gradualmente per via di somiglianza, di analogia di proporzionalità e di metafora nella direzione di una cura più grande dei giovani, degli anziani dei deboli e degli animali e meno strettamente legata alla generazione in senso biologico.

– L'inclinazione a svolgere la ragione come ciò che è specifico dell'uomo e per cui egli si percepisce superiore alle altre creature (*dignità*) in particolare sul piano della ricerca del senso e della socialità. Pensiamo, per esempio, fra le passioni, al sentimento del pudore, della purezza, della sacralità, della simpatia, della stima di sé. Sul piano delle virtù al valore della conoscenza, del rispetto dell'altro, della lealtà, della giustizia, dell'amicizia e della socialità umana<sup>36</sup>. La scelta dell'oggetto in cui riporre la propria speranza di felicità fa parte fondamentale dello sviluppo della razionalità<sup>37</sup>.

L'uomo è portato a vivere con altri, a vivere in comunità e ad amare e difendere la propria comunità<sup>38</sup>. Questo non è un male, soprattutto se queste virtù di socievolezza si estendono ad altri contesti, pur senza mai dimenticare il particolare contesto comunitario in cui si radicano. Se però la dimensione comunitaria soffoca l'autonomia della coscienza morale del singolo, la moralità ne risente. È normale che le opzioni che risentono dell'immanenza dell'individuo in una determinata comunità facciano parte della precomprensione di un uomo, possano anche contribuire positivamente a infondere certezze morali, e che vi sia una tendenza a difenderle a spada tratta, ma non è accettabile che venga meno l'autonomia della coscienza morale. Sussiste una vivente polarità fra comunità di appartenenza e autonomia del singolo.

Si convince sul piano morale non solo e non tanto in primo luogo attraverso argomentazioni, ma attraverso esempi e testimonianze. Attraverso di essi si comunicano le virtù. Le virtù manifestano la bontà di principi della legge morale. Si comprende, quindi, l'importanza di un'educazione estetica che coltivi l'immaginazione.

<sup>36</sup> Sul tema del rispetto in quanto legato alle emozioni cfr. C. BAGNOLI, *Emotions and the Categorical Authority of Moral Reason in Morality and the Emotions*, pp. 62-81.

<sup>37</sup> Dilemma dell'onnivoro e poi difesa contro gli agenti contaminanti. Importanza del buon uso della razionalità. Cfr. J. HAIDT, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione?*

<sup>38</sup> Questo aspetto è sottolineato dalle ricerche di J. Haidt (e precedentemente di E. Durkheim).

#### 4. *Un tentativo di soluzione del rapporto emozioni-ragione*

In conclusione: sembra possibile pensare a una sintesi fra emozioni e razionalità pratica, in base a cui le emozioni e prima ancora le inclinazioni sono costitutive della stessa razionalità pratica. Non si può distinguere nettamente fra dimensione *cognitiva* e dimensione *conativa* delle emozioni. La dimensione cognitiva, tuttavia, sembrerebbe non agire immediatamente, ma attraverso la mediazione dell'*attenzione* che porta a riflettere sull'emozione che l'ha determinata (dimensione riflessiva delle emozioni)<sup>39</sup>. Le emozioni possono restringere o ampliare il campo conoscitivo attraverso l'attenzione e ciò è connesso all'educazione virtuosa o viziosa. In questa prospettiva le emozioni-passioni non vanno repressi, ma regolate e talora incentivate in modo da permettere alla razionalità pratica di funzionare al meglio. Kant oppone nettamente moralità e felicità, norma e bene (salvo cercare di recuperare la loro unità in seconda battuta), perché reagirebbe, secondo Hannah Arendt a una nozione di moralità secondo la quale «ogni inclinazione è per definizione una tentazione»<sup>40</sup>. Nella prospettiva qui suggerita ogni inclinazione, invece, costituirebbe in linea di principio una possibilità di maturazione umana da vagliare.

In questa prospettiva l'amore e non solo il rispetto giocano un ruolo centrale<sup>41</sup>. L'amore di sé incorpora il rispetto-stima di sé e costituisce la base della vita morale la quale si sviluppa gradualmente amando e privilegiando singole persone (non si può amare tutti indistintamente). La stima di sé nasce, secondo Ricoeur, dal retto amore di sé e degli altri, ovvero dalla pratica delle virtù<sup>42</sup>. La regola aurea incorpora il rispetto nell'amore-stima di sé e dell'altro<sup>43</sup>. V'è una dimen-

<sup>39</sup> Cfr. M. BRADY, *Emotional Insight: the Epistemic Role of Emotional Experience*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>40</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. Einaudi, Torino 2006, p. 37. Occorre precisare, tuttavia, che molto spesso in autori del Novecento come Iris Murdoch quando si critica Kant a proposito della sua posizione riguardo alle emozioni, si critica più il kantismo di autori come Hare più che lo stesso Kant.

<sup>41</sup> Cfr. M. SCHELER, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008. Sull'importanza delle virtù in etica cfr. M. SCHELER, *La riabilitazione delle virtù*, in *Il valore della vita emotiva* a c. di L. Boella, Guerini, Milano 1999, pp. 157-178.

<sup>42</sup> Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, trad. it. Jaca Book, Milano 1993.

<sup>43</sup> Vi sono due formulazioni della regola aurea: «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te» e «Fa agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te». Cfr. il cap. *La Regola d'oro nella riflessione della recente filosofia anglosassone*.

sione educativa e autoregolativa della regola aurea che, qualora ben compresa, tenendo conto cioè del comando come comando di fare il bene per altri, elimina i rischi di un suo possibile travisamento<sup>44</sup>.

L'amore dell'altro matura attraverso la graduale presa di coscienza di chi è l'altro. L'amore virtuoso dell'altro (di qualche altro come singolo) fa crescere l'amore – stima-rispetto di sé e questo sviluppo permette una graduale estensione a tutti<sup>45</sup>.

In questa prospettiva che si distacca in morale dal modello mutuato dalla scienza

non è l'esigenza d'imparzialità il fondamento di ogni decisione morale, bensì la percezione della realtà dell'altro in modo analogo a quella della mia stessa realtà[...]<sup>46</sup>.

Se la tendenza al bene, al proprio compimento, che costituisce il momento sorgivo dell'etica, necessita in primo luogo del rapporto con l'altro come tu (momento del riconoscimento del prossimo – non si può fare a meno della dimensione comunitaria), la percezione della peculiare struttura ontologica della persona non può non aprire anche all'egli, al lontano (tema della giustizia)<sup>47</sup>. Anche l'egli e l'estraneo, infatti, partecipano della stessa struttura ontologica dell'io e del tu. In particolare: a motivo della conflittualità fra gli uomini non si può non passare in etica attraverso il momento del divieto (particolarmente esplicitato dalla morale kantiana). In questa prospettiva, etica di derivazione aristotelica e morale di derivazione kantiana si possono armonizzare. L'una ha di mira essenzialmente il compimento dell'uomo, l'altra tende a preservare il valore universale della norma attraverso i divieti. Le virtù e le norme etiche permettono poi di discriminare fra i diritti perché educano alla libertà.

Infine in una prospettiva in cui le emozioni sono regolate dalla razionalità pratica e contribuiscono al compimento dell'uomo, al suo bene (*telos*), può venir meno quella scissione tra bene del singolo e bene della comunità senza di cui la vita sociale e le stesse virtù sociali smarriscono di significato e di motivazione. Si tratta d'individuare, di

<sup>44</sup> Cfr. C. VIGNA, *Universalità umana, riconoscimento, reciprocità* in *Universalismo ed etica pubblica*, a c. di F. Botturi e F. Totaro. Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 3-22.

<sup>45</sup> Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*,

<sup>46</sup> Cfr. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, p. 156.

<sup>47</sup> Questo tema è presente in molte opere di E. Lévinas.

riscoprire e di reinventare quel bene comune della convivenza fra diversi in un mondo pluralistico che rende possibile la coesione sociale, perché accomuna il bene di ciascuno e il bene di tutti<sup>48</sup>.

La modernità ha avuto il compito di tematizzare la conflittualità fra individui e di cercare di risolverla su un piano “orizzontale” con l'*appetitus societatis* (Grozio), la “scienza” politica (Thomas Hobbes) e con le virtù sociali (Hume, Smith)<sup>49</sup>. Ma la tradizione classica e cristiana suggerisce che solo il dinamismo finalistico verso il bene che è insieme privato e comune (e le virtù corrispondenti in forza dell'unità delle virtù) sono in grado di unificare e motivare gli uomini. Oggi si tratta di ricuperare questo bene in forme nuove e più comprensive rispetto alla tradizione all'interno della società civile, sia dell'impresa economica, sia delle comunità politica<sup>50</sup>. Non è possibile pensare, per esempio, all'università come comunità se non riconosciamo qualche bene comune che unifichi i suoi membri, nonostante le differenze. Non bastano le procedure e le sole virtù sociali senza amore del bene e del bene comune. Ciò vale anche per la ricerca di quel bene che è la verità.

<sup>48</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *Domanda di senso e bene comune* in F. BOTTURI, A. CAMPODONICO, *Bene Comune. Fondamenti e pratiche*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 53-66.

<sup>49</sup> Prima ancora che attraverso la teoria del diritto naturale autonomo e immutabile, è attraverso l'idea dell'*appetitus societatis* che Grozio fa un passo decisivo lungo la strada della secolarizzazione. Cfr. F. TODESCAN, *Bene comune e beatitudine. Da Tommaso d'Aquino a Hobbes*, in F. BOTTURI, A. CAMPODONICO, *Bene Comune. Fondamenti e pratiche*, pp. 3-21.

<sup>50</sup> Su questa linea cfr. R. SOLOMON, *Ethics and Excellence, Cooperation and Integrity in Business*, Oxford University Press, Oxford 1993.



## COME LEGGERE OGGI I PRECETTI DELLA LEGGE NATURALE?

1. *Attualità e inattualità del tema*

Il tema che s'intende esaminare con particolare attenzione al famoso testo di Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae* I-II, 94, 2) riguarda il rapporto fra precetti della legge naturale e inclinazioni in particolare attraverso l'esame del secondo precetto secondo cui occorre comunicare la vita ed educare la prole<sup>1</sup>. Va ricordato che nella prospettiva di Tommaso come in quella antica e medioevale in genere, a differenza di quanto accade oggi, *naturale* non coincide con la dimensione meramente biologica anche se la comprende. Cerchiamo innanzitutto di collocare il tema della legge naturale nel contesto culturale e filosofico contemporaneo.

Perché oggi il tema della natura umana e della legge naturale è percepito, nonostante tutto, come meritevole di essere discusso? Certo anche per l'influsso della biologia e, in particolare, dell'evoluzionismo. Ma, soprattutto, per il fatto che non si accetta facilmente nonostante le dichiarazioni esplicite in contrario, che non vi sia alcuna saldatura fra antropologia e norma morale, fra inclinazioni e desiderio da un lato e norma dall'altro. Questo è il rischio del pensiero morale moderno influenzato dalla scienza. Esso oscilla, infatti, fra l'esaltazione di una normatività staccata dalla natura umana e anche dalla legge divina da un lato e l'esaltazione di una natura umana che tende a ridurre la norma alla natura biologica dell'uomo dall'altro (il dover essere all'essere). Già il caso di Hobbes e sotto questo profilo paradigmatico<sup>2</sup>. D'altra parte di fronte al tema della legge naturale c'è diffidenza perché si percepisce il rischio di dire troppo cadendo in una

<sup>1</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *How to read today natural law in Aquinas?*, "New Blackfriars", Blackwell, IV, 2013, pp. 716-732.

<sup>2</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res, Milano 1982.

sorta di rigida precettistica che faccia violenza all'imprevedibilità della realtà e alla libertà o, per reazione, di dire troppo poco<sup>3</sup>. Questo è, per esempio, il rischio del "diritto naturale minimo" (Hart) che si limita a sottolineare i presupposti ovvi e minimali della convivenza sociale e forse dello stesso Finnis (*New Natural Law*) per la sua incapacità di gerarchizzare fra i beni.

Occorre sottolineare la differenza fra l'adesione di fatto alla legge naturale e l'adesione alle giustificazioni della legge naturale. Si può essere d'accordo sul primo livello e non sul secondo. Ci può essere più accordo oggi sulla legge naturale nei fatti di quanto ci sia sul piano della giustificazione. Si pensi, per esempio, all'accordo esistente oggi su alcuni diritti fondamentali anche quando non si è in grado di giustificarli oppure quando le giustificazioni sono diverse.

La legge naturale, tuttavia, non è per Tommaso innanzitutto un *minimo comun denominatore*. Nella modernità, a partire da Hobbes, si pensa spesso alla legge naturale come minimo comun denominatore fra gli uomini al fine di evitare i conflitti. L'etica diventa così solo o prevalentemente etica sociale. In questo caso v'è il rischio dell'ideologia, della legittimazione cioè dei valori di una data società in un determinato momento storico<sup>4</sup>.

Inoltre nel cercare a tutti i costi elementi comuni, il pensiero moderno, per esempio in Hobbes, confonde piano di fatto (la "guerra di tutti contro tutti") e piano epistemologico (l'impossibilità argomentata teoreticamente di cogliere un fine ultimo che accomuni gli uomini). Tommaso invece non è preoccupato tanto di trovare un minimo comune denominatore fra gli uomini, quanto di puntare alla verità, al bene dell'uomo e della società. Ciò implica una gerarchia fra i beni e l'esistenza di un bene sommo. Puntando al compimento, al fine, lasciandosi affascinare da esso, si vive meglio. In questa prospettiva la virtù è una perfezione, un valore. Solo se la virtù è intesa così si riesce a educare. Occorre precisare che Tommaso è consapevole che il bene in etica non coincide meccanicamente con il bene comune della società, in quanto oggetto della politica<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Per il primo aspetto si veda, per esempio, F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>4</sup> Cfr. Cfr. Y. SIMON, *La tradizione del diritto naturale. Le riflessioni di un filosofo*, trad. it. Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

<sup>5</sup> Cfr. *Summa theologiae* I-II, 96, 2: «[...]lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X *Metaphys.*, diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet

V'è un'altra difficoltà di fronte al tema della legge naturale: si teme per la libertà dell'individuo. Ma – a ben vedere – non v'è contraddizione fra natura e libertà, fra legge naturale e libertà: la natura è certo un limite, ma va intesa anche e soprattutto come un'occasione, una possibilità per essere uomini (Heidegger). Come osserva Harry Frankfurt: «Occorre che la libertà abbia dei limiti per godere di genuina autonomia»<sup>6</sup>. Amando di più il vero bene, gerarchizzando i beni, si diventa più uniti e più liberi perché capaci di relativizzare i beni finiti<sup>7</sup>.

## 2. Caratteri della legge naturale

Per Tommaso la legge naturale non è immediatamente evidente (come invece per buona parte del pensiero moderno), ma si scopre attraverso una *resolutio*, risalendo ai primi principi a partire dall'esperienza morale. Tommaso, infatti, parla sia di legge in senso ristretto (i primi principi della legge naturale) soprattutto in *Summa theologiae* I-II, 94, 2 (passo che non ha riscontro esattamente altrove), sia in senso lato. Sono propenso a pensare che la legge naturale comprenda tutta la I-II e la II-II, il desiderio di felicità (I-II, 1-5), la virtù e ovviamente

quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, *lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae*. Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit, non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuosus; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis, multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinere; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.

<sup>6</sup> H. FRANKFURT, *The Importance of what we care about. Philosophical Essays*, CUP, Cambridge 1986, p. IX.

<sup>7</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 73 a. 1 ad 3: «Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum, et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa».

anche la legge civile. La distinzione fra i due sensi di legge (*principi* e svolgimento a partire dai *principi*) si radica nella distinzione fra *intellectus* dei primi principi e *ratio* discorsiva. Occorre un'argomentazione per risalire ai principi. Occorre, quindi, una lettura complessiva di Tommaso. Qui trova spazio il tema della argomentazione per risalire ai principi e della narratività dell'agire virtuoso (ciò che unifica la vita nel tempo). La legge naturale non è nota immediatamente come la legge eterna (il progetto che ha Dio sul mondo, il punto di vista di Dio)<sup>8</sup>. La legge in quanto *principi* è una *inchoatio*, è *semina virtutum*<sup>9</sup>. S'impara a conoscere la legge naturale, risalendo a ritroso a partire dalle virtù e dai vizi e dalla legge civile che è oggetto di *determinatio* (potremmo tradurre con interpretazione). S'imparano i precetti della legge naturale chiedendosi: che cosa è alla base di quel comportamento virtuoso o vizioso e della legge positiva? Si parte dall'uomo virtuoso per risalire ai suoi principi (*semina virtutum*).

La legge naturale è opera della razionalità pratica. La dimensione pratica della ragione riguarda sia la esperienza morale sia la filosofia morale: «ratio practica considerando (guardando con attenzione la realtà) ordinem facit». Si tratta di una posizione originale che si colloca fra l'apriorismo della ragione pratica di un Kant o di un Finnis da un lato (fare ordine senza conoscere veramente la realtà) e un naturalismo oggettivante cui sfugge la dimensione del pratico (certa scolastica che deduce l'etica dalla metafisica e dalla teologia naturale) dall'altro. In quest'ultimo caso si richiede il volontarismo perché una ragione che non sia intimamente pratica non è in grado di motivare e muovere all'azione.

Occorre sottolineare che la ragione è sempre speculativa in un senso debole o lato (cioè conosce sempre la realtà e l'ontologia) anche quando è pratica, finalizzata alla prassi e *ordinem facit*. Come nota Giuseppe Abbà:

<sup>8</sup> Cfr. *Summa theologiae* I-II, 19, 10.

<sup>9</sup> *De veritate*, q. 14 a. 2 co. «[...] Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua finis inchoatio fit in ipso, quia nihil appetit bonum nisi in quantum habet aliquam illius boni similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam *inchoatio* ipsius boni quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae; et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quod quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui reppromittitur [...]».

la conoscenza dei beni reali (personali, sostanziali, operabili), ma ha per oggetto proprio l'ordine intenzionale col quale dare forma alla volontà intenta ai beni reali; grazie a questa forma gli atti di volontà, gli affetti, le passioni, le azioni volontarie costituiscono i *mores*, cioè i modi di volere e di agire in rapporto ai beni reali<sup>10</sup>.

L'esperienza del dialogo interpersonale, seppur non esplicitamente tematizzata da Tommaso, è sotto questo profilo paradigmatica: nel rapportarmi ad una persona, per esempio, per cercare di convincerla della bontà di qualcosa (dimensione pratica della ragione che fa ordine nella realtà), terrò contemporaneamente conto della sua peculiare natura e dignità in quanto essere umano, come pure delle reazioni che trapelano continuamente dal suo volto (dimensione speculativa della ragione che coglie un ordine nella realtà).

Come conoscere i beni nella loro specificità? In base all'inclinazione (altrimenti l'uomo comune non potrebbe conoscerli), ma anche in base alla derivazione (alle conseguenze dei beni). Tra cui al fatto che certi beni sono tipici dell'uomo e coerenti con la sua dignità come uomo, ma anche come animale razionale<sup>11</sup>. Questi aspetti sono complementari.

<sup>10</sup> G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* – 2, LAS, Roma 2009, p. 198.

<sup>11</sup> Cfr. M. MURPHY, *The Natural Law Tradition in Ethics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy: «It must be conceded, however, that a consistent natural law theorist could hardly hold that derivationist knowledge of the human good is the only such knowledge possible. For it is part of the paradigm natural law view that the basic principles of the natural law are known by all, and the sort of arguments that would need to be made in order to produce derivationist knowledge of the human good are certainly not had (or even have-able) by all. Another way that Aquinas's account of knowledge of the fundamental goods has been understood — and it is an understanding better able to come to grips with the widespread knowledge of fundamental goods — can be labeled “inclinationism”. On this view, one's explicit grasp of the fundamental goods follows upon but is not derived from one's persistent directedness toward the pursuit of certain ends, which directedness involves an implicit grasp of these items as good. So human beings exhibit a tendency to pursue life, and knowledge, and friendship, and so forth; and reflection on this tendency occasions an immediate grasp of the truth that life, and knowledge, and friendship, and so forth are goods. The affirmation of the claims “life is good”, “knowledge is good”, “friendship is good”, etc. makes intelligible the persistent pursuit of these ends by rational beings like us. While inclinationism and derivationism are distinct methods, they are by no means exclusive: one can hold that knowledge of fundamental goods is possible in both ways. Indeed, it may well be that one way of knowing can supplement and correct the other. There may be some goods that are easier to recognize when taking the

La legge naturale richiede armonia fra razionalità pratica e inclinazioni. L'ordine etico per Tommaso si fonda sull'incontro fra la ragione, che è *natura (ratio ut natura)* in senso analogico, e la *natura umana* (unità di anima e corpo) con le sue fondamentali inclinazioni (che anche quando "sono comuni all'uomo e agli altri animali" sono già umanizzate grazie alla ragione) e che dalla ragione pratica vengono riconosciute, valorizzate, interpretate e rese normative. Come la natura biologica manifesta una finalità, così la ragione speculativa e pratica manifesta una finalità come conoscenza del vero e attuazione del bene. Si percepisce il fine della natura al di là di ogni interpretazione di stampo evolucionistico darwiniano, perché si percepisce il fine della razionalità in atto. Se l'uomo si percepisce come unità psico corporea è inevitabile che le due finalità siano interpretate in maniera armonica. L'interpretazione ad opera della ragione è pur sempre interpretazione di un dato, di un dato biologico.

Il rischio è qui rappresentato da un'interpretazione della razionalità pratica formalistica e astratta, che trascuri la natura umana e le inclinazioni naturali da interpretare, da un lato, e, inversamente, quello di una natura che sarebbe normativa a prescindere dall'interpretazione della ragione pratica dall'altro. Sono i rischi rappresentati da una lettura "kantiana" di Tommaso, da un lato, o da un'interpretazione oggettivistica della sua etica, secondo cui la morale verrebbe meccanicamente dedotta dalla metafisica: le proprietà della natura umana (le sue inclinazioni ecc.) sono rilevanti, ma

in quanto comprese nell'orizzonte del bene umano, e perciò anche se può sembrare paradossale, la conoscenza del bene umano precede la retta intelligenza della natura umana e addirittura si può dire che è la legge naturale che manifesta la natura umana, cioè il bene umano come bene della ragione, per la ragione, formulato dalla ragione<sup>12</sup>.

Per esempio: desidero conservare la mia salute. È bene conservarmi in salute (I precetto). Desidero educare i figli. È bene educare

speculative point of view, the point of view of the observer of human nature and its potentialities, and some that are easier to recognize when taking the practical point of view, the point of view of the actively engaged in human life. Indeed, by connecting nature and the human good so tightly, the natural law view requires that an account of the good reconcile these points of view».

<sup>12</sup> F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e pensiero, Milano 2009, pp. 380-81.

i figli (II precetto). Desidero leggere per conoscere. È bene leggere (III precetto). Può valere in questi casi sia una lettura “maritainiana” dell’inclinazione come *conoscenza per connaturalità*, sia una lettura di essa come una inclinazione dotata di vera conoscenza (*amor habet oculos*)<sup>13</sup>. Inoltre fra le inclinazioni e i rispettivi precetti si può leggere un ordine gerarchico dal basso verso l’alto come pure dall’alto verso il basso. Quelli inferiori – innanzitutto la tendenza a conservarsi in vita e in salute – sono più resistenti e condizione degli altri, ma quelli superiori condizionano a loro volta quelli inferiori così che si può anche giungere a sacrificarli in nome di beni più elevati.

In questa prospettiva la dimensione *normativa* della legge è pure *finalistica e conveniente* (*conveniens*). Il significato di *conveniente* non coincide né con l’utile, né con la mera norma in senso kantiano. La legge naturale è conveniente (*conveniens*) con l’umano nel suo complesso e nella gerarchia delle sue dimensioni (ivi comprese le caratteristiche dell’azione – fine e oggetto, ivi comprese le circostanze e i suoi effetti). Le conseguenze sono comprese nell’oggetto o materia dell’azione. Per esempio: l’adulterio non è conveniente con l’umano anche per i suoi effetti sull’unità della persona che lo compie e non solo perché danneggia un altro. Vale in morale il criterio della pienezza o integralità dei fattori, in base al principio “*bonum ex integra causa*”.

Il desiderio di beatitudine (potremmo dire di un senso, di un compimento ultimi) fa parte integrante della legge naturale. V’è un primato nell’etica di Tommaso del fine, dell’amore del fine. In questa prospettiva la domanda centrale dell’etica di Tommaso è: quale bene è degno del nostro amore? Il rapporto con Dio c’entra con il desiderio di felicità e questo ha un nesso intrinseco con la moralità (a differenza di quanto avviene nella prospettiva di Kant, ma anche per altro verso nel pensiero musulmano): Dio è il vero fine dell’uomo per Tommaso. Egli non è solo il garante estrinseco della sua felicità.

Si potrebbe affermare sinteticamente che nella concezione realistica dell’Aquinata la dimensione dell’etico consiste nell’appello che la realtà (l’essere) considerata nel suo complesso e nella gerarchia delle sue dimensioni e nella prospettiva del bene da compiersi, rivolge alla persona umana, considerata essa pure nel suo complesso e nella gerarchia delle

<sup>13</sup> Cfr., per esempio, da un lato, J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, trad. it. Jaca Book, Milano 1985; *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1977 e, dall’altro S. BROCK, *Natural Inclination And The Intelligibility of The Good In Thomistic Natural Law*, “Vera Lex”, VI.1-2 (Winter 2005).

sue facoltà. Si comprende perché il valore di un uomo, per quanto sta a lui, sia definito innanzitutto dalla sua moralità. Il desiderio umano è aperto all'infinito e non può essere esaurito da un bene finito<sup>14</sup>.

Le virtù etiche sono esplicitazioni, fioritura dei principi della legge naturale (*semina virtutum*).<sup>15</sup> Si può cogliere il carattere narrativo dell'esperienza morale, la capacità di dare unità e senso alla vita (tema platonico-agostiniano): *Amor Dei est congregativus*. Occorre sottolineare che la virtù etica in Tommaso e nella tradizione classica e medioevale va intesa come eccellenza del carattere e non semplicemente, come accade spesso oggi (anche nell'etica delle virtù anglosassone), come mero fattore motivante all'azione, quasi un "volano" utile ad applicare la norme "qui ed ora". Si tratta di una chiarificazione importante anche al fine di fondare l'educazione morale e l'educazione in genere: solo puntando in alto si educa e si affascina.

La legge naturale. Infine, per essere oggetto di esperienza non esige, secondo Tommaso, che si creda esplicitamente in un Dio che la promulghi. La sua fondazione sul piano filosofico presuppone di diritto Dio come fondamento dell'ordine della realtà e della normatività della legge. Ciò implica che la sua pratica e, soprattutto, la sua giustificazione almeno spalanchino la ragione al tema di Dio, se non al Dio della Rivelazione cristiana, a Dio come principio d'ordine della realtà.

### 3. Il caso del secondo precetto della legge naturale

Passiamo infine a considerare, in particolare, il secondo precetto della legge naturale secondo Tommaso che recita:

In secondo luogo esiste nell'uomo un'inclinazione a qualcosa di più speciale, secondo la natura che ha in comune con gli altri animali. E sotto questo aspetto si dicono appartenere alla legge naturale quelle

<sup>14</sup> Cfr. per esempio il tema dell'onore. Cfr. *Summa theologiae* I-II, 1, 5 ecc.

<sup>15</sup> Cfr. *Summa theologiae* I-II, 51, 1: «In appetitibus autem potentibus non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexionem ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi».



cose che la natura ha insegnato a tutti gli animali. Come la congiunzione di maschio e femmina, la cura dei figli, e simili<sup>16</sup>.

Il secondo precetto è particolarmente interessante oggi, perché evidenzia l'unità psicocorporea, biologico-spirituale e affettivo-razionale dell'uomo che è alla base della legge naturale secondo Tommaso<sup>17</sup>. Non basta cioè fare riferimento a una legge naturale intesa come mera *legge razionale* che riguarda solo la ragione. Il presupposto che permette di rendere normativa l'inclinazione è il riconoscimento della bontà in se stessa ovvero sul piano anche ontologico, della comunicazione – propagazione della specie e dell'educazione quale forma di generazione-comunicazione spirituale. Tale bontà può essere riconosciuta anche da chi non praticasse la generazione in senso biologico, come è il caso dello stesso Tommaso. Il terzo precetto che afferma che occorre ricercare la verità su Dio, oggi potremmo dire sul senso ultimo della vita, e vivere in società (il linguaggio umano è fondamentale per Tommaso come già per Aristotele e differenzia la società umana da quelle animali, pur complesse) comprende e invero in qualche misura anche il secondo precetto.

Il tema è di particolare interesse perché permette di comprendere efficacemente l'importanza della sinergia dei due aspetti razionale e biologico, di precetto e inclinazione nella prospettiva dell'unità e unificazione dell'uomo (animale razionale in cui la ragione pervade tutta la dimensione affettiva). Anche chi non ha figli, non può o non vuole averli, è stato figlio, è stato a sua volta generato. La dimensione della generazione gli è intrinseca. Nella stessa generazione artificiale si manifesta, pur sempre, l'istanza di comunicazione e insieme la trascendenza dell'uomo. Ma v'è pure nell'uomo l'esigenza di tenere insieme biologia e razionalità, animalità e ragione, natura e libertà interpretazione, colmando il divario fra naturalismo da una parte

<sup>16</sup> *Summa theologiae* I-II. 94, 2.

<sup>17</sup> Cfr. *De veritate*, q. 10 a. 9 ad s.c. 3: «Ad tertium dicendum, quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum; sicut nec calefacere est calor, sed ignis per calorem. Nec istae duae partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima ut situatiter distinctae, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum; et ideo illud quod est *in affectu, est etiam* praesens animae intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus».

e libertà-convenzionalismo dall'altra che risale a Hobbes. L'uomo aspira inevitabilmente all'unificazione di sé. Si tratta di valorizzare l'animalità dell'uomo (animale razionale), quell'animalità che pure oggi si valorizza negli altri animali (animalismo, ecologismo ecc.<sup>18</sup>. Dal bisogno, dalla sessualità che coinvolge due persone nell'innamoramento attraverso un percorso si passa alla generazione e all'amore che apre ad una terza persona<sup>19</sup>. La dimensione dell'amore esige cura e, insieme, distacco. Pensiamo al rapporto con i figli e per analogia con un allievo. Anche verso un allievo si ha, o meglio si è chiamati ad avere, lo stesso atteggiamento di generazione – spirituale questa volta – e di legame-distacco che si ha verso un figlio.

Per presentare il tema in modo oggi persuasivo può essere utile fare un passo indietro. La denatalità resa possibile dall'industrializzazione e dalla tecnologia, in particolare dalla diffusione degli anticoncezionali è favorita in paesi come l'Italia, giunti più tardi di altri al benessere economico, dal desiderio di sperimentare una libertà come libertà di scelta rispetto ai ritmi obbligati della natura, rispetto al proprio corpo e dal desiderio di affermazione della singolarità individuale di ognuno

<sup>18</sup> Accade oggi che si sia spesso animalisti, ma non che si colga altrettanto spesso l'animalità dell'uomo.

<sup>19</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Generatività: fondamento dell'alleanza tra le generazioni*, in AAVV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, pp. 11-28: «In questa sua coesistenza “tenera” la relazione erotica è abitata – come si diceva – da un'intima, *inevitabile ambiguità* come forma d'amore che, mentre assimila al bisogno concupiscente, si apre anche al desiderio di trascendenza, mentre si colloca piacere tra i piaceri, è anche, entro e oltre il piacere e il potere, incipiente percezione d'altri; che vive insomma nell'oscillazione «tra l'aldilà del desiderio e l'aldilà del bisogno». Così, se da un lato il rapporto nella voluttà resta chiuso su se stesso, non tende ad altri, è “volutezza della voluttà”, è amarsi nell'amore e ritornare a sé attraverso l'alterità vissuta come oggetto del proprio godimento; o, ancora, se è esperienza di piacere ed egoismo a due, azione comune del senziente e del sentito, in cui si stabilisce una socialità di coppia a esclusione di ogni terzo: solitudine a due, società chiusa, «non-pubblico per eccellenza»; dall'altro lato, l'io si trova ad essere iniziato, anche e quasi a sua insaputa, a un cammino «senza ritorno», nella misura in cui nel suo stesso coinvolgimento concupiscente. Proprio per questo, correlativamente, nella paternità il “Desiderio” di trascendenza, quel moto *in infinitum* che ha aperto la via dalla relazione erotica a quella amorosa, si attua al modo in cui può esaudirsi il desiderio, che non essendo mancanza come il bisogno, è «inappagabile» ma si attua piuttosto, come attivazione di altro desiderio: «l'altro che il Desiderio desidera è ancora Desiderio», per cui il desiderio si realizza autenticamente come trascendimento che genera a sua volta desiderio, dono che dona il “potere del dono”, “fecondità che genera [la] fecondità”. Tale fecondità attua perciò la “bontà”, anzi si manifesta come “la bontà della bontà”, perché è bontà feconda che genera altra bontà feconda».

in nome di un'istanza di autenticità<sup>20</sup>. Ma questa non può che essere o è bene che sia una sottolineatura importante, ma unilaterale e momentanea della libertà a motivo della struttura comunicativa dell'uomo. Si da, infatti, a ben vedere, una dialettica o una polarità fra affermazione della propria irriducibile individualità (esaltazione della libertà di scelta, autenticità) da una parte e accentuazione della dimensione comunicativa che è strutturale nell'uomo dall'altra, fra libertà dalla natura in senso biologico e sua libera valorizzazione e riappropriazione. La natura in noi, la nostra animalità si riconoscono meglio quando questo riconoscimento è libero. Una madre che spinge un passeggino può cogliere oggi un nesso fra libertà e natura: la sua libertà sta nel seguire *liberamente* le suggestioni della natura. D'altra parte non capirei il senso pieno del richiamo alla natura proprio del animalismo e dell'ecologismo oggi così diffusi, se questo richiamo non si facesse attento all'animalità in noi. In altri termini: la comunicazione della vita è riducibile a una scelta totalmente arbitraria o non è piuttosto, pur sempre, un *consentire* a una inclinazione "naturale", un obbedire a una suggestione *naturale* e sotto il profilo culturale *tradizionale*? (e non a qualunque inclinazione)<sup>21</sup>. La maternità responsabile non sembra essere così svincolata dalla dimensione del *naturale* come la scelta che sottende, per esempio, la programmazione delle vacanze<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Sulle interpretazioni della libertà oggi si vedano le recenti opere di M. Magatti. In particolare *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>21</sup> Cfr. F. BOTTURI, cit.: «È nell'unica nascita umana che sono consegnate *tutte le categorie fondamentali dell'umano*, secondo cui questo può conservarsi e trasmettersi: tenendo viva la memoria dell'evento originario e mantenendo sempre aperta la possibilità di un ricongiungimento di senso ad esso. In tal modo, anche qui si segna un confine tra l'umano e il barbarico, come viene prospettato, ad esempio, in *Vita attiva*, a proposito delle riduzioni esistenziali mediante le artificializzazioni della vita – la «vita frozen» – come vita politica (con Hobbes) o come vita biologica (con le bioingegneria), in cui la generazione diventa oggetto di manipolazione e di programmazione. Mentre, al contrario come dice Sara, la protagonista del "racconto di Natale" di Sartre, «quello che aspetto, non l'ho scelto, lo aspetto. Lo amo in anticipo [...]»: un bambino non si racchiude in una scelta, ma si offre a un'attesa. Ma è tutto il discorso arendtiano sul totalitarismo e sulla "banalità del male" che ruota intorno agli effetti barbarici dell'oblio della nascita come interruzione della corrente generativa dell'*humanum*».

<sup>22</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 65: «Si possono avere delle ragioni sufficienti per non voler generare figli, ma un motivo sufficiente per generare un bambino non si può dare, perché l'esistenza di un soggetto autonomo nel fondare le proprie azioni non può essere fondata da altri soggetti. Senza entrare nella casistica, potremmo dire, riassumen-

### In realtà

un'etica che superi tanto la mera sudditanza a una natura dettante legge morale, quanto il fragile appoggio su arbitri di volontà o su convenzioni di cultura, dovrebbe riassumere e rilanciare le potenzialità di crescita suggerite in natura. In particolare, compito di un'etica della sessualità, a fronte dei nuovi dati offerti da scienza e tecnologia, nonché a fronte delle variegate pratiche della sessualità, è quello di un discernimento che porti a sanzionare i processi, le tendenze direzionate alla crescita e all'affermazione della *complementarità* fra le differenze: sanzionare nel duplice senso di confermare, convalidare e dunque proporre, da una parte, di denunciare, dall'altra parte, la comparativa difettosità delle devianze, in quanto rappresentano oggettivamente un meno di valore e di bene in un'ottica di crescita individuale e relazionale» e di valorizzazione delle differenze<sup>23</sup>.

In altri termini: la complessità che oggi emerge nella trattazione scientifica delle tematiche riguardanti sesso e *gender* non può esimerci dal prendere posizione sul piano etico ed educativo, indicando discretamente dei modelli e delle possibili gerarchie di valore. Soprattutto l'educazione dei giovani costringe inevitabilmente a prendere posizione. Il fatto di non discriminare non può esimerci da questo.

Inoltre questo precetto della legge naturale evidenzia i presupposti antropologici del legame sociale fra le generazioni e fa emergere prepotentemente oggi il tema dei *diritti* delle nuove generazioni. L'uomo si autopropetua attraverso i figli e le generazioni future<sup>24</sup>. Da un punto di vista genetico è prioritaria la generazione comunicazione biologica, ma mai meramente biologica dell'uomo. Dal punto di vista ontologico o di diritto è prioritaria la comunicazione tout court. L'uomo è strutturalmente un animale comunicativo, bisognoso di dare e rice-

do: l'origine naturale dell'uomo e la sua dignità sono inscindibilmente connessi tra loro, e l'umanizzazione dell'istinto naturale non consiste nella sua denaturalizzazione, bensì nella sua cosciente integrazione in un contesto di vita umana e sociale[...]. Si potrebbe provocatoriamente affermare che solo nell'azione razionale il concetto del naturale viene pienamente riscattato. Non tuttavia per porre semplicemente la ragione al posto della natura. La ragione umana è ricettiva. Per sé essa è pura forma».

<sup>23</sup> M. FORNARO, *Le differenze alla prova delle sessualità "devianti". Per una strategia di valorizzazione delle differenze, sessuale e di genere, e dell'eterosessualità* (testo in via di pubblicazione negli *Atti* del convegno CEGA, Pavia 2015).

<sup>24</sup> Cfr. R. BRAGUE, *L'umanesimo (e l'umanità) in via d'estinzione?*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 2012.

vere riconoscimento. In questa prospettiva nella logica della generazione occorre affermare da una parte i *diritti* dei figli e con essi delle generazioni future. Dall'altro nella logica del dono occorre affermare la *fiducia* che l'altro oggetto di generazione biologica e spirituale terrà conto di coloro che lo hanno generato fisicamente e spiritualmente, così come i genitori e la tradizione che ci precede hanno tenuto conto di noi stessi generandoci fisicamente e culturalmente<sup>25</sup>. Ciò è alla base del patto fra le generazioni.

In sintesi: la comunicazione della vita e della cultura ha una sua positività e una sua normatività che si rende pienamente manifesta all'uomo, se considerato nell'integralità delle sue dimensioni e nell'esperienza in atto.

<sup>25</sup> Normalmente la volontà di comunicare una determinata tradizione è presente, perché si è grati perché consapevoli di averla ricevuta da altri. Oggi può accadere che si comunichi di fatto senza voler comunicare, ovvero senza testamenti. Cfr. J.L. NANCY, *Generazione senza testamenti* in "Avvenire" 16 settembre 2015, p. 23.



*Introduzione*

Il tema dei diritti umani sembra rappresentare di fatto, anche al di là delle intenzioni esplicite dei molti che oggi se ne fanno promotori, un ultimo e resistente residuo di pensiero forte e – sul piano della loro fondazione – di metafisica in un'epoca in cui si esaltano a parole la dignità della persona e i suoi diritti, ma non si è particolarmente teneri verso la metafisica. I diritti sono affermati spesso, almeno di fatto, se non di diritto, sulla base di una concezione “forte” della dignità della persona umana.

In primo luogo scopo del mio intervento è verificare che cosa abbia da dire sul tema dei diritti umani e della fondazione dei diritti un autore come Tommaso d'Aquino, al quale si sono esplicitamente rifatti – tra gli altri – i domenicani della Scuola di Salamanca e anche filosofi contemporanei quali Maritain e Finnis, ma nel cui pensiero, secondo diversi critici contemporanei, non v'è un'esplicita affermazione del diritto (*ius*) in senso soggettivo, ma, classicamente, soltanto in senso oggettivo<sup>2</sup>.

In secondo luogo, anche sulla base della riflessione di alcuni filosofi tomisti del Novecento, cercherò di formulare una proposta sul tema dei diritti e del loro rapporto con la storia, tenendo conto del fatto – sotto il profilo storico al di fuori di ogni dubbio – che la tematica dei diritti umani è sorta ispirandosi anche al pensiero di Tommaso (come mostra il caso della Scuola di Salamanca).

1. *La dignità della persona umana*

È un fatto, in primo luogo, che si ha in Tommaso una dottrina della dignità e dell'eguaglianza in dignità della persona umana che permette, secondo molti autori, una fondazione del diritto soggettivo.

<sup>1</sup> In questo capitolo le opere di Tommaso sono citate con le abbreviazioni consuete.

<sup>2</sup> Su questa tematica cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2002.

vo e dei diritti umani. Come egli nota: «Tutti gli uomini sono eguali per natura»<sup>3</sup>. «La natura ha fatto tutti gli uomini eguali in libertà [...] Gli uomini “agunt” (agiscono), mentre le altre cose “aguntur” (sono agite)»<sup>4</sup>. Il fondamento della dignità umana è dato dal fatto che l'uomo grazie alla ragione e alla volontà è aperto a tutto l'essere. Perciò l'uomo è libero e signore (*dominus*) dei suoi atti<sup>5</sup>. In realtà l'espressione aristotelica del *De anima* «anima est quodammodo omnia» (L'anima è in certa misura tutte le cose), sulla quale si fonda la stessa libertà, assume in Tommaso un significato più forte che nello Stagirita, a motivo sia dell'apertura dell'uomo alla dimensione dei trascendentali convertibili con l'essere, esplicitamente tematizzata da Tommaso, sia, in ultima analisi, dell'apertura specificamente cristiana dell'uomo al Dio personale il quale esercita una provvidenza diretta su di lui. L'uomo è “capax Dei”. L'uomo, sinolo di anima e corpo, è persona. E, nella prospettiva teologica di Tommaso, Dio, essere personale e trinitario, conosce e fonda l'unicità della *singola* persona da lui creata. Distaccandosi dal pensiero classico pagano di un Aristotele, ma anche dal teista musulmano Avicenna, Tommaso sottolinea che, in quanto creatore, Dio conosce immediatamente (senza mediazione) il singolo individuo su cui esercita la sua provvidenza.

La persona umana, come ha notato Alan Donagan, un filosofo kantiano statunitense avvicinato negli ultimi anni della sua vita al pensiero di Tommaso, rappresenta per l'Aquinate il *fine* della provvidenza divina. Tutti gli altri enti sono finalizzati alla persona, poiché qualunque cosa che sia libera, è fine a se stessa. Per natura nessuno di noi è ordinato ad altro come a suo fine, se non a Dio, Principio e fine ultimo dell'universo. La felicità non può essere il fine incondizionato della ragione. In particolare: mentre vi sono fini che devono essere raggiunti (come la felicità), vi sono pure dei fini preesistenti. In realtà per Tommaso d'Aquino soltanto Dio e l'uomo sono *fini preesistenti*, ovvero *fini in senso ontologico*. Dio, infatti, in quanto creatore, non è finalizzato ad altro, ma tutto ha Lui come fine. La dignità dell'uomo risiede nel suo essere l'unico fine della creazione e della provvidenza divine, non finalizzato a nessun'altra creatura,

<sup>3</sup> *ST* II-II, 104, 5.

<sup>4</sup> Cfr. *CG* III, 110: «Corpora enim et omnia quae ratione carent aguntur tantum, et non autem agunt seipsa; non enim sui actus dominium habent».

<sup>5</sup> Cfr. *ST* I-II, 1, 1: «Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus».



mentre le altre creature sono finalizzate a lui. Dio è il fine di tutte le cose, in quanto primo agente produttore di esse, allo stesso modo in cui ogni artigiano è il fine ultimo per se stesso, giacché costruisce qualcosa perché gli sia utile o dilettevole. Analogamente la creatura intellettuale, che non è mossa da altro, ma si muove da sé, non è voluta per altro, ma per se stessa: dunque, ciò che essa fa, o ciò che ad essa viene fatto, non è fatto per altro ma per essa e anche Dio se ne prende cura per se stessa, la tratta cioè come un fine preesistente. Dunque, sebbene Tommaso consideri la beatitudine quale fine ultimo condiviso da tutti gli uomini, questa affermazione deve essere compresa alla luce della sua dottrina in base a cui la stessa felicità presuppone un fine preesistente, e cioè in primo luogo Dio e in secondo luogo la creatura razionale<sup>6</sup>.

A proposito della persona umana, quindi, Tommaso ricorre a una nozione originale di “fine in sé”. Ciò spiega come la persona umana potrà essere in seguito considerata da Kant “fine in sé: «considera la persona in te stesso e negli altri sempre come fine e mai soltanto come mezzo»<sup>7</sup>.

Per di più per Tommaso la persona umana, benché ontologicamente inferiore alle creature angeliche, assume una centralità nel cosmo, perché svolge una funzione di mediazione fra il cosmo e Dio, esaltata sul piano teologico dall’incarnazione di Cristo. Questa dignità della persona si esprime sotto il profilo etico nell’autonomia morale, ovvero nell’originale posizione di Tommaso nel suo tempo, secondo la quale l’uomo è tenuto a seguire la propria coscienza anche qualora fosse erronea. La coscienza, infatti è in grado di *legare*<sup>8</sup>. Benché, secondo l’Aquinata, i vizi possano gravemente incidere sui criteri prossimi dell’agire, i principi universali del bene e del male non possono mai essere del tutto sradicati dalla natura umana<sup>9</sup>. Occorre, quindi, seguire i dettami della propria coscienza (anche quando è erronea, ma di ciò non si sia consapevoli):

<sup>6</sup> Cfr. A. DONAGAN, *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas's Treatment*, Marquette University Press, Milwaukee 1985, pp. 1-17.

<sup>7</sup> Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, pp. 143-44: «L'imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo».

<sup>8</sup> Cfr. *ST.* II-II, 17, 3.

<sup>9</sup> Cfr. *ST.* I-II, 94, 6 e 85, 2.

Colui che non seguisse i dettami della propria coscienza, sbaglierebbe non perché agisce contro la sua coscienza, ma perché agendo contro la sua coscienza, agirebbe anche contro la sua *sinderesi*, la quale è infallibile<sup>10</sup>.

La *sinderesi* è la capacità di cogliere i primi principi della morale. Esemplificando, Tommaso afferma che

credere in Cristo è cosa essenzialmente buona e necessaria alla salvezza: ma la volontà non può tendere a questo che in base alla presentazione della ragione. E, quindi, se la ragione lo presentasse come un male, la volontà non potrebbe volerlo che come un male: non perché sia un male per se stesso, ma perché è un male nella considerazione della ragione [...] Dunque bisogna concludere, assolutamente parlando, che ogni volere discorde dalla ragione, sia retta che erronea, è sempre peccaminoso<sup>11</sup>.

Così non si può costringere nessuno a credere<sup>12</sup>.

Tommaso, tuttavia, distingue fra una *coscienza erronea incolpevole* e una *coscienza erronea colpevole*. In quest'ultimo caso i vizi, originariamente esito di libera scelta, finiscono per inficiare il giudizio della ragione<sup>13</sup>. Un uomo che avesse ignorato deliberatamente qualcosa che è tenuto a sapere, non può essere considerato incolpevole. Non colpevole può essere solo colui che ignora ciò che, invece, non è tenuto a sapere o non è in grado di sapere<sup>14</sup>. In sintesi: legge morale e coscienza stanno insieme, non l'una di fronte all'altra. Non bisogna rispettare la coscienza indipendentemente dall'ordine morale. L'uomo ha sempre il dovere di agire secondo coscienza ma ha anche il dovere di formarla, di rendere il più corretto possibile il giudizio etico. La coscienza del singolo uomo *riconosce* la legge morale, ma non la *crea*, è il luogo

<sup>10</sup> ST. I-II, 17, 4.

<sup>11</sup> ST. I-II, 19, 5.

<sup>12</sup> Cfr. ST. II-II, 10, 8: «[...]infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudae. Et tales nullo modo sunt ad finem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est».

<sup>13</sup> Cfr. ST. I-II, 94, 6 e 85, 2.

<sup>14</sup> Assai peggiore sotto il profilo morale è la condizione di chi sbaglia senza aver coscienza del male, in forza di un *habitus* cattivo, di quella di colui che occasionalmente erra, pur avendone coscienza).

del suo darsi, ma non la può mai sostituire<sup>15</sup>. In sintesi: la persona umana (anima e corpo) è razionale, libera, autonoma sotto il profilo morale (capace di giudicare il bene e il male), fine immediato della Provvidenza divina, non finalizzata ad altro da sé (“fine in sé”). Tutti gli uomini sono uguali per natura.

## 2. *Vi sono in Tommaso i diritti in senso soggettivo e i diritti umani?*

Se v'è, nell'opera di Tommaso, una fondazione forte della dignità della persona umana, vi sono per caso in essa anche degli spunti nella direzione di un'affermazione del diritto in senso soggettivo, benché non sembri esservi una esplicita tematizzazione (certamente non viene denominato *ius*)? Ricordo che *Diritto umano soggettivo* cioè «aver diritto su qualcosa» (sul proprio corpo, sui propri beni ecc.) significa una facoltà o interesse tutelato in modo pieno ed assoluto senza discrezionalità dalla legge, mentre lo *ius*, inteso come *diritto oggettivo*, significa classicamente «ciò che è giusto ed equo»<sup>16</sup>.

In realtà Tommaso annovera diverse accezioni di *ius*, ma non questa che pure era conosciuta da altri giuristi del suo tempo (secondo Tierney nel volume *L'idea dei diritti naturali*)<sup>17</sup>. È un fatto che nel pensiero morale e giuridico di Tommaso, soprattutto nelle trattazioni sistematiche delle *Summae*, come del resto in tutto il precedente pensiero medioevale, il diritto (*ius*) ha un significato essenzialmente oggettivo (*ius* è ciò che è giusto e la giustizia riguarda dei rapporti fra persone). Questo aspetto è stato fortemente sottolineato da storici del diritto a partire da prospettive assai diverse come M. Villey e Brian Tierney. Altri filosofi come Maritain e Finnis (ma in certa misura anche lo stesso Tierney) hanno considerato i diritti naturali come estrapolazione da principi da sempre presenti nella tradizione del diritto naturale. Per Finnis, per esempio, la discussione da parte dell'Aquinate delle offese (*iniuriae*) è implicitamente una discussione dei diritti. L'Aquinate avrebbe apprezzato la flessibilità dei linguaggi moderni che ci invitano ad articolare la lista delle offese non meramente come for-

<sup>15</sup> Così la legge civile condanna l'assassino anche se questi si rifà alla sua coscienza per giustificarsi. Cfr. R. SPAEMANN, *Thomas von Aquin, Ueber sittliches Handeln. Summa theologiae I-II*, qq. 18-21, Philip Reclam, Stuttgart 2001, p. 17, il quale cita HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto*, §137.

<sup>16</sup> Su questa tematica cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*. Cit.

<sup>17</sup> Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, p. 366.

me di violazione dei diritti (*iniuriae*) comuni a tutti, ma direttamente come diritti comuni a tutti: diritti umani<sup>18</sup>. Strauss e Villey negano, invece, recisamente la presenza dei diritti soggettivi in Tommaso<sup>19</sup>.

Si potrebbe cogliere la presenza del tema del diritto soggettivo nella nota affermazione di Tommaso, secondo cui, qualora l'uomo in stato d'indigenza si appropriasse dei beni altrui per saziare la sua fame, non si potrebbe, in quel caso, parlare di furto. In nome della destinazione universale dei beni subentrerebbe il "diritto soggettivo" a soprassedere allo stesso diritto di proprietà. Occorre rilevare, però, che Tommaso non tratta di ciò come se si trattasse di un diritto soggettivo. D'altro lato è opportuno sottolineare che non si tratta neppure di un pio ideale. Tommaso afferma che la persona che in caso d'indigenza s'impadronisce dei beni di un altro non dovrebbe essere passibile di punizione per questa azione<sup>20</sup>. Si può scorgere in questa posizione un certo avvicinamento alla tematica del diritto soggettivo.

Con migliori ragioni altri autori come Russell Hittinger, filosofo politico statunitense, nel volume *The First Grace* hanno fatto riferimento ai "diritti" degli ordini mendicanti, difesi da Tommaso in particolare nell'opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), non preso in considerazione da Tierney. Tommaso e Bonaventura erano stati convocati alla corte di Papa Alessandro IV per difendere i nuovi ordini mendicanti dalle accuse mosse dal clero secolare capeggiato da Guglielmo di Saint Amour. I nuovi ordini erano accusati di non essere pienamente contemplativi, di muoversi da un luogo all'altro a differenza del clero monastico e secolare, violare la virtù dell'umiltà per il fatto di acquisire e comunicare sapere in università, violare l'ordinamento monastico per il fatto di rifiutare il lavoro manuale, violare i principi di giustizia per il fatto di dispensare sapienza a pagamento, violare i principi dell'ordine familiare per il fatto di reclutare giovani maschi e femmine. In sintesi: l'accusa è quella di intaccare gravemente l'ordinamento gerarchico e rigido della società feudale che aveva informato anche l'istituzione ecclesiastica.

Come risponde l'Aquinate a queste accuse? In sintesi: egli afferma che la vita attiva non è meramente riducibile all'attività politica e mer-

<sup>18</sup> Cfr. J. FINNIS, *Thomas Aquinas; Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 137.

<sup>19</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*; di M. Villey, cfr. tra le numerose opere *La formation de la pensée juridique moderne*, IV ed., Vrin, Paris 1975.

<sup>20</sup> Cfr. *ST*. II-II, 66, 7.

cantile; i religiosi possono essere “attivi”, in quanto comunicano conoscenza e sapienza, insegnando e predicando. Non esiste una società solo recettiva. Ogni società (dalla famiglia in su) costituisce una “comunicazione” (*communicatio*) di doni ricevuti e donati. Il tema della *communicatio* ricorre spesso in questo testo e in genere in Tommaso. La società imita in questo l'azione divina (la stessa vita trinitaria e la creazione) in base al principio “bonum est diffusivum sui” (il bene si diffonde naturalmente). La società, quindi, non è una cosa, ma un'attività.

L'Aquinate difende in questo opuscolo il diritto di associazione dei nuovi ordini mendicanti contro le resistenze opposte dal vecchio ordine di derivazione feudale. Egli constata che alcuni uomini possiedono certe capacità. V'è un diritto degli uomini ad associarsi per compiere opere buone indipendentemente dalle classi e degli stati di vita: “ogni persona che è competente (*competit*) a svolgere qualche particolare funzione, ha diritto di essere ammessa nella società di coloro che sono scelti per esercitare tale funzione”<sup>21</sup>. Che i Domenicani sedessero e insegnassero in scuole insieme ai laici era un punto di scandalo nella controversia. Sembrava che esplodesse l'ordine rigidamente fisso delle classi sociali. Ma Tommaso afferma che

una associazione di studio è una società costituita con lo scopo d'insegnare e d'imparare; e dal momento che non solo laici, ma anche religiosi, hanno un diritto (*liceat*) d'insegnare e d'imparare, non vi può essere alcun dubbio che entrambe queste classi possono legalmente unirsi in una società (“*in uno societatis studio*”). Impedire, quindi, a uomini e donne libere di associarsi allo scopo di comunicare doni è contrario alla legge naturale<sup>22</sup>.

D'altro lato Tommaso sottolinea con Agostino che «qualsiasi cosa che non sia diminuita dal fatto di essere comunicata, non è posseduta come dovrebbe esserlo senza essere comunicata»<sup>23</sup>. È doveroso comunicare ciò che non diminuisce per il fatto di essere comunicato (ovvero la verità e il sapere). Inoltre i domenicani hanno il diritto di ricevere libere offerte (anche se non possono esigere di essere pagati per le loro prestazioni). In sintesi:

<sup>21</sup> *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, Marietti, Roma 1954, *Opuscula theologica*, vol. II, I, 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Contra impugnantes* I, 4.

l'argomento di Tommaso in favore della libertà è di un tipo del tutto differente rispetto a quelli contemporanei per esempio della Magna Charta e di costituzioni analoghe (che si limitavano a contenere il potere del principe al fine di conservare una pluralità di poteri – avevano cioè una funzione essenzialmente conservatrice), perché egli argomenta in favore dell'invenzione di nuove forme di libertà d'associazione nonostante e contro gli imperativi del privilegio e della classe. Egli esige "diritti" non soltanto per la missione della corporazione dei mendicanti, ma anche per gli individui<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> R. HITTINGER, *The First Grace*, cit., p. 273. Riportiamo per esteso il testo latino del *Contra impugnantes*, pars 2 cap. 2 tit. 1 *Utrum religiosus possit esse de collegio saecularium licite*: «In corpore autem humano ita est quod oculus omnibus membris videt indifferenter; et similiter quodlibet aliud membrum alteri subservit in suo officio. I Cor. XII, 21: *non potest oculus dicere manui, opera tua non indigeo: aut iterum caput pedibus, non estis mihi necessarii*. Ergo et quicumque sumuntur ad officium doctrinae, debent omnibus, cuiuscumque conditionis fuerint, docendo proficere: et religiosi saecularibus, et saeculares religiosis. Item quibuscumque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum; cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum. Unde et omnes quibus pugnare licet, possunt connumerari in eodem exercitu, qui est societas ordinata ad pugnandum: non enim videmus quod milites religiosi repellant milites saeculares a suo exercitu, nec e converso. Sed societas studii est ordinata ad actum docendi et discendi. Cum ergo non solum saecularibus, sed etiam religiosis liceat docere et discere, ut ex praedictis patet; non est dubium quod religiosi et saeculares in una societate studii esse possunt. Est etiam praedicta sententia frivola: quia rationes quibus innititur, nullius momenti sunt, et ostendunt ignorantiam eorum qui eas inducunt, vel veram vel fictam. Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum. Et ideo secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distinguere, et de eis iudicari: cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine. Et inde est quod philosophus in *8 Ethic.*, diversas communicationes distinguit; quae nihil aliud sunt quam societates quaedam, secundum diversa officia in quibus homines sibi invicem communicant: et secundum has diversas communicationes amicitias distinguit; sicut eorum qui simul nutriuntur, vel qui simul negotiantur, aut aliquod aliud negotium exercent. Exinde etiam venit distinctio societatis, qua distinguitur in publicam et privatam. Publica quidem societas dicitur secundum quam homines sibi communicant in una republica constituenda; sicut omnes homines unius civitatis vel unius regni in una republica sociantur. Privata autem societas est quae ad aliquod negotium privatum exercendum coniungitur: sicut quod duo vel tres societatem ineunt ut simul negotientur. Utraque autem dictarum societatum distinguitur per perpetuum et temporale. Illud enim ad quod aliqua multitudo, vel etiam duo aut tres colligantur, quandoque est perpetuum; sicut illi qui efficiuntur alicuius civitatis cives, perpetuam societatem ineunt, quia mansio civitatum eligitur ad totum tempus vitae hominis: et haec est societas politica. Similiter etiam societas privata quae est inter virum et uxorem, et dominum et servum, perpetuo

Alcuni studiosi hanno affermato che l'enciclica "Rerum novarum" del "tomista" Leone XIII si rifà al linguaggio dei diritti di John Locke<sup>25</sup>. Ci può anche essere una qualche verità in questa interpretazione per quanto riguarda il diritto di proprietà. Tuttavia, per quanto riguarda il diritto di associazione, che è il principale tema della *Rerum novarum*, il linguaggio dei diritti del tomista Papa Leone XIII s'ispira, come nota il filosofo del diritto statunitense Russell Hittinger, al *Contra impugnantes*<sup>26</sup>. Tommaso riscopre i diritti delle associazioni intermedie, nella concreta circostanza in cui si attenda ad essi. Tutto ciò ha a che fare con il tema della sussidiarietà. Sembra che un vero concetto di sussidiarietà poggi su un concetto di solidarietà che preservi il valore intrinseco dell'attività di collaborazione. Non siamo abituati a pensare i diritti connessi alla dimensione della solidarietà e della sussidiarietà. Pensiamo spesso ai diritti come se si trattasse di diritti di un individuo isolato senza rapporti con gli altri. Può essere invece interessante rilevare che il tema dei diritti è sorto e si è sviluppato storicamente anche in connessione con il tema della solidarietà e della sussidiarietà. La differenza fra le due prospettive sui diritti sta nel considerare la dimensione sociale e relazionale dell'uomo come originaria e costitutiva dell'essere umano (di qui il concetto di uomo come *persona* – connesso originariamente con il dogma della Trinità)

manet propter perpetuitatem vinculi qua colligantur; et haec societas vocatur oeconomica. Quando vero negotium ad quod multitudo congregatur, temporaliter exercendum eligitur, non est societas perpetua, sed temporalis; sicut quod multi negotiatores ad nundinas conveniunt, non ut ibidem perpetuo morentur, sed, donec negotia sua expleant; et haec est societas publica sed temporalis. Similiter quod duo socii qui idem hospitium conducunt, non ineunt perpetuam societatem, sed temporalem: et haec est societas privata et temporalis. De his ergo societatibus diversimode iudicandum est. Unde qui indistincte nomine societatis vel collegii utitur, ignorantiam suam ostendit[...] Officium autem docendi et addiscendi est commune religioso et saeculari, ut ex supradictis patet: unde nihil prohibet religiosos saecularibus in uno officio docendi et addiscendi sociari; sicut etiam diversae conditionis homines unum corpus Ecclesiae constituunt secundum quod in unitate fidei conveniunt. Gal. III, 28: *non est Iudaeus neque Graecus; non est servus neque liber; non est masculus neque femina: omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*[...]. Quod autem ultimo obiicitur, procedit ex falsis. Non enim est ad destructionem studii, sed ad eius profectum, si religiosi saecularibus in studio socientur, ut ex praedictis patet. Unde nulli dubium esse debet saeculares compelli posse auctoritate apostolica ut ad societatem studii religiosos admittant».

<sup>25</sup> Cfr. E. I. FORTIN, "Sacred and Inviolable", *Rerum Novarum and Natural Rights*, "Theological Studies" 53 (1992), pp. 202 -233.

<sup>26</sup> Cfr. R. HITTINGER, *op. cit.*

o meno (l'uomo come individuo). Lo stato moderno e l'idea liberale, a differenza di Tommaso e della tradizione classica, a partire da Platone, si basano in genere su un presupposto individualistico.

In sintesi: sembra che, in Tommaso da un lato la riflessione di carattere teologico e filosofico astratto ponga a tema il diritto essenzialmente come diritto oggettivo (ciò che è giusto) entro una prospettiva ancora organicistica, pur essendo in grado di fondare il diritto soggettivo e di essere interpretata in tal senso. Si potrebbe osservare che Tommaso non si pone il problema della distinzione fra diritto oggettivo e diritto soggettivo. D'altro lato, in un opuscolo come il *Contra impugnantes*, dove l'interesse che Tommaso difende lo coinvolge in prima persona insieme con il suo ordine religioso e la polemica è fortemente presente, emerge una concezione del diritto soggettivo dal terreno stesso del diritto oggettivo. Che l'affermazione del diritto soggettivo emerga in tali particolari circostanze è documentato del resto anche in altri autori dell'epoca. Questo dato di fatto pone un problema: come intendere il rapporto fra la genesi e lo sviluppo dei diritti umani e la dimensione storica? Questo problema non è stato affrontato da Tommaso esplicitamente, ma da alcuni tomisti contemporanei, in particolare da Jacques Maritain nelle *Lezioni sulla legge naturale*<sup>27</sup>.

### 3. Come intendere il rapporto fra diritti umani e storia?

I diritti umani, ovvero i diritti soggettivi fondamentali, in quanto tali comuni a tutti gli uomini, non sono sempre stati riconosciuti ed esplicitamente tematizzati in tutte le epoche e in tutte le culture<sup>28</sup>. Secondo Maritain, l'animale non ha dei diritti o non è suscettibile di doveri), perché non è un io. L'uomo invece ha dei diritti, che gli altri sono moralmente obbligati a rispettare, perché è un "io": «un diritto è un'esigenza che emana da un io riguardo a qualche cosa come suo dovuto e della quale gli altri agenti morali sono obbligati in coscienza a non privarlo»<sup>29</sup>. Aggiunge Maritain:

Nel Medioevo della legge naturale si sono sottolineati di più gli

<sup>27</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, trad. it. Jaca Book, Milano 1985.

<sup>28</sup> K. Held vede nello stupore di fronte alla nascita (*natura da nasci*) tipico della cultura greca classica e poi di tutta la cultura occidentale l'origine della scienza (*episteme*) e di quella attenzione al diverso e ai suoi diritti che è all'origine della democrazia. Cfr. K. HELD, *Intercultural Understanding and the Role of Europe*, in «The Monist», 78, pp. 5-17.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *Oeuvres*, cit., IX, p.912.



obblighi dell'uomo che i suoi diritti. È stata l'opera del XVIII secolo a portare in piena luce i diritti dell'uomo come richiesto dalla legge naturale, mentre una visione autentica e comprensiva dovrebbe considerare insieme gli obblighi e i diritti della legge naturale<sup>30</sup>.

Inoltre, secondo Maritain, la concezione medioevale della legge naturale non prestava attenzione alla nozione di diritto storico, che considerava accidentale rispetto alle essenze prese in considerazione, e non evidenziava il fatto che l'uomo è un animale culturale che si sviluppa nel tempo, come non teneva in adeguato conto la nozione di conoscenza "per inclinazione affettiva". Soprattutto Maritain accusa il giusnaturalismo moderno di rigidità razionalistica, cioè di aver confuso tra legge naturale e *jus gentium*, trascurando la dimensione culturale della prima e il carattere positivo del secondo.

Bisogna invece, secondo il filosofo francese, introdurre «l'idea di uno sviluppo progressivo delle inclinazioni essenziali dell'uomo, che maturano storicamente»<sup>31</sup>. Lo sviluppo dell'umanità è avvenuto attraverso l'esperienza in

un processo di tentativi e di errori, tra sofferenze collettive e adattamenti del gruppo sociale, che sono una specie di esperienza morale collettiva, che sfocia nei primitivi in regole morali espresse sotto forme sociali e tabù sociali" (XVI 868).

In effetti la tematizzazione dei diritti umani avviene gradualmente nell'ambito delle discussioni giuridiche medioevali (importante, come notato, il "diritto" di associazione degli ordini mendicanti e fra mendicanti e laici al fine dell'insegnamento) e, in maniera esplicita, nell'ambito della Scolastica spagnola del Cinquecento (nel pensiero di Francisco de Vitoria e, soprattutto, di Francisco Suarez). Ciò in seguito all'impatto determinato dall'incontro con le popolazioni autoctone d'America e ai problemi etici sollevati dal loro sfruttamento<sup>32</sup>. Questo avvenimento storico suggerisce la plausibilità della seguente ipotesi interpretativa che si rifà anche al tomismo di Maritain: la viva adesione ai primi principi della legge naturale conosciuti per via di

<sup>30</sup> J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite* in *Oeuvres* XVI, p. 716, tr. it. pp. 53-54.

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite* in *Oeuvres*, XVI, p. 868, tr. it., pp. 173-174.

<sup>32</sup> Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, in particolare pp. 364-447.

connaturalità (“per inclinazione affettiva” o per esperienza), evidenziati e riscoperti all’interno di una tradizione cristiana rappresentata paradigmaticamente da Tommaso d’Aquino, grazie all’impatto della sofferenza umana storica (percepita come violazione di questi stessi principi) determinerebbe in Occidente la scoperta dei diritti umani, di nuovi diritti umani o di nuove dimensioni dei diritti umani.

Ma occorre chiedersi: che cos’è la conoscenza per connaturalità o per inclinazione affettiva? Secondo Tommaso si conosce una virtù non solo quando se ne ha il concetto, ma anche quando questa fa parte della nostra natura, in quanto ad essa siamo inclinati. La ragione conoscendo questa inclinazione acquista una conoscenza spontanea di ciò a cui si tende<sup>33</sup>. Osserva Maritain:

Avremo così inclinazioni propriamente umane, anche se interessano la sfera animale; la natura è passata attraverso il lago di un intelletto che opera inconsciamente. L’elemento che dà stabilità a queste inclinazioni non è una struttura ontologica, ma piuttosto l’oggetto di una conoscenza non formulata ed inconscia dell’intelletto, cioè determinate finalità essenziali percepite o presentite in modo non concettuale o preconcio. Maritain parla anche, a questo proposito, di «schemi dinamici». Queste inclinazioni radicate nella ragione (per esempio, l’inclinazione a non maltrattare chi è ritenuto un essere umano) possono entrare in conflitto con le inclinazioni puramente istintive (per esempio l’inclinazione a uccidere). Queste inclinazioni propriamente umane sono ad un tempo della natura e della ragione, ma della ragione che opera in modo inconscio o preconcio. Si tratta di inclinazioni della natura che però sono state trasferite nel dominio o nella sfera della vita razionale dal gioco del dinamismo delle nozioni inconse o preconse, svegliate in occasione d’una qualsivoglia circostanza concreta che polarizza le inclinazioni già esistenti in natura. È in virtù di queste inclinazioni che ha luogo la conoscenza per inclinazione o per connaturalità della legge naturale<sup>34</sup>. Per esempio: il rispetto dovuto alla vita umana.

<sup>33</sup> Cfr. R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d’Aquino*, Paris, Vrin 1980; M. D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

<sup>34</sup> J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, p. 79. Secondo M. si tratta di un punto che Tommaso non ha esplicitato, ma che è sottinteso a tutta la sua dottrina e permette di dargli la sua coerenza razionale.

Da un lato la ragione pratica possiede sempre una dimensione speculativa-constatativa che riconosce un ordine e implicitamente un Principio d'ordine (Dio). D'altro lato, in quanto ragione pratica in azione, essa coglie in prima battuta i primi principi pratici (innanzitutto che «occorre perseguire il bene ed evitare il male») non per mezzo di una deduzione razionale o di una chiarificazione concettuale, ma grazie alle inclinazioni insite nella natura umana. In base ad esse, interpretate dalla ragione in atto, si formulano i giudizi pratici: per esempio il giudizio 1 “non nuocere ad un altro” e il giudizio 2 “non uccidere”<sup>35</sup>.

Maritain osserva giustamente che, sebbene la legge e i diritti naturali non necessitino di essere tematizzati, perché sono conosciuti per via d'inclinazione, ci si può legittimamente chiedere se la prolungata assenza di tematizzazione non attutisca nel tempo la sensibilità di fronte ad essi. Occorre, tuttavia, ribadire, sempre secondo Maritain, che:

[...]il progresso nella conoscenza della legge naturale non è soltanto progresso nella concettualizzazione di essa, ma anche progresso nella conoscenza per connaturalità (per esperienza) dei principi<sup>36</sup>.

La crescita della coscienza morale permette di giudicare come devianti certe applicazioni della legge naturale; peraltro attuate sotto la spinta dei precetti primi, e di individuare quelle più conformi alla ragione. Le concrezioni della storia non debbono essere viste tanto come stratificazioni che si sovrappongono alla natura umana, dando luogo ad una natura artificiale, quanto piuttosto nella loro funzione liberatoria delle potenzialità e delle inclinazioni naturali. Questa non è evidentemente una legge necessaria, perché il cammino della storia è e resta ambiguo. Tuttavia non v'è dubbio, per esempio, che le scoperte della scienza moderna e le realizzazioni della tecnica hanno meglio evidenziato la fisionomia di certe inclinazioni della natura umana e ne hanno rivelato nuove. Occorre aggiungere che altre ne escono mortificate. Era difficile, ad esempio, rendersi conto di quanto la schiavitù contrasti con la legge naturale in un'epoca in cui v'era bisogno di uomini per svolgere i lavori pesanti.

Oggi, secondo Maritain, v'è una diffusa coscienza dei diritti dell'uomo. Si allunga sempre più l'elenco di questi diritti non già ad opera di

<sup>35</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, p. 59.

<sup>36</sup> Introduzione di F. Viola a J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, p. 27.

deduzioni sempre più stringenti, ma sotto la spinta di situazioni contingenti e in una temperie culturale che vede crescere vertiginosamente il rischio di manipolazione della persona umana. Possiamo così parlare di una crescita della conoscenza per connaturalità (per esperienza) dei diritti dell'uomo. Molti di essi hanno ancora ben poco di giuridico in senso stretto e sono tutt'uno con la legge naturale. Questa – occorre notare – non solo prescrive doveri, ma anche riconosce diritti. Nella formulazione degli schemi dinamici proposta da Maritain si può notare la confusione voluta tra obbligo e diritto (per esempio nell'esclamazione: "Vita sacra!"). Anzi in un certo senso la nozione di diritto è più profonda di quella di obbligo, poiché Dio ha un diritto sovrano sulle creature senza avere alcun obbligo morale nei loro confronti.

Il problema decisivo è quello di distinguere le applicazioni autentiche degli schemi dinamici della legge naturale da quelle aberranti. Il metodo cui far ricorso è innanzitutto per Maritain quello empirico-storico: le regole, che conquistano nello sviluppo storico una maggiore stabilità e universalità e sono riconosciute diffusamente dalla coscienza dell'umanità, corrispondono a inclinazioni autenticamente naturali e per questo sopravvivono a tutte le altre. Ma questo – è stato notato – non è sufficiente. Occorre anche giudicare in base alla conformità ai fini della natura e della ragion pratica (metodo filosofico).

Ritornando, alla problematica generale che ci sta a cuore, non sarebbe un caso che i diritti umani siano sorti in Occidente. Muta e si sviluppa la dottrina esteriore, ma restano e si approfondiscono i principi etici positivi, in sostanza l'affermazione della dignità della persona e della legge naturale<sup>37</sup>. Tale "scoperta" dei diritti non sembrerebbe

<sup>37</sup> In termini newmaniani si tratta del lavoro della ragione discorsiva (*ratio* come *discursus*) che conduce all'assenso *nozionale* a partire da quei *principi primi* oggetto di *assenso reale* che la dottrina della legge naturale esplicita e che si traducono, in particolare, nella formulazione dei precetti della legge naturale, della «regola aurea» e nelle concezioni della centralità di Dio e dell'uomo come fine del creato. Il progresso umano nella storia personale e sociale si manifesterebbe come esplicitazione dei principi per mezzo di dottrine sempre più adeguate. Di qui il fondamentale significato del lavoro filosofico e teologico che ha portato alla tematizzazione e fondazione dei diritti umani. Ritornando, alla problematica che ci sta a cuore, non sarebbe un caso, perciò, che i diritti umani siano sorti in Occidente. Parafrasando la nota frase di Kant, si potrebbe affermare che «i principi senza dottrina sono vuoti e la dottrina senza i principi è cieca». Lo stesso si potrebbe affermare del rapporto esistente fra principi e partecipazione alla sofferenza umana provocata dalla negazione-violazione dei diritti. Ne è ulteriore riprova la riscoperta dei diritti avvenuta in seguito alle imponenti violazioni

possibile senza la presenza di entrambi i fattori (principi etici da un lato e impatto delle contraddizioni storiche, della sofferenza umana dall'altro), che rendono possibile, sulla base della dottrina della legge naturale, la scoperta dei diritti umani e pure la scoperta di sempre nuovi diritti. Ne è ulteriore riprova, secondo Maritain, la riscoperta dei diritti avvenuta in seguito alle imponenti violazioni della dignità umana e alle sofferenze provocate nel secolo scorso dai totalitarismi e dalle due guerre mondiali, le quali hanno portato – tra l'altro – alla stesura della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*. In sostanza: la sofferenza umana rappresenta il grido che evidenzia l'incoerenza di una dottrina, il fatto cioè che essa contraddice i principi) cui si prestava fede. Come, sul piano della ragione nel suo uso speculativo i primi principi sono tematizzati e riscoperti quando li si nega, così pure avviene sul piano della ragione nel suo uso pratico.

A conferma di quanto appena osservato si potrebbe notare sia che all'interno delle altre culture non occidentali i diritti umani non sono emersi alla luce almeno con altrettanta chiarezza e altrettanta tempestività, sia che senza l'impatto della sofferenza storica, la mera affermazione dei principi si è rivelata e si rivela facilmente astratta. Si potrebbe aggiungere – direi io – sulla scia di Renè Girard, che questa "scoperta" è stata favorita dal fatto che l'uomo occidentale, colpito e affascinato dal sacrificio di Cristo, anche nelle sue forme secolarizzate, ha ricercato la *vittima innocente* all'interno delle contraddizioni sociali talora da esso stesso provocate<sup>38</sup>. Accade così che nella storia dell'Occidente si scoprono gradualmente nuovi diritti (i diritti delle donne, dei bambini ecc.)<sup>39</sup>. Essi rappresentano la "scoperta" a livello di dottrina esplicita

della dignità umana e alle sofferenze provocate nel secolo scorso dai totalitarismi e dalle due guerre mondiali, la quale ha portato – tra l'altro – alla stesura della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*. In sostanza: la sofferenza umana rappresenta il grido che evidenzia l'incoerenza di una dottrina, il fatto cioè che essa contraddice i *principi* (nell'accezione positiva del termine) cui si prestava fede e che erano oggetto di assenso. Come, sul piano della ragione nel suo uso speculativo i *primi principi* vengono tematizzati quando li si nega, così pure avviene sul piano della ragione nel suo uso pratico.

<sup>38</sup> Questa tematica è sviluppata da R. Girard in numerose opere. Cfr., per esempio, R. GIRARD, *E vedi Satana cadere come folgore*, trad. it. Adelphi, Milano 2001.

<sup>39</sup> Come nota Girard, la scoperta di questi diritti può essere interpretata come un tentativo d'imitazione da parte di un mondo postcristiano dell'attenzione cristiana per le vittime. Cfr. R. GIRARD, *E vedi Satana cadere come folgore*, in particolare p. 235: «Anziché opporsi con franchezza al cristianesimo, il nuovo totalitarismo vuole scavalcarlo a sinistra».

di una possibile e prima ignota implicazione di alcuni principi fondamentali incentrati sul valore assoluto della "dignità" dell'uomo.

Se questa interpretazione è adeguata, la genesi dei diritti umani è frutto della problematizzazione di dottrine morali e giuridiche che costituivano l'involucro di principi etici positivi e, insieme, della riscoperta dei veri principi in opposizione ai pregiudizi (intesi qui in senso negativo), anche in forza del principio di reciprocità tematizzato dalla "regola aurea": «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te»<sup>40</sup>. Tale genesi è favorita dall'impatto provocato dalla sofferenza delle vittime della violenza ingiusta.

Questa ipotesi interpretativa generale intende dare ragione del fatto sia che i diritti umani siano sorti in Occidente, sia che essi non si sono sviluppati tutti insieme e contemporaneamente, ma in modo graduale. A partire da questa scoperta tutti potrebbero gradualmente riscoprirli, nonostante le differenze culturali e religiose e nonostante si possano diversamente fondare all'interno delle diverse culture. Come nota Charles Taylor:

le condizioni per un libero consenso sui diritti umani non si fondano sul rigetto delle tradizioni preesistenti, ma sulla reimmersione creativa dei diversi gruppi, ciascuno nella propria tradizione culturale, percorrendo diverse strade verso il medesimo fine<sup>41</sup>.

Questo è vero, soprattutto, se s'intende il diritto, come si è accennato a proposito del Tommaso *del Contra impugnantes*, in connessione con la solidarietà e la sussidiarietà, ovvero con una concezione personalistica attenta alla dimensione intersoggettiva e comunitaria. L'immagine di Taylor delle diverse strade dirette verso il medesimo fine valorizza il ruolo che la sussidiarietà potrebbe giocare nel rafforzare l'attuazione dei diritti umani.

In generale: questa ipotesi interpretativa vuole dare ragione anche del fatto che vi sono argomenti per cogliere nella storia uno sviluppo in senso positivo sul piano della consapevolezza dei diritti, nonostante le sempre possibili e ricorrenti involuzioni<sup>42</sup>. In effetti non soltanto

<sup>40</sup> Cfr. J. WATTLES, *The Golden Rule*, OUP, Oxford 1996.

<sup>41</sup> C. TAYLOR, *Conditions of a n Unforced Consensus on Human Rights in The East Asian Challenge for Human Rights*, p. 124 (Joanne R. Bauer & Daniel A. Bell eds. 1999).

<sup>42</sup> Nella riflessione di Martha Nussbaum, ad esempio, si ha la riscoperta di una natura umana essenziale («teoria forte e vaga del bene») in opposizione ad ogni relativismo dei valori morali. Cfr. M. NUSSBAUM, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian*

i diritti possono sempre entrare in conflitto con i correlativi doveri (come nota già Maritain) e l'accentuazione senza misura di certi diritti può contribuire a negare altri diritti altrettanto degni di rispetto. Più radicalmente: può sempre attenuarsi, come la storia anche recente della violazione dei diritti umani insegna, l'*assenso* alla dignità dell'uomo concreto «in carne e ossa»<sup>43</sup>.

*Approach*, in M. NUSSBAUM and A. SEN (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, New York 1993, pp. 242-69. Tale natura umana può essere riscoperta, secondo la Annas, attraverso lo sviluppo storico, il quale fa emergere gradualmente alcune acquisizioni irreversibili riguardanti fondamentali valori umani. Cfr., J. ANNAS, *Women and the Quality of Life: Two Norms or One?* in Nussbaum, Sen (eds.), *The Quality of Life*, pp. 279-296.

<sup>43</sup> Cfr. MARITAIN, *La legge naturale*, p. 54 : «Una visione autentica e comprensiva dovrebbe considerare insieme gli obblighi e i diritti radicati nelle esigenze della legge naturale». Sulla sempre possibile negazione dei diritti umani, anche dopo che siano stati manifestamente affermati, cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, pp. 45-65.





### 1. *Moralità e sapienza filosofica*

V'è un'opzione di carattere morale alla base del buon filosofare, esiste cioè un'etica del filosofare? E, se sì, come si coniuga con la prospettiva speculativa che è propria della filosofia? Partiamo dal famoso passo del libro VI dell'*Etica nicomachea* in cui si afferma che la *phronesis*, se «non comanda alla sapienza», che possiede uno statuto e un metodo propri, pur sempre «comanda in vista della sapienza»<sup>1</sup>. In Aristotele abbiamo sia un'autonomia relativa dei due ambiti, pratico e speculativo, sia un'unità di fondo (la ragione è *una*) e una sinergia fra entrambi. La distinzione fra le due forme di razionalità pratica e speculativa è segno della finitezza dell'uomo. La sapienza ha una sua logica che si fonda su evidenze fenomenologiche fondamentali e sui primi principi o evidenze speculative. e non si ammette che la realtà e la verità non dipendono da noi, ma debbono essere riconosciute e accolte con docilità, il nichilismo diventa l'esito inevitabile del soggettivismo e della critica fine a se stessa.

Come è stato giustamente osservato:

Criticare [...] consiste per la ragione, nel confrontare alla luce di quanto è originario, la totalità dei suoi procedimenti e dei suoi risultati. È proprio l'originario, riconosciuto dalla ragione, che opera la *crisis*, ossia che permette di distinguere se le affermazioni o le negazioni siano consone o no con la sua evidenza [...] La ragione in se stessa non può diventare critica se non dopo aver accolto l'originario [...] si costituisce così in questo modo lo *thaumazein*, all'alba della vita della ragione, energia che nutre qualunque domanda, stupore o ammirazione. L'ammirazione è il primo colpo, che come un fulmine interiore, inizia la ragione alla sua stessa vita. Non appena la curiosità e il desiderio di sapere si siano risvegliati, la ragione si riconosce in sé. Il fatto è che, an-

<sup>1</sup> *Etica nicomachea* VI 1145a 8-9.

cor prima che la conoscenza sia acquisita, l'ammirazione è messaggera di una parentela fra la ragione e ciò che giunge a lei; questa parentela permane il filo conduttore di tutti i procedimenti ulteriori. La ragione non potrebbe rifiutare la luce, una volta che l'abbia colta, senza rinnegarsi; essa potrà non fare più attenzione alla sua presenza segreta, ma non potrà sopprimerla. Infatti questa luce è un'alba costante, a tutela della sua vita[...] La meraviglia di questa consonanza di base fra la ragione e lo spazio della sua esplorazione consiste precisamente nella universalità del suo orizzonte; è qui che l'essere, in tutta la sua ampiezza, nella sua totalità, lancia il suo fraterno richiamo<sup>2</sup>.

La riflessione autentica non è mai critica velleitaria, sogno o fuga dalla realtà, ma riflessione su ciò che da sempre si conosce, cui da sempre si consente e che si manifesta nell'esperienza come dimensione implicita o non tematizzata. O all'interno dell'esperienza come atematico è possibile da sempre un attingimento dei primi principi speculativi e pratici<sup>3</sup> e, in certa misura, dell'Assoluto stesso o, in caso contrario, questi non potrebbero essere mai attinti. L'esperienza, quindi, non va intesa in senso meramente sensistico, ma come conoscenza implicita, in cui la ragione è sempre all'opera e in cui sono intimamente compresenti pure componenti affettive e pragmatiche.

La volontà non può comandare l'evidenza nei casi normali né direttamente, né indirettamente. La riflessione autentica non è mai critica velleitaria, sogno o fuga dalla realtà, ma riflessione su ciò che da sempre si conosce e che si manifesta nell'esperienza come dimensione implicita o non tematizzata. Ma la *phronesis* e con essa la vita morale dispongono al *buon esercizio* della sapienza, non nel senso che ne determinino il contenuto, ma che sollecitano a tener aperta la ragione non chiudendola alla realtà, a ciò che la ragione manifesta e che talora si manifesta attraverso la testimonianza di altri (i "maestri"). Diverso è il caso delle evidenze che hanno rilievo esistenziale perché coinvolgono l'apertura all'intero dell'essere e l'investimento di senso, rispetto a quelle che, invece, non lo hanno. Nel primo caso la moralità del ricercatore gioca un ruolo determinante.

L'opzione adeguatamente motivata per un'ipotesi di vita etica o religiosa favorisce, benché non in modo immediato e automatico, la maturazione dell'esperienza dell'unità dell'uomo e, quindi, il corretto

<sup>2</sup> G. COTTIER, *Etica dell'intelligenza*, pp. 26-27.

<sup>3</sup> Cfr. G. COTTIER, *Etica dell'intelligenza*, pp. 46-47.

sviluppo della stessa razionalità filosofica. Diventa così possibile *distinguere nell'unito* dell'esperienza fra le diverse dimensioni dello spirito (prospettiva dell'esperienza personale) e, perciò, *distinguere per unire* le diverse discipline (prospettiva dell'ordinamento del sapere)<sup>4</sup>. La distinzione nell'unità fra le diverse dimensioni dello spirito e i diversi usi della ragione è possibile qualora s'inquadri la ragione filosofica all'interno di un'esperienza ricca e organicamente strutturata, la quale possiede costitutive dimensioni metafisiche, morali e religiose. Per sopportare le distinzioni, senza da un lato confondere i piani (come fa spesso, ad esempio, una diffusa tendenza gnosticeggiante in filosofia) o senza, d'altro lato, assolutizzare un singolo piano (ad esempio, la pur fondamentale dimensione linguistica), occorre essere intimamente uniti, perciò rappacificati, fare cioè esperienza della certezza sul piano esistenziale. Tale unità dell'esperienza implica lo svolgimento dei livelli superiori del sapere. Così, per rifarsi ad un esempio, un albero si sviluppa, articolandosi nei suoi *diversi* rami (le diverse dimensioni dello spirito), perché l'*unico* tronco affonda le sue radici in un terreno fertile da cui può assorbire la linfa.

Un'«etica dell'intelligenza» e del filosofare deve affermare, quindi, che l'uomo con la sua libertà può condizionare non solo la sua condotta in generale, ma anche gli sviluppi della sua intelligenza, la quale, in quanto abbracciata dall'apertura trascendentale della volontà, rientra anch'essa (soprattutto essa!) nella grande sfera dell'etica. In effetti, come è stato osservato, «l'adesione alla verità non richiede forse la persona tutta intera? Bisogna dunque volere la verità con tutta l'anima. A tale volontà l'uomo può cercare di sottrarsi in tanti modi: può ritrarsi di fronte alle richieste di annullamento di sé, di disinteresse, di trasparenza, di pazienza, di solitudine, insomma di fronte all'ascesi e al sacrificio che un'autentica ricerca della verità comporta. Perfino nell'attività conoscitiva, egli può trovare il proprio compiacimento in altro che nella verità»<sup>5</sup>. In particolare: vi sono delle precondizioni di carattere morale (le *virtù etiche*) alla base della conoscenza filosofica. Come è stato osservato con realismo, l'uomo «non può vivere senza diletto, e in mancanza di diletto spirituali egli passa a quelli carnali»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1981.

<sup>5</sup> G. COTTIER, *Valori e transizione. Il rischio dell'indifferenza*, Studium, Roma 1994, p. 127

<sup>6</sup> T. D'AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 35, 4, ad 2.

Il problema dell'uomo e del filosofo è, in sintesi, quello di provare piacere per gli oggetti a lui più adeguati. Non si può «astrarre dall'astrarre» ovvero prescindere dall'interesse che muove la ragione nei riguardi di certi oggetti piuttosto che di altri<sup>7</sup>. Colui che non prova piacere nei piani più elevati dell'esperienza deve necessariamente cercare piacere in piani inferiori (nell'affermazione di sé, nell'esaltazione di aspetti parziali della persona umana – anche in filosofia), in una parola nell'incapacità di un'umile, paziente fedeltà all'essere e, innanzitutto, a se stessi, al proprio essere nella gerarchia dei suoi dinamismi costitutivi. Le virtù etiche alle quali si fa riferimento consistono, quindi, essenzialmente nell'umiltà e docilità di fronte alla manifestazione dell'essere e delle sue evidenze, nell'impedire cioè che la soggettività faccia prevalere nella conoscenza esigenze di natura extrateoretica<sup>8</sup>. Il vero pericolo per il compimento dell'uomo è dato soprattutto dall'autonomia della volontà, non dalla ragione. Quest'ultima, infatti, benché possa errare, è portata a riconoscere sempre ciò che la trascende (la realtà) e a sottomettersi ad essa. La libertà (che pure non sarebbe possibile senza la ragione, ovvero senza il riconoscimento di una dipendenza dall'essere) può, invece, volere l'autonomia della ragione di fronte all'essere. Ma, non essendo attuabile tale desiderio (la ragione, infatti, intenziona sempre l'essere), ciò significherebbe, di fatto, soltanto la sottomissione della ragione alle passioni e, in ultima analisi, al desiderio di affermazione dell'io.

Alla radice dell'atteggiamento intellettuale d'infedeltà all'essere sta spesso, quindi, un'opzione previa della libertà che sconvolge il corretto ordine del sapere. Nell'uomo la libertà ha la capacità di incidere sull'uso di quella stessa ragione che pure la rende possibile. Tuttavia il fatto che lo sviluppo della dimensione speculativa della ragione dipenda *anche* dalla libertà non toglie che vi sia una logica autonoma intrinseca alla dimensione speculativa in quanto tale. In altri termini: l'indagine sui criteri per stabilire la verità non coincide con l'indagine sulle condizioni della ricerca della verità. La libertà può non riconoscere la logica intrinseca alla dimensione speculativa, ma mai eliminarla. Del resto già l'esperienza morale e religiosa s'instaurano soltanto grazie

<sup>7</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, Postilla *conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"* in *Opere* a c. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 424.

<sup>8</sup> L'umiltà intellettuale è oggi oggetto di significative ricerche nell'ambito della *Virtue ethics*, in particolare da parte di E. Stump e R. Pouivet.

al riconoscimento di un'alterità (esperienza dell'essere o *principio di realtà*). Al movimento dell'uomo verso il proprio compimento corrisponde, quindi, il riconoscimento di ciò da cui l'uomo dipende. E questo è, in ultima analisi, l'essere. La filosofia è essenzialmente apertura all'essere, capacità di adattarsi alla realtà nell'integralità dei suoi aspetti e delle sue gerarchie e di non imporre schemi all'essere. Ciò richiede un corretto atteggiamento speculativo, capace di svolgere il dinamismo conoscitivo fino in fondo. Ma la filosofia nelle sue varie articolazioni richiede ancor prima come condizione previa un corretto atteggiamento etico, il quale si radica nella *prima opzione della libertà* come capacità di assecondare o meno l'innata tendenza al bene. Se tale disposizione non è adeguatamente coltivata, l'opzione fondamentale della libertà può condurre ad una sorta d'*immunizzazione* di fronte all'essere sul piano della vita pratica e della teoresi filosofica. La ricerca dell'originalità a tutti i costi, perciò dell'affermazione di sé a spese della realtà, rappresenta, ad esempio, un vizio di natura etica che diventa un vizio intellettuale il quale incide negativamente sul lavoro di ricerca. Ciò può condurre ad assolutizzare un aspetto della conoscenza e a non considerarne altri, ad esempio a privilegiare esclusivamente l'astratta coerenza delle idee a spese del rapporto con la realtà.

## 2. Rischi del filosofare

La filosofia evidenzia il problema morale d'ogni uomo di fronte alla realtà con le sue contraddizioni, il quale incide sull'uso speculativo della ragione e che si può enucleare nell'espressione: «L'uomo non sopporta troppa realtà»<sup>9</sup>. Per chiarire il problema partiamo, semplifi-

<sup>9</sup> T.S. ELIOT, *Quattro quartetti* I, 44-45. Cfr. C. PÉGUY, *Lo spirito del sistema* in *Id. Lui è qui*, Rizzoli, Milano 1998, p. 53: «Un sistema è una realtà monca; voi che siete fedeli a tutta la realtà, non ne sarete mai, non potrete esserne che l'interprete; e dopo di voi ogni amante della realtà non andrà affatto a cercare la vostra interpretazione, il vostro linguaggio, bensì il linguaggio della realtà stessa. Al contrario quel signore che deliberatamente o velatamente ha troncato, alterato la realtà, ha fatto un sistema; c'è poco da dire: questo è un sistema; la sua fortuna è fatta; il suo nome è immortale: chiunque voglia, chiunque sia e in qualsiasi momento per intraprendere una storia dei sistemi, bisognerà proprio che vi metta quel sistema con la sua data, al suo posto, col suo nome». In positivo Nietzsche afferma: «Imparare a vedere – abituare l'occhio alla pacatezza, alla pazienza, al lasciar-venire-a-sé; rimandare il giudizio, imparare a circoscrivere e abbracciare il caso particolare da tutti i lati. È questa la propedeutica prima della spiritualità» (*Crepuscolo degli idoli*, 6).

cando, da due posizioni diverse oggi presenti nell'ambito della filosofia: la filosofia analitica e la filosofia ermeneutica<sup>10</sup>. Nel primo caso ci troviamo di fronte al rischio di una riduzione dei problemi e di una loro decontestualizzazione rispetto alle grandi domande esistenziali qualora non si tenga vivo il rapporto con queste nell'esperienza. Nella filosofia ermeneutica si assiste, invece, al rischio di un'ascesi filosofica priva di rigore argomentativo, dominata da domande anche profonde, ma programmaticamente senza risposta. La filosofia diventa, così, un surrogato dell'arte e della religione. Heidegger tenderebbe, per esempio, a ridurre la sapienza alla prudenza in un'ottica che tende ad inverare sul piano della filosofia le virtù teologali della tradizione.

Come tenere insieme le due istanze, quella di rigore e quella di umanità e di profondità? Sviluppo equilibrato della persona significa integralità delle virtù e, in particolare, nei termini di Newman, armonia fra *apprensioni-assensi reali* che riguardano il concreto e coinvolgono intimamente la dimensione affettiva e pratica e *apprensioni-assensi nozionali* che riguardano le idee:

Apprendere in modo nozionale significa avere larghezza di mente, ma anche scarsa profondità; apprendere in modo reale significa essere profondi, ma anche aver ristrettezza mentale. Se questo secondo modo è il principio conservativo della conoscenza, il primo è il principio del suo avanzamento. Senza l'apprensione di nozioni, gireremmo sempre intorno a un solo piccolo cerchio di conoscenza; senza una presa ferma delle cose, ci perderemmo in vaghe speculazioni e congetture. In ogni caso, l'apprensione reale ha la precedenza, in quanto è l'ambito, il fine e il metro di misura dell'apprensione nozionale; e più ferma è la presa che la mente ha delle cose o di ciò che essa considera tali, tanto più essa è feconda negli aspetti delle cose stesse, e tanto più pratica nelle definizioni che dà<sup>11</sup>.

Il problema dell'uomo che tende ad uno sviluppo integrale sarà quello di mantenere sempre vivo il rapporto fra il livello astratto e quello concreto legato al ruolo delle istanze-emozioni fondamentali,

<sup>10</sup> La razionalità sapienziale è, da un lato, capacità di aprirsi al passato e d'interpretarlo in funzione del presente e del futuro, è cioè *ermeneutica* (conoscenza in senso storico che collega il nuovo con l'antico e legge l'uno alla luce dell'altro e viceversa). Essa è pure, d'altro lato, capacità d'inquadrare – ordinare in maniera tendenzialmente sistematica i vari contenuti (in base ad una metafora di origine spaziale).

<sup>11</sup> J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, trad. it. Jaca book, Milano 2005, p. 28.

cioè fra riflessione ed esperienza. Dalla parte della dimensione pratica della *phronesis* sta l'*assenso realistico* e con esso l'adesione di fede che tiene ferma la bussola dell'orientamento dell'uomo e della sua riflessione razionale, permettendo in prospettiva di dare ordine al suo sapere speculativo, unificandolo e dominandolo nella *sophia*. Di qui anche l'importanza determinante della funzione della Chiesa senza di cui, sempre secondo Newman, il ruolo della *phronesis* e della coscienza si riduce facilmente nella moderna vita intellettuale a «gusto», cioè ad un senso estetizzante e distaccato del bene e del male, perdendo di vista l'autentica moralità.

Nella prospettiva appena delineata si ha un primato, dal punto di vista esistenziale e pedagogico, dell'*assenso reale*. Tuttavia anche ciò che è normalmente oggetto di *assenso nozionale*, il quale pure intenziona in ultima analisi il reale, può diventare e, in certo senso, è chiamato a diventare, oggetto di *assenso reale*. Tutto ciò che è conosciuto, infatti, in prospettiva può e deve diventare oggetto di un *assenso reale* e amoroso, che coinvolge tutto l'uomo. Questo è il senso della visione beatifica quale fine ultimo dell'uomo per Tommaso d'Aquino. Non a caso, già in questa vita, le persone veramente intelligenti ed umane colpiscono per la loro capacità di lasciarsi impressionare da tutto, sia da ciò che appare più quotidiano e banale, sia da ciò che di primo acchito si manifesta come più astratto, riuscendo a cogliere nella realtà dei significati e dei nessi insospettati.

Consideriamo più precisamente alcuni rischi del filosofare che derivano da un non equilibrato rapporto fra dimensione pratica e dimensione speculativa della razionalità<sup>12</sup>. Esso si verifica, ad esempio, quando, per reagire al razionalismo della metafisica moderna, si confonde il linguaggio della filosofia con quello della testimonianza morale, della poesia della mistica, dimensioni dell'esperienza che, a motivo del coinvolgimento affettivo che le contraddistinguono, non possono essere adeguatamente esplicitate sul piano della concettualità filosofica<sup>13</sup>. In particolare: non rispetta la diversa e peculiare intenzionalità di ragione speculativa e di ragione pratica il fatto di confondere i rispettivi piani. È un errore, perciò, subordinare la ragione

<sup>12</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca book, Milano 2000, pp. 116-127.

<sup>13</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, trad. it. Città Nuova, Roma 1973, 2, pp. 150-205.

speculativa, prerogativa della metafisica, alla ragione pratica, finalizzata all'agire morale o alla produzione di artefatti. Un primo caso, all'interno di questa tipologia, è dato dall'assorbimento della metafisica nella morale. La conoscenza contemplativa viene meccanicamente funzionalizzata alla morale, alla domanda di senso della vita. Così può accadere che l'opposizione di contrarietà pratica (*reale*), che contraddistingue la vita morale, per cui il desiderio non è mai pienamente soddisfatto, sia letta erroneamente come contraddizione speculativa (che riguarda invece solo il piano *intenzionale*). Questo esito è provocato dall'assunzione di una metafisica immanentista che, rifiutando a priori la possibilità della trascendenza, rende radicalmente impossibile l'eliminazione della «cattiva infinità» del desiderio. L'assolutizzazione dell'orizzonte immanentistico moderno conduce a confondere piano della ragione pratica e piano della ragione speculativa, opposizione o contraddizione pratica (*reale*) e contraddizione teorica (*intenzionale*), come avviene paradigmaticamente in Hegel e in Marx.

La difficoltà cui si è accennato vale anche per la stessa reazione anti-razionalistica, antihegeliana e antimarxiana, a motivo del permanere in essa della chiusura nei confronti della possibilità della trascendenza. La domanda di senso non soddisfatta si manifesta surrettiziamente nella negazione del realismo, delle leggi della realtà e della ragione. Il desiderio di unicità, di autenticità, di originalità, di libertà e di creatività, esito della promessa biblico-cristiana, si traduce paradossalmente, anziché in un *assenso* all'essere cui da sempre implicitamente si *consente* in una negazione della realtà, della verità, delle leggi del pensiero e della realtà, in forza di una forma di risentimento. Ma, a differenza di quanto afferma il relativismo etico contemporaneo nelle sue varie forme, soltanto colui che intimamente riconosce verità e valori che lo trascendono, può vivere veramente un'esperienza di unicità e di autenticità, senza ricerca dell'originalità a tutti i costi e senza disgregazione dell'io.

Il rischio di subordinare la ragione speculativa alla ragione pratica (*prassismo*) è presente, paradigmaticamente, in Fichte e in certe espressioni del pragmatismo. In questo caso si tende a non riconoscere quel primato della realtà che è alla base della stessa prassi nelle sue dimensioni tecnica, etica, religiosa. Il rischio opposto (*teoreticismo*) è dato dall'assorbimento della morale nella teoresi. In quest'ultimo caso la morale perde la sua autonomia, e la filosofia la sua dimensione drammatica e propriamente umana, coincidendo con una sorta di «visione beatifica» su questa terra. Ma i giudizi di valore e gli imperativi eti-



ci surrettiziamente presenti in queste filosofie mostrano come non si possa fare mai a meno dell'esperienza morale. Entrambe le posizioni, fra loro contrarie, sembrano svilupparsi, secondo Maritain, quando la metafisica come disciplina filosofica e la morale non sono subordinate a una sapienza superiore aperta al trascendente e, a sua volta, espressione di un'esperienza religiosa corrispondente. In ogni caso queste concezioni filosofiche, per quanto affinate, non riescono a dar ragione della presenza, sia sul piano dell'esperienza sia, soprattutto, sul piano della riflessione, di un'intenzionalità morale e di un'intenzionalità speculativa, fra loro complementari, ma pure irriducibili l'una all'altra, che le smentiscono<sup>14</sup>.

Un altro rischio per la filosofia deriva dalla corruzione dell'esperienza poetica che, pretendendo di diventare un sapere di tipo concettuale ed assumere la concettualità filosofica, si snatura e snatura così la metafisica. A differenza, infatti, della metafisica che si serve di concetti oggettivi e che implica sempre una riflessione distaccata «la poesia manifesta l'io e l'altro insieme attraverso una sorta di conaturalità affettiva, un patire insieme e svolge la sua peculiare natura soltanto quando si esprime in un'opera d'arte e non in un sapere»<sup>15</sup>. Se la poesia non svolge la sua funzione *poietica*, se non si esprime in un'opera, può diventare cattiva filosofia, cattiva metafisica. In altri termini: i filosofi devono sì «ascoltare i poeti», ma non «fare i poeti». Un ulteriore rischio – sempre sullo stesso piano – risiede nel ridurre la conoscenza concettuale propria della sapienza metafisica ad una sorta di mistica religiosa di tipo monistico o anche teistico. Ma, in questo modo, la mistica religiosa, sapere non concettuale o sopraconcettuale, smarrisce il suo peculiare carattere e la metafisica pure.

Connessi ai precedenti sono poi possibili errori derivati da un'inadeguata presa di coscienza del naturale dinamismo conoscitivo della ragione speculativa, dal fatto cioè di bloccare la riflessione filosofica sull'esperienza in qualche stadio precedente la sua completa attuazione. E ciò è favorito, a sua volta, da un'insufficiente sviluppo dell'esperienza stessa, ovvero da una carenza di radicamento della ragione nell'esperienza stessa. Le conseguenze, sul piano filosofico, sono rappresentate, ad esempio, da approcci parziali quali il sensismo, l'essentialismo e sue varianti quali lo scientismo. Le scienze,

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., pp. 171-72.

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 171-72.

infatti, presuppongono l'implicita apprensione dell'essere e dell'atto d'essere, ma non lo pongono a tema come invece fa la metafisica. In questa prospettiva Gilson mostra come la filosofia di Abelardo sia stata danneggiata dalla logica, la filosofia agostiniana del XIII secolo (in particolare, quella di Bonaventura e di Duns Scoto) abbia subito un condizionamento negativo da parte della teologia, la filosofia di Cartesio dalla matematica, quella di Kant dalla fisica newtoniana e infine quella di Comte dalla sociologia<sup>16</sup>. Il fatto è che ogni prospettiva trascendentale è vera e, in quanto tale, si presta ad essere assolutizzata.

In sintesi: rispondendo all'interrogativo da cui siamo partiti, sebbene la ragione speculativa abbia una sua autonomia, sussiste, pur sempre, la necessità di un' *etica del filosofare* perché l'uomo rischia di trascurare aspetti essenziali, se non è intimamente unito e rappacificato in se stesso. In generale: si comincia a filosofare spesso per opporsi ad una prospettiva giudicata parziale ed errata, ma si deve cercare di prenderne coscienza e, così, superare il pregiudizio in senso negativo. Altrimenti questo finisce per condizionare troppo il filosofare. Il rischio allora è quello di non mettere mai in discussione i criteri, la cornice in base a cui si giudica, ma di muoversi e di criticare solo all'interno di essa<sup>17</sup>. Nell'epoca della tecnologia in cui tutto muta vertiginosamente si assiste, così, talora al paradosso rappresentato da un filosofare mosso dal *risentimento*, reazione ritardata e priva ormai di oggetto adeguato alle frustrazioni subite in gioventù. Inversamente un'etica del filosofare, pena tradire se stessa, non può non far tesoro della tradizione e delle sue aperture, ma ciò non può comportare mai una mera "nostalgia per il passato", anche se dai paradigmi – talora insuperati – presenti nella tradizione essa trae continui stimoli.

<sup>16</sup> Cfr. E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1937.

<sup>17</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, trad. it. Einaudi, Torino 1978, per es. 94.

### *Premessa*

Privilegerò il tema dell'educazione rispetto a quello della generazione, anche se non potrò trascurare quest'ultimo, perché strettamente connesso alla problematica della maturazione complessiva del giovane e dell'educazione in famiglia. Tuttavia tratterò il tema della generazione soprattutto in prospettiva antropologica e non meramente sociologica.

Quello riguardante l'educazione è un problema difficile, perché non può risolversi essenzialmente in un discorso di tipo *analitico-sociologico*, ma esige di tradursi in un discorso di tipo *normativo*, pur potendo prendere l'avvio da un'analisi della situazione. Oggi il discorso sull'educazione oscilla spesso, non a caso, fra la retorica pedagogica, da un lato, e l'analisi psicologica e sociologica dall'altro. Entrambi gli approcci evitano il problema educativo nella sua peculiare concretezza. Nel contesto contemporaneo s'impone, invece, l'urgenza di individuare le effettive esperienze d'educazione in atto, di riconoscerne la dignità sotto il profilo culturale e d'incoraggiarle fattivamente.

#### 1. *I termini del problema*

Cerchiamo innanzi tutto di chiarificare il significato dei termini in gioco: *riproduzione, generazione, creazione, procreazione, educazione*. L'animale *riproduce* la sua specie. In questo caso l'individuo nella sua singolarità, la storia che lo ha preceduto, la stirpe, la tradizione non contano. Solo l'essere umano *genera*, ovvero inserisce l'individuo singolo nel flusso di una storia particolare, di una narrazione che persiste a lui e che da lui è portata avanti (le generazioni, le stirpi, le tradizioni). Gli animali non hanno cognomi. I cognomi – non a caso – sono spesso patronimici, fanno cioè riferimento al padre (il figlio di Pietro, il figlio di Domenico ecc.) Si dice anche che l'uomo *procrea*, differenziandolo dall'animale, ma anche da Dio. In ogni caso l'uomo

non crea, ma genera. Questa precisazione è importante, perché oggi talora si pensa quasi ad una *creazione* del figlio. L'uomo, anche il "creativo" non crea mai "dal nulla", ma si limita a trasformare qualcosa di preesistente. Anche un artista ha ricevuto non solo gli strumenti (ad esempio: la tavolozza e i colori), ma se stesso, le proprie attitudini da altro da sé. Così è molto importante non confondere la generazione del figlio con la creazione. Ciò avrebbe anche gravi conseguenze sulla concezione del rapporto educativo in senso possessivo. Ma questa confusione – sempre possibile – è oggi favorita dal minor numero di figli, dal predominio del ruolo della madre e dal venire meno del ruolo del padre, dall'insicurezza esistenziale diffusa che porta a poggiare la sicurezza su quell'unico rapporto e, quindi, a determinarne il carattere possessivo. Così la morte improvvisa o l'insuccesso a tanti livelli di un figlio, a maggior ragione in assenza di altri, generano una ferita che, più che in passato, segna radicalmente la vita.

*Generazione ed educazione* per lo più sono connesse nella stessa persona del genitore. Tuttavia questa connessione in una stessa persona può non aver luogo, benché sia sempre auspicabile. L'educazione è una nozione più ampia che non riguarda solo chi genera. Inoltre generare è più facile che educare. La generazione è sempre particolare, l'educazione diffusa.

L'uomo educa (dal latino *educere, trarre fuori*). Egli non aggiunge, fa emergere ciò che è in potenza. Se aggiungesse, se l'uomo non potesse scoprire una verità, un bene che in qualche misura tutti accomuna, l'educazione sarebbe necessariamente violenza. Educare significa, invece, aiutare la maturazione di una persona proseguendo l'opera della generazione. L'educazione permette poi di riscoprire il significato della generazione.

V'è una difficoltà oggi a educare e a parlare d'educazione con proprietà, perché viviamo nella civiltà dell'automatismo e dell'istintività. E l'educazione è una di quelle fondamentali dimensioni dell'umano che non è possibile automatizzare, ridurre ad un processo di carattere tecnico, quasi si trattasse di premere un pulsante. Solo l'uomo (il rapporto da persona a persona) è in grado di educare l'uomo.

Appare particolarmente felice, a proposito dell'educazione, l'affermazione del poeta Eliot:

Essi cercano sempre di evadere dal buio esterno e interiore, sognando sistemi talmente perfetti che più nessuno avrebbe bisogno di essere buono [...]Ma l'uomo che è adombrerà l'uomo che pretende di essere <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> T.S. ELIOT, *Poesie*, trad. it. Bompiani, Milano 1983, p. 419.

Si tratta, in altri termini, del rischio rappresentato dall'ideologia, cioè dall'imposizione di una formula astratta che si contrappone all'esperienza educativa, la quale implica sempre un rapporto intersoggettivo. Non a caso appare difficile valorizzare le esperienze in atto in campo educativo. Anche quando v'è qualcosa di oggettivamente significativo, esso non è stimato adeguatamente, non fa notizia (i mezzi di comunicazione non ne parlano).

In questa sede intendo sottolineare la centralità della famiglia, di diritto luogo della generazione e dell'educazione. La famiglia, infatti, svolge un ruolo unico e insostituibile di sintesi e mediazione: essa tiene unite tutte le differenze originarie dell'umano tra generi (maschio-femmina nel rapporto fra i genitori e fra fratelli e sorelle), tra generazioni (figli-genitori, nonni) e tra stirpi. Essa permette di far dialogare quei divari profondi, quelle alterità che altrimenti potrebbero apparire o diventare insormontabili. Come noto, il familiare ha una struttura drammatica: è la sede del benessere della persona, ma può anche essere la sede della grave patologia e della sofferenza psichica. La famiglia resta, tuttavia, il luogo adeguato per la generazione e per la prima educazione. Senza la famiglia, pur con le sue fragilità, oggi soprattutto, l'individuo isolato appare più facilmente in balia del potere, dell'ideologia, degli schemi meccanicamente imposti dai mezzi di comunicazione di massa. Egli rischia così di non "fare esperienza" in senso forte, imparando dalla realtà che lo circonda. Tuttavia la famiglia, benché sia il soggetto adeguato dell'educazione (soprattutto nei primi anni), non può non aprirsi, se è famiglia, cioè se vive in qualche misura la dimensione dell'amore, ad altre realtà educative (altre famiglie, scuola ecc).

## 2. *Innamoramento e amore*

Oggi siamo di fronte ad un mutamento epocale, determinato dal vertiginoso sviluppo della tecnica. Esso

- incide sulla generazione che è disgiunta dalla sessualità, determinando un calo della natalità e, con ciò, e numerose altre conseguenze.
- determina la separazione della famiglia dalle altre famiglie, provocata soprattutto dall'industrializzazione-urbanizzazione.
- si manifesta attraverso il ruolo determinante assunto dai mezzi di comunicazione di massa che incide sul nostro rapporto con la realtà (sul "senso della realtà").

Consideriamo questi aspetti, innanzitutto la separazione tra sessualità e generazione. L'affettività si concentra su pochi figli. Alla mancanza di cura del passato si sostituisce spesso l'eccessiva cura del figlio che è visto come un prolungamento di sé. Oggi è in crisi il senso delle generazioni, assumendo il figlio un ruolo centrale ("puerocentrismo narcisistico"), che si contrappone alla frequente trascuratezza del passato. Il figlio è percepito come generato soprattutto dalla madre. All'indissolubilità di coppia, si sostituisce l'indissolubilità madre-figlio. Si può parlare, a questo proposito, di utopia dell'autogenerazione che nega o trascura il fatto imponente rappresentato dalla storia delle generazioni che ci precedono e che ci seguiranno. Ha luogo, così, una separazione tra aspetti *affettivi* (fiducia-speranza), maggiormente connessi con la figura materna, ed *etici* (lealtà-giustizia, confronto con la realtà), maggiormente legati alla figura paterna. Oggi i primi sono sovrainvestiti e i secondi sottostimati. Ciò porta ad una mancanza di confronto con la realtà (la quale è favorita anche dalla diffusione dei mezzi di comunicazione di massa) con il conseguente sfumarsi della distinzione realtà-sogno, vita-morte. Così oggi accade che sia spesso il figlio ad "istituire" la coppia e non viceversa (dove la fragilità del legame di coppia). Ma, dal momento che i figli "ti portano il mondo in casa" (il mondo contemporaneo con le sue continue novità), è importante che questo fatto non distraiga i genitori. Ciò richiede che la coppia possieda una sua autonomia e stabilità, che non poggi cioè la sua sicurezza essenzialmente sul rapporto con i figli, ma la ricavi dalla maturazione da parte di ciascun genitore del senso della sua vita e del senso del rapporto di ciascuno con la realtà e con gli altri, la qual cosa si traduce in un rapporto rinnovato fra i coniugi ("amore").

La coppia odierna si ferma, invece, spesso al livello dell'innamoramento, pensa di essere un "inizio assoluto", si concepisce come complementarità chiusa in se stessa, quindi non sopporta la delusione<sup>2</sup>. Per sua natura, l'innamoramento è *esclusivo*, l'amore invece è *espansi-*

<sup>2</sup> A. SCOLA, *Il mistero nuziale. Matrimonio-famiglia*, PUL-Mursia 2000, p. 21 *passim*: «L'uomo di oggi rischia di enfatizzare a tal punto la libertà di scelta da considerarla tutta la libertà. Ecco perché è spesso annoiato, incapace di stabilità e di responsabilità [...] Al desiderio d'infinito egli sostituisce un'infinita serie di desideri finiti. L'enfasi data alla libertà, inibito il desiderio e l'orizzonte infinito, è posta così unicamente sulla possibilità di scelta, che tuttavia non viene più esercitata in vista di un cammino che conduce ad un *telos* adeguato alla totalità del desiderio, ma semplicemente in vista di ciò che più istintivamente aggrada, di volta in volta».

vo<sup>3</sup>. All'innamoramento corrisponde sul piano del rapporto con i figli il concepimento e la gestazione, all'amore corrisponde la nascita (il riconoscimento di un *altro* da me). Per generare fisicamente basta essere innamorati, per educare si richiede l'amore. Non ci si può fermare all'innamoramento.

Il problema allora è l'amore: chi più ama, più è capace d'amare; quanto più è intenso quel determinato amore, tanto più esso è capace di accogliere altri e di aver amore per altri: in quanto l'amore è compiacimento per l'esistere di un altro determinato soggetto, esso è implicitamente compiacimento per l'esistere di ogni altro<sup>4</sup>. I coniugi che si amano desiderano l'espansione del loro amore nei figli<sup>5</sup>; la famiglia in cui ci si ama, è aperta all'amicizia e all'ospitalità; i genitori che amano i propri figli, sono capaci di farsi carico a vario titolo anche di quelli degli altri e così via. Come afferma Eric Fromm:

L'essenza dell'amore è «lavorare per qualcosa», «far crescere qualcosa», [...] *amore e lavoro sono inseparabili*. Si ama ciò per cui si lavora, e si lavora per ciò che si ama<sup>6</sup>.

## Mentre

l'innamoramento è un'assegnazione, meglio un trovarsi assegnati a un ideale di felicità. L'amore, invece, non è un accadimento involontario, ma è il frutto di un lavoro, con tutto ciò che questo termine significa. Un lavoro, infatti, implica consapevole investimento di risorse e trasformazione produttiva del dato di partenza. Il lavoro è impiego di risorse nella cui produttività si confida per raggiungere nuova e maggiore ricchezza attraverso elaborazione e collaborazione. Nel caso dell'amore esso significa che il dato spontaneo di partenza diventa oggetto di una trasformazione collaborativa, sulla base della premessa che anche l'altro sia portatore di una ricchezza che può essere messa

<sup>3</sup>

<sup>4</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Innamoramento e amore. Alla ricerca delle parole perdute. La famiglia e il problema educativo*, a c. di G. Borgonovo, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 54-76.

<sup>5</sup> Cfr. A.M. VANONI, *Adozione e paternità adottiva*, p. 330: «Il "desiderio del figlio" che segna tante copie prive di figli naturali è espressione del naturale desiderio di fecondità, di utilità dell'uomo, e come tale non deve essere colpevolizzato (come a volte sembra di coglier tra gli "addetti ai lavori"), ma colto nella sua valenza di segno, di indicazione».

<sup>6</sup> E. FROMM, *L'arte di amare*, CIL, Milano 1963, p. 42.

in comune; per questo l'amore è come l'istituzione di una "impresa cooperativa" o di una "società per azioni", fortemente interessate al fatto che la sinergia dia luogo ad un arricchimento comune<sup>7</sup>.

Può essere una significativa verifica di quanto appena osservato il fatto che, in questa impresa comune, marito e moglie si scambino alternativamente e frequentemente i ruoli di padre e di madre, l'uno nei riguardi dell'altro.

Se l'innamoramento è un evento che mi accade, l'amore richiede lavoro e tempo. Ma è importante sottolineare che c'è un gusto, una soddisfazione nell'amore e non solo nell'innamoramento. Il gusto cioè non risiede solo nell'istintività, ma anche nel lavoro. E ciò è vero perché ragione e affettività, desiderio e ragione non sono fra di loro in contraddizione come avverrebbe, invece, secondo molta antropologia contemporanea. Come è stato opportunamente notato:

I medievali dicevano che il bene è diffusivo (*diffusivum sui*): altrettanto bisogna dire dell'autoespansività dell'amore, confermando così il paradosso di un bene, quello dell'amore, che è sempre singolare nella sua concretezza ed è, insieme, infinitamente partecipabile<sup>8</sup>.

In realtà la generazione esprime tutta la *potenza* dell'amore, che afferma se stesso accettando *umilmente* di mettersi a disposizione della sua posterità. In tal modo la generazione ribadisce la legge fondamentale di trascendenza e di dipendenza insieme, che è propria del vincolo coniugale, che fin dall'inizio è infatti libero autore di qualcosa (l'istituto matrimoniale), che, una volta costituito, si sottrae alla sua libera disposizione ed esige il rispetto delle sue regole.

### 3. *Generare*

Il generare, come l'educare, è sempre (anche nei casi meno felici) esito di una positività sotto il profilo ontologico. Il bene, come l'amore, tende per sua natura a diffondersi. La generazione è un processo vitale espansivo e comunicativo che suppone sempre la vita con i suoi metabolismi (il suo scambio con l'ambiente) e il suo rapporto con l'al-

<sup>7</sup> F. BOTTURI, *Innamoramento e amore. Alla ricerca delle parole perdute. La famiglia e il problema educativo*, ed. cit., pp. 61-62.

<sup>8</sup> F. BOTTURI, *Innamoramento e amore. Alla ricerca delle parole perdute. La famiglia e il problema educativo*, ed. cit., p. 73.



tro, quindi un minimo di positività o di bene ontologico, anche nei casi peggiori dal punto di vista morale. E ciò non solo perché si richiede ordine, vita affinché vi sia generazione e occorre pure un'attrazione almeno fisica nella generazione normale, e neppure solo perché la sessualità umana non è mai, in nessun caso, una sessualità meramente animale (pur essendo l'uomo un animale già secondo la definizione di Aristotele, ma *razionale*) per via della speranza e dell'assolutizzazione che sono presenti nella sessualità umana, ma soprattutto perché è un bene, un ordine ciò che è generato, in quanto dotato di vita autonoma. Per di più la madre ha accettato il figlio tenendolo in grembo per nove mesi. Essere cosciente di ciò è estremamente importante per il figlio. Che una donna abbia tenuto in grembo il frutto del concepimento per nove mesi è un primo importante segno che permette al figlio di pensare legittimamente di esser stato voluto. Ancor più questa consapevolezza è valida quando il figlio è stato responsabilmente voluto o almeno è frutto di una passione anche occasionale fra due persone. Si può sempre ritrovare una positività nella generazione; almeno quel *bene ontologico* costituito dalla comunicazione di una nuova vita. Questo carattere espansivo e comunicativo vale anche, beninteso, per l'educazione. Nonostante ciò, una delle cose più difficili nell'attuale clima nichilistico, è comprendere la nozione di *bene ontologico*.

*La generazione è un processo di cui anche biologicamente non siamo mai pienamente padroni*, perché comunichiamo solo ciò che abbiamo a nostra volta ricevuto, la vita, le caratteristiche biologiche, il temperamento nel male e nel bene. I genitori, infatti, rappresentano solo l'ultimo tratto del fiume delle generazioni e non possono mai controllare la sorgente da cui deriva il fiume e il lungo tratto che scorre prima di loro (con le acque pure e le fonti inquinanti). Non a caso colpisce chi ha più figli, l'estrema diversità fisica e temperamentale esistente fra di loro e anche la loro notevole diversità rispetto ai genitori.

In particolare: si potrebbe affermare che, non essendo possibile la piena complementarità tra uomo e donna (di ciò si prende facilmente coscienza, una volta superata la fase del mero innamoramento), ma solo una *polarità*, un'*unità duale*, una tensione che implica l'alterità, la fecondità (il figlio, un *altro*) è il frutto naturale della loro unione<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Alla base della concezione della coppia come complementarità oppure come polarità o "unità duale" stanno rispettivamente due diverse tradizioni, da un lato quella che si rifà al tema dell'androgino e, dall'altro, quella che si rifà al *Genesi*. Cfr. *Genesi* 1, 27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio

In realtà uno non pensa innanzitutto al figlio quando procrea. Così si esprime il poeta tedesco Gotfried Benn, rivolgendosi ai suoi figli:

Non pensiate che pensavo a voi quando facevo l'amore con vostra madre; nel momento dell'amore i suoi occhi erano sempre così belli!<sup>10</sup>

Come la generazione non richiede, per aver luogo, che si pensi innanzitutto al figlio, così l'educazione esige che non si ponga la sicurezza solo e innanzitutto sul figlio. In entrambi i casi emerge il carattere strutturalmente *statico*, aperto ad altro, dell'uomo, carattere che emerge con maggiore evidenza quando più egli compie azioni elevate. Soltanto quando si perde in altro, in qualcosa che lo trascende, l'uomo produce frutti. Così il figlio non si può mai del tutto *programmare* (anche se oggi si usa talora questa infelice espressione), salvo nel caso della fecondazione artificiale dove però – a rigore – non si può parlare di generazione, ma di una sorta di produzione-programmazione. Ma l'estensione della tecnica e della fredda programmazione alla generazione può creare problemi. Così pure – a rigore – non ha senso parlare di programmazione a proposito dell'educazione, perché si tratta di un rapporto fra persone dotate di libero arbitrio, quindi per definizione sempre imprevedibile.

Il fatto che si pensi la coppia, alla maniera romantica, come complementarità fra i due (eliminando l'aspetto irriducibile dell'alterità – con le conseguenti brutte sorprese) e si esalti il momento dell'innamoramento rispetto alla stabilità operosa dell'amore, non permette di pensare correttamente il significato della generazione. Il figlio è altro come il coniuge è altro da me. Posso più facilmente pensare al figlio come un altro se mi rapporto al coniuge come un altro, come una polarità che mi arricchisce, ma è sempre nuova. Perciò è anche interessante. L'amore implica un lavoro di riconoscimento della continua novità dell'altro, della sua inesauribilità.

e femmina li creò»; Platone, *Simposio* 189 e: «L'androgino era un'unità per figura e per nome, costituito dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme, e nelle forme e nel nome(...)» e 190d: «Dunque, da così tanto tempo è connaturato negli uomini il reciproco amore gli uni per gli altri che ci riporta all'antica natura e cerca di fare di due uno e di risanare l'umana natura».

<sup>10</sup> Citato in R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1998, p. 216.

La generazione è un processo di cui anche biologicamente non siamo mai pienamente padroni, perché comunichiamo solo ciò che abbiamo a nostra volta ricevuto, la vita, le caratteristiche biologiche, il temperamento. Perciò anche i nostri figli ci sono “dati in affido” se non da Dio, dalla natura e certamente dalle altre generazioni che ci hanno preceduto (di ciò oggi siamo sempre più consapevoli). Si registra, perciò, una forte contraddizione fra il *puerocentrismo narcisistico*, esito della scienza e della tecnologia, da un lato, e la consapevolezza, fondata sulle acquisizioni della scienza biologica, dell’alterità dei figli dall’altro: i figli non ci assomigliano. Questa “alterità” dei figli era più evidente a coloro che avevano numerosi figli. Oggi è più facile identificarsi con il figlio unico, proprio in quanto è unico. Questa consapevolezza dell’alterità del figlio è fondamentale ai fini dell’educazione. Il figlio non è un nostro possesso, ma ci è stato dato. Ciò che vale già per il genitore naturale, vale a maggior ragione per il genitore adottivo e per l’affidatario<sup>11</sup>.

In questa prospettiva il legame con coloro che ci hanno generato e l’eventuale ricerca di coloro che ci hanno generato è fondamentale. Il figlio desidera essere amato fin dalla origine, non desidera essere a caso, senza storia. Egli vuole rendersi ragione prima o poi delle sue strutture biologiche e temperamentali costitutive. Conoscere il proprio genitore significa sapere che la propria vita non è totalmente a caso, ma che ha una storia, che è riconosciuta e voluta da qualcuno. Il figlio non può non chiedersi: come mai ho quel determinato temperamento, quella struttura fisica, quel cognome? Oggi si dà sempre più peso, anche per quanto riguarda il temperamento, agli aspetti biologici ereditati. Perciò è importante fare conoscere ai figli la propria storia, i propri antenati. Si tratta di comunicare il senso di una tradizione, cioè della continuità e della diversità nel tempo. Ciò significa, ad esempio, comunicare che l’uomo ha sempre determinate domande fondamentali, ma che è possibile viverle e rispondere ad esse in modo sempre nuovo.

<sup>11</sup> Cfr. A.M. VANONI, *Adozione e paternità adottiva*, p. 336: «L’esperienza adottiva, in un certo senso, è in proposito facilitata, perché l’alterità del figlio si pone fortemente e, a meno di non negare la realtà, è continuamente richiamata. È per questo che essere consapevoli del vero valore del gesto adottivo e dell’esperienza di paternità adottiva mette in evidenza categorie che sono la profonda verità anche della paternità biologica, e, senza pretese di esemplarità, costituisce di fatto un possibile richiamo paradigmatico anche per la paternità naturale».

In sintesi essere generati consiste nell'averne un padre. *Padre* è una parola originaria non sostituibile. *Padre significa origine*. E implicito nella nozione di paternità che il figlio sia un altro. Un'importante conseguenza s'impone: l'eclissi della paternità intacca direttamente la percezione della realtà che il soggetto possiede, generando un'angoscia mortale dovuta alla pretesa prometeica del figlio (il figlio percepito come rivale o da assoggettare oppure da rifiutare). Soltanto colui che ha avuto un padre (che può non essere il padre biologico), può a sua volta essere padre. Quando mi rapporto ai miei figli, mi viene in mente spesso un'espressione di mio padre, quando gli chiedevo il permesso di fare qualcosa che giudicavo importante per me, ma le cui ragioni egli non capiva pienamente: "Non capisco, ma se sei proprio convinto, fallo".

#### 4. *Educare*

Veniamo ora esplicitamente al problema dell'educazione. *Per diventare uomini non basta essere stati generati. Occorre essere stati riconosciuti e amati incondizionatamente da qualcuno come individualità uniche e irriducibili*. Questo è il fondamentale presupposto d'ogni educazione. L'educazione comporta amare incondizionatamente il figlio (naturale o no) in quanto *lui*. Non c'è educazione senza sentirsi amati e accettati nella propria origine. E non soltanto negli aspetti "buoni", ma *interamente*. Questa è la condizione indispensabile perché anche gli aspetti negativi del temperamento e del carattere possano gradualmente migliorare.

A tal fine non occorre una famiglia eticamente perfetta. La famiglia dovrebbe essere tendenzialmente il luogo dove uno si sente accettato interamente: anche se vi sono tensioni e discussioni si sa che c'è un'ultima rete di protezione, per cui ci si può liberamente esercitare a "fare gli equilibristi". In ogni caso un luogo così è necessario. Se non ci fosse dovremmo inventarlo. Si tratta di testimoniare che è possibile. Occorre, in altri termini, *il perdono della diversità* (la diversità fra gli uomini e soprattutto fra i membri della famiglia è un abisso), perdono che dovrebbe avvenire innanzi tutto all'interno della coppia ed estendersi ai figli.

Quali sono le radici di questo amore? La risposta non è scontata. Per amare bisogna avere un senso forte della propria identità e della fondamentale positività della vita e del destino, in quanto a nostra volta amati, accettati da qualcuno. In questo senso l'educazione supera sempre l'intellettualismo con la sua freddezza analitica.

L'uomo, l'“educando” in particolare, esige riconoscimento. E la ragione non è solo psicologica (la psicologia è una conseguenza), ma è strutturale-naturale, antropologica o *ontologica*. Solo l'altro uomo e, in particolare l'adulto, in quanto aperto a tutto l'essere e all'orizzonte di senso (e, quindi, in grado di *assolutizzare*, affermando, ad esempio, “tu sei tutto per me”), è capace di essere adeguato a me, di riconoscermi come uomo, perché anch'io, come lui, sono aperto a tutto l'essere. L'uomo, benché finito, capace di sbagliare e di deludere, suscettibile d'indebolirsi di venir meno con la malattia e con la morte, è aperto all'infinito. Ciò che distingue l'uomo dalla macchina e dall'animale non è soprattutto la ragione come capacità di stabilire dei nessi logici (questa può essere imitata e anche migliorata dal computer), ma la capacità di cogliere i significati (di rispondere alla domanda: “che cos'è?”) e, tra questi, quello più comprensivo dell'essere. Qual è, infatti, il segno più significativo della grandezza dell'uomo? Il desiderio (*desidera*), cioè l'apertura agli astri (*sidera*), ovvero all'infinito. Leopardi scorgeva giustamente nella *noia* il segno della grandezza dell'uomo, in quanto questi è apertura all'infinito che sperimenta contenuti finiti e non riesce ad acquietarsi in essi<sup>12</sup>.

Soltanto lo sguardo amoroso e desiderante dell'altro, paradigmaticamente della madre, accoglie e libera. Perciò la macchina non può educare. Non sono riconosciuto o amato da una macchina, neppure da un animale (a meno che, illudendomi, lo consideri come un uomo). L'unico essere adeguato a me è la persona che mi ama, mi riconosce il diritto di vivere, di essere me stesso nella mia irriducibile originalità.

Ma come si fa ad amare? Non è automatico neppure con i figli e con tutti i figli *ugualmente*. Li amo e li educo perché essi *ci sono*, mi sono stati affidati (dati “in affido”) e io ho ricevuto qualcosa da altri (anche dal rapporto di coppia) che mi è servito e che posso dare loro e di cui essi hanno bisogno per essere uomini, non fosse altro la stessa vita e un minimo di cure. Non tanto le analisi in quanto tali, ma le testimonianze (anche scritte) mi aiutano a capire che cosa significa educare. Nel rapporto educativo si agisce sempre come farebbe tuo padre o quella persona che ti ha colpito favorevolmente. C'è una conoscenza in prima persona (d'esperienza), in cui la ragione e l'affettività sono insieme coinvolte, che è fondamentale nell'educazione e che i libri (la cultura scritta, la psicologia, la pedagogia) possono legittimare e valorizzare, ma mai del tutto sostituire. Nell'educare sono veramente certo

<sup>12</sup> Cfr. G. LEOPARDI, *Pensieri*, LXVIII, Garzanti, Milano 1985.

di ciò che di positivo ho percepito in altri come loro intima convinzione e che trova riscontro nelle mie evidenze costitutive. Sono certo, ad esempio, del valore di un modo intravisto di usare dell'intelligenza da parte di qualcuno. Bisogna, quindi, essere coscienti, almeno implicitamente, di aver ricevuto qualcosa, un bene da qualcuno.

La dimensione più difficile nell'educare è l'*accompagnamento*, la verifica di ciò che si è imparato, evitando gli opposti rischi dell'esortazione nervosa (che contraddice di fatto il contenuto positivo di ciò che si afferma) da un lato, e del mero "lasciar fare" dall'altro. Entrambi questi atteggiamenti derivano *dall'incertezza esistenziale*. Perciò la certezza, non di natura ideologica, ma fondata su un'esperienza personale, è sempre fondamentale. Nell'educare occorre una continua "riscossa dell'io" che non accetta di lasciarsi vivere e, quindi di lasciar vivere passivamente, ma vuole testimoniare e comunicare ciò che vive, ciò che ha ricevuto. E una positività tutti la vivono. Non c'è affatto bisogno di essere esplicitamente religiosi, anche se ciò può aiutare, perché siamo nell'ordine di quelle certezze umane fondamentali che precedono le certezze riflesse. Chi educa, qualsiasi sia la sua concezione esplicita della vita, non può non avere, almeno implicitamente, il sentimento vivo nel presente di aver ricevuto qualcosa, di uno scopo buono, di un senso della vita (pur vagamente presentito). Questo scopo è implicito nella consapevolezza di avere ricevuto qualcosa che si può donare (fosse anche la stessa vita biologica – ma non è mai solo quella). In questa prospettiva l'amore di coppia, se autentico, tende ad aprirsi agli altri.

### 5. *La figura dell'educatore*

Sperimentando l'essere figli attraverso il genitore, l'affidatario o altro educatore, si può riscoprire il proprio genitore come colui che ha generato e fare propria gradualmente la storia in cui si è inseriti con la nascita; così pure, educando un altro, si riscopre di essere figli, di essere stati generati. Si riscopre il proprio padre e la propria madre (o altro educatore) educando. Così talvolta ci si sorprende ad imitare qualche aspetto di coloro che ci hanno educato che ormai è diventato parte di noi.

Ma non basta aver ricevuto una buona educazione in passato: occorre lasciarsi educare nell'oggi. Dal punto di vista dell'educatore, educare coincide con una modalità di conoscenza, di atteggiarsi di fronte al reale nella sua imprevedibilità, di stabilire rapporti con tutto, di fare esperienza imparando da tutto. Ciò si comunica naturalmente per mezzo di una forma di osmosi, creando un nuovo

clima intorno a sé. L'educatore *adulto deve prendere* coscienza della sua insostituibile centralità nella creazione di un ambiente rinnovato intorno a sé. Occorre valorizzare, riconoscere dignità al lavoro educativo, in particolare delle famiglie. Si educa se ci si lascia provocare da tutto, se si comunica un movimento di crescita personale, il tentativo sincero d'imparare da altri e di riconoscere anche i propri errori. Ciò vale anche per colui che insegna in campo scolastico e universitario. L'incoerenza morale, come le liti in famiglia, non sono gravi, se c'è una reale volontà d'imparare nel confronto con la realtà e, quindi, di riconoscere i propri errori. Si tratta di essere inermi, senza difese di fronte alla realtà e ai richiami degli altri (anche dei figli). Il problema dell'educatore è *educarsi*. Si educa quando ci si sta educando, si sta imparando, si sta facendo esperienza nell'oggi, si è avidi d'imparare, si verifica un'ipotesi di vita in tutto ciò che si fa. Grave è, invece, l'incoerenza ideale, quando, ad esempio, si assumono programmaticamente diversi atteggiamenti, diverse "facce" a seconda delle situazioni.

Dare fiducia e trasmettere appartenenza anche alle generazioni che ci hanno preceduto: ecco la cura responsabile. Il figlio o l'educando va accompagnato e, insieme, lanciato in avanti. Occorre un'affettività che vada di pari passo con il dare ragione. Del resto l'uomo è "un desiderio che ragiona o una ragione che desidera"<sup>13</sup>. Dare affetto e motivare norme di condotta devono andare di pari passo.

Oggi è spesso presente il rischio rappresentato dalla figura del "genitore amico". Si percepisce, infatti, una difficoltà a fissare limiti e regole, perché il genitore e l'educatore in genere non percepiscono la realtà con le sue leggi, quindi il limite, come occasione di maturazione per sé e, quindi, per gli altri. Importante è che il giovane comprenda perché si fissano le regole. La condizione che rende capaci di fissare regole che favoriscono l'educazione è il fatto di possedere una certezza umana non ideologica (io stesso educatore mi sottopongo a quelle regole) e l'esplicitazione dei criteri che mi guidano nell'azione.

## 6. *La famiglia come luogo dell'educazione*

In sintesi: *a) La famiglia come tale educa. Non occorre una famiglia speciale. b) La famiglia che vive la dimensione dell'amore, dell'affermazione del valore dell'alterità, è aperta ad altre famiglie e ad altre realtà*

<sup>13</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 1139b 4-5: «[...] la scelta è intelletto che desidera o desiderio che ragiona e tale principio è l'uomo».

*educative*. Ribadire ciò è fondamentale soprattutto oggi, nella frammentazione della società contemporanea, e a maggior ragione quando i figli hanno superato la soglia dell'infanzia. Importanti, in questa prospettiva, sono sia le *preferenze* (ovvero che la famiglia, come ogni persona, affermi una sua specificità, una sua peculiare storia, degli interessi propri), sia la presenza di un contesto più vasto di relazioni che esalti o relativizzi la preferenza. Ad esempio: fare dell'affettuosa ironia sulla propria famiglia è quasi sempre un fatto positivo.

Da un lato l'attenzione all'autonomia del figlio non significa che discretamente non si possa e debba comunicare lo specifico di una tradizione familiare, di un'esperienza personale. Ogni famiglia possiede una sua storia – questo è importante – anche se oggi si tende a dimenticarlo nell'omologazione generale dei modi di vita. D'altro lato si percepisce l'esigenza di riscoprire una più vasta unità fra le famiglie. Ad esempio: sono i difetti o i pregi educativi delle altre famiglie circostanti che incidono sui miei figli e viceversa. Il rapporto fra famiglie, che è stato normale per secoli, ma vissuto per lo più in modo passivo e inconsapevole, oggi può e deve essere riscoperto attivamente e consapevolmente. Non a caso la coppia che si concepisce isolatamente (innamoramento-non amore), è impari a generare (non è incoraggiata-ha paura) e, soprattutto, ad educare, ad aprirsi ad altre realtà educative (altre famiglie, scuola ecc.).

L'educazione può esserci senza generazione. Un genitore adottivo, un educatore, una nonna, un fratello maggiore, un insegnante, un assistente sociale possono essere padri e madri. Educare, essere padri, significa volere il bene dell'altro nella prospettiva del suo destino, del suo vero bene che non coincide con il mio bene. *Educare significa introdurre gradualmente alla realtà (tendenzialmente in tutti i suoi aspetti), aiutando a maturare le capacità di una persona (le virtù) in maniera il più possibile armoniosa, integrale, valorizzando il minimo spunto positivo, insistendo sul fatto che tutto nella realtà (anche le contraddizioni) è positivo, in quanto può servire alla propria maturazione umana.* Si tratta di valorizzare, di riconoscere dignità alle capacità individuali anche minime di lasciarsi colpire da qualcosa, d'interessarsi e di affezionarsi a qualcosa, per allargare quell'inizio attraverso l'esempio e l'incoraggiamento. Ad esempio: può essere importante favorire la pratica di uno sport al fine di sviluppare la forza di volontà o l'attenzione alla cura del proprio corpo al fine di favorire la stima di sé. Ma la condizione fondamentale è sempre quella di accettare totalmente la persona.



La realtà poi non è accettata e affermata nella sua alterità, se non si afferma e testimonia il suo *significato per ciascuno*, che essa è un bene per ciascuno, che serve a ciascuno. Altrimenti non si comprende perché occorra confrontarsi con il reale. Occorre testimoniare che il lavoro, la scuola, la delusione amorosa con le loro difficoltà possono aiutare a crescere: “Coraggio, ce la fai, vai avanti. Ti aiuterò”.

Presupposto d’ogni educazione è il riconoscimento che il criterio ultimo del giudizio è presente in ogni uomo (altrimenti saremmo alienati). Per educare occorre nutrire fiducia che vi sia un criterio ultimo comune a tutti, ovvero credere che tutti, in ultima analisi cercano la felicità, che riconoscono l’importanza del vero e delle argomentazioni, che possono comprendere che cosa significhi la giustizia.

L’autorevolezza dell’educatore che propone implicitamente un’ipotesi di vita che deve essere verificata in libertà, confrontandosi con le istanze fondamentali dell’educando (esigenze di felicità, di verità e di giustizia), è l’unica condizione per la maturazione di una reale convinzione. Un’ipotesi di vita (come capacità di dare senso alla propria esistenza nel confronto con la realtà) non deve essere necessariamente sbandierata, ma l’educatore adulto la possiede necessariamente e non può fare a meno di comunicarla discretamente con il suo atteggiarsi. Non esiste un’educazione neutra, ma può esistere solo un’educazione rispettosa della libertà altrui.

*Educare implica una certezza radicata in un’esperienza e, quindi, fedeltà e pazienza nel seguire la maturazione dell’educando, con costanza, ma senza pretese.* Educare significa permettere di correggere i difetti del temperamento grazie alla ragione e, quindi, unificare l’uomo. Oggi si esalta troppo l’autenticità (le “virtù naturali”, i cui limiti già Aristotele evidenziava<sup>14</sup>), perché si è istintivamente sfiduciati nei confronti del senso e dell’esito del lavoro educativo su di sé di fronte alla fatica che esso inevitabilmente comporta. Ma l’autenticità da sola non basta<sup>15</sup>. Così si finisce per esaltare l’amore del rischio o, viceversa, la prudenza in tutti i campi, anche in quelli in cui sarebbe opportuna una maggiore moderazione. Ad esempio: può essere opportuno essere generosi per aiutare un parente o un amico che ha bisogno di noi, ma può essere altrettanto opportuno non essere avventati nella guida della propria macchina; oppure può essere giusto non rischiare

<sup>14</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 1144b 34ss.

<sup>15</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Bari 1944, p. 48.

troppo giocando in borsa, ma non altrettanto non impegnarsi adeguatamente nel tentativo di cercare il senso ultimo della propria esistenza o nell'educazione dei figli.

Per volere il bene, per non usare dell'altro al fine di affermare se stessi, per avere il distacco, la costanza e la fedeltà necessarie, bisogna fare esperienza del bene, saperlo riconoscere. La paternità è fedele nel tempo e, perciò, attenta alla verifica. Oggi si corre il rischio anche fra gli insegnanti, oltre che fra i genitori, di proclamare dei principi astratti, magari di sfogarsi con i figli e gli allievi, ma di trascurare la verifica, l'accompagnamento continuativo nella verifica che richiede fedeltà e pazienza. Il fatto di pretendere tutto subito finisce per contraddire quelli stessi valori ai quali si fa esplicitamente riferimento.

Si tratta di contemperare il distacco (aspetto paterno-il padre trasmette il codice etico e invia nel mondo) con l'affetto (aspetto materno, la madre dà affetto e consola). L'espressione *prendersi cura* in certo qual modo riassume i due poli. Tuttavia i due aspetti sono compresenti sia nel padre che nella madre. Accade così, ad esempio, che vi siano madri che fanno da padre e da madre. Così anche il padre assume spesso un ruolo materno. L'esempio dell'insegnare a nuotare può servire come immagine sintetica di che cosa significhi educare. In entrambi i casi, infatti, si richiedono contemporaneamente affettuosa sollecitudine e capacità di distacco. Dalla parte dell'educando poi, l'educazione implica il confronto di un'ipotesi di vita, suggerita dal contesto educante e dall'educatore, con la realtà (affettività, scuola, mezzi di comunicazione ecc.) alla luce delle sue fondamentali istanze umane. In sintesi: una proposta educativa esige:

a) un soggetto che ne sia l'attore. Un soggetto è tale se vive il rapporto con la realtà in termini di esperienza elementare e perciò agevolmente comunicabile. Non si comunicano realmente i discorsi salottieri che si basano su opinioni che non sono frutto di esperienza, ma le convinzioni effettive, in base a cui ci si muove nella vita concreta e che investono, insieme, ragione e affettività.

b) di aiutare il giovane a scoprire che la realtà non gli è nemica, ma è la grande scuola che lo invita ad un paragone e lo può condurre ad un compimento. Si tratta di aiutarlo a confrontare le sue istanze fondamentali (desiderio di felicità, giustizia ecc.) con ciò che gli accade, da un lato senza ridurre da subito quelle domande e, dall'altro, senza negare la realtà (innanzitutto la sua realtà: figura fisica, temperamento ecc.) con le sue contraddizioni.

c) un metodo: incontro fra persone, fra “libertà in azione”, imperniato sulla comunicazione da esperienza ad esperienza, da persona a persona. Il metodo implica un tu educante che si rivolge ad un tu educando, comunicando uno specifico sapere che veicola di fatto una comunità di vedere il reale e di goderne. La libertà è sempre più, con il crescere dell’età, condizione fondamentale del rapporto educativo. L’educando desidera essere libero nel rapporto; altrimenti perderà tempo prezioso nel tentativo velleitario di affermare una propria originalità individuale in modo reattivo.

In sintesi: l’educazione è un’esperienza comune con il figlio o il discepolo, è la scoperta dell’essere che mi precede, è un’avventura, la scoperta che io faccio di me stesso come di un essere che è continuamente alimentato da altri.

### 7. Alcune implicazioni educative

Può essere utile soffermarsi sinteticamente su alcuni aspetti fondamentali nell’educazione dei giovani.

– *Corporeità, sessualità, affettività.* L’amore del proprio corpo, il senso della propria unità psicocorporea, derivano dal sentirsi amati interamente. Ciò si traduce in una cura della propria persona e del proprio corpo. Il bambino non voluto o non pienamente voluto risente della scissione fra sessualità e affettività (con il rischio dello spiritualismo disincarnato, da un lato, o della mera sessualità meccanica, diffidente di fronte all’affettività e al legame stabile, dall’altro). La modalità secondo cui il padre vive il rapporto con la moglie, l’affidatario o altro educatore con la moglie e viceversa (“amore”), è fondamentale per imparare a vivere la propria affettività e sessualità in modo equilibrato. Occorre saper proibire e talvolta lasciare sbagliare, comunque sempre sollecitare la propria responsabilità. Ai giovani si tratta di richiamare che l’innamoramento non è l’amore, ma ne costituisce solo la premessa necessaria. Perciò da giovanissimi non è possibile.

– *La scuola.* L’educazione, intesa in senso globale, non può limitarsi alla comunicazione d’immagini, ma richiede anche la pratica del discorso parlato e scritto. Nessun aspetto, a rigore, può essere saltato. Emerge l’importanza, quindi, della scuola e di una collaborazione critica della famiglia con essa, evidenziando che, nonostante i limiti dell’istituzione, si possa imparare da tutto. È forte, invece, il rischio che i

genitori deleghino l'educazione dei figli solo alla scuola e agli insegnanti oppure che li colpevolizzino eccessivamente. Occorre sottolineare l'importanza della lettura e della scrittura – pratiche che oggi hanno luogo quasi esclusivamente grazie alla scuola – perché favoriscono un distacco dalla realtà, cioè una capacità di oggettivare. Inoltre le grandi narrazioni della letteratura, fornendo dei modelli alternativi da imitare radicati nella tradizione, sono fondamentali al fine di riconoscere, spessore storico, dignità e concretezza alle grandi domande dell'uomo.

– *I mezzi di comunicazione di massa.* Il ruolo esorbitante dei mezzi di comunicazione, unito alla mancanza di una reale educazione, intesa come confronto con la realtà, rischiano di far venir meno la distinzione realtà-sogno. Anche la morte non appare più come un fatto reale e da temersi, perché non si ha un senso forte di sé, della propria identità e della propria vita, che nasce solo dal sentirsi amati e dall'impatto quotidiano con la realtà.

Oggi si percepisce la necessità di fare oggetto di discussione, in famiglia come a scuola, certi contenuti dei mezzi di comunicazione di massa, in particolare di fare dell'ironia su di essi, favorendo un atteggiamento di distacco, ma anche talora di vietare l'accesso prolungato a tali mezzi. Purtroppo anche l'adulto e l'anziano, che dovrebbero comunicare un'esperienza vissuta, rischiano di essere eccessivamente dipendente dalla TV e di non comunicare più un'esperienza radicata nella loro cultura, ma un atteggiamento reattivo e superficiale di fronte a quegli avvenimenti che vengono privilegiati dagli stessi mezzi di comunicazione di massa. S'impongono, anche in questo caso, interesse e, insieme, capacità di distacco critico.

## 8. *Il caso dell'affido*

Cerchiamo infine di esplicitare ulteriormente alcune implicazioni del discorso finora svolto per quanto riguarda il caso dell'adozione e dell'affido. Come è stato opportunamente notato:

[...] non è dai genitori adottivi che il bambino ha avuto la vita, e questo da una parte comporta una mancanza, un negativo, uno strappo («non ti ho tenuto nella mia pancia») che non è eliminabile, e dall'altra implica una presenza, quella dei genitori che gli hanno dato la vita, i c. d. genitori biologici, che non si può pretermettere. È una questione di realismo: non serve costruire su quello che vorremmo che la realtà fosse, si deve costruire su quello che la realtà è.

E la realtà della filiazione adottiva è diversa da quella della filiazione biologica, e questa diversità deve essere ben presente: non per enfatizzarla e quindi per svalorizzare la filiazione adottiva, ma anzi per dare alla stessa il suo vero valore, per farne emergere il suo *proprium*, per permettere cioè di viverla al meglio, al massimo, senza rincorrere con una imitazione sempre un po' patetica i cliché della filiazione biologica. Non è peraltro facile, per una famiglia adottiva, vivere questa diversità, specie in una società come la nostra dalle violente spinte omologanti. L'aiuto in questa vigilanza può venire da un contesto di rapporti amicali o associativi[...]<sup>16</sup>.

In questa prospettiva una conclusione di carattere pratico s'impone: nel caso particolare dell'affido il rapporto fra chi ha generato e chi educa è, nel limite del possibile, da ricercarsi, al fine di favorire il ritrovamento di una storia personale unitaria e, quindi, della propria identità personale. La persona del giovane deve essere aiutata a ricostruire il più possibile una *narrazione unitaria*, dando un senso al proprio essere al mondo e alla propria storia<sup>17</sup>. Senza una narrazione unitaria la persona non si conosce veramente e non è in se stessa unita. Ovviamente è essenziale che la famiglia affidataria non lasci trapelare, anche solo implicitamente, giudizi negativi sulla famiglia di origine, sulla sua cultura, nazionalità, modo di vita ecc. Con i giovani, infatti, non si può mai barare.

In conclusione: alla domanda "chi sono?", "chi sei?", l'unica risposta possibile è la narrazione di una trama di vita. Nessuno potrebbe narrare e narrarsi se non fosse stato prima "narrato da altri". L'identità narrativa non è solo e anzitutto una figura umana che uno si costruisce, ma un profilo soggettivo secondo cui si è costruiti. Nel senso che nessuno è origine assoluta della sua propria narrazione, ma ciascuno è stato sempre già narrato prima di narrare: il nome proprio e quello di famiglia sono segni inequivocabili di un'identità attribuita all'interno di una narrazione precedente. In tal modo la propria identità è indissolubilmente connessa al racconto di altri, tanto che la propria

<sup>16</sup> A.M. VANONI, *Adozione e paternità adottiva*, p. 328.

<sup>17</sup> Paul Ricœur sostiene che la certezza dell'"io sono" è in disequazione con la sua verità (chi io sia); questa perciò è conoscibile solo attraverso la «via lunga» dell'ermeneutica delle oggettivazioni del *cogito*. Ma infine – viene a dire Ricœur – è la dote narrativa della soggettività a costituire il luogo in cui è leggibile, come un libro sempre aperto, la struttura e la storia del soggetto.

autocoscienza ne dipende inevitabilmente, così come ne dipende per tutta la vita la modalità del narrarsi e quindi del rapportarsi; non ci si libera mai, infatti, dal modo in cui si è stati inizialmente narrati dalle figure parentali, ma è possibile e indispensabile rielaborare lungo tutta la vita il modo e il contenuto della narrazione che ci ha riguardato all'origine. Si comprende, in questa prospettiva, l'intimo nesso che sussiste fra generare ed educare.

SEZIONE SECONDA

FIGURE





DALLA *PHRONESIS* DI ARISTOTELE ALLA *PRUDENTIA* DI TOMMASO<sup>1</sup>

Con il termine *prudentia* Tommaso d'Aquino prende la nozione aristotelica di *phronesis* non soltanto nel suo commentario all'*Etica nicomachea* e in alcune *Quaestiones*, ma in particolare nella *Summa theologiae*, sia nella parte I-II (questioni 57, art. 4, 5, 6), sia soprattutto nella parte II-II (in particolare questioni 47-51). Numerosi interpreti hanno scorto in questa ripresa un approfondimento e una sostanziale continuità, pur nel mutato contesto cristiano-scolastico, alcuni, invece, l'inizio di quella trasformazione in senso riduttivo della nozione aristotelica di *phronesis* che condurrà poi all'accezione moderna e kantiana di prudenza. In Tommaso la *phronesis* aristotelica assumerebbe il significato di «giusta considerazione di mezzi in vista di un fine eterogeneo», preparando di fatto l'accezione kantiana<sup>2</sup>. Che cosa pensare? Cercheremo di verificare se la ripresa tommasiana della *phronesis* aristotelica autorizzi o meno uno scivolamento di questa nozione verso l'accezione di prudenza propria dei moderni e, più in generale, se e in che misura essa resti fedele all'originale<sup>3</sup>.

Precisiamo innanzi tutto a grandi linee il significato della nozione aristotelica di *phronesis*. La più ampia e articolata trattazione di questa virtù la troviamo nel libro VI dell'*Etica nicomachea*. Nella *phronesis* o saggezza pratica ha luogo il paradosso di una disposizione della razionalità (virtù dianoetica) nella sua finalità pratica (indirizzata all'azione), la quale matura essenzialmente con l'intensificarsi e l'acuirsi delle disposizioni affettive del carattere (virtù etiche) che tendono al bene della per-

<sup>1</sup> In questo capitolo le opere di Tommaso d'Aquino sono citate con le abbreviazioni consuete.

<sup>2</sup> Cfr., per esempio, la voce *prudence* nel *Dictionnaire de morale*, édité par Otfried Höffe, Editions Universitaires Fribourg, Editions du Cerf, Fribourg-Paris 1983, p. 61. Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* II.

<sup>3</sup> Per un recente approfondimento del tema di questo capitolo cfr. l'ottimo lavoro di M.S. VACCAREZZA, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

sona nel suo complesso. Grazie all'esercizio della *phronesis* “qui ed ora”, le passioni informate dalla ragione (virtù etiche acquisite), approfondiscono gradualmente la loro fisionomia e motivano il comportamento morale, colmando così quello iato – oggi ampiamente tematizzato in filosofia morale – fra ragioni e motivazioni dell'agire. In sintesi: nella saggezza pratica aristotelica convergono dimensione passionale, intelligenza dell'universale e del particolare, esercizio ripetuto di atti che permette la maturazione delle disposizioni virtuose e, quindi, del carattere nel suo complesso, creatività ermeneutica. La *phronesis* scopre la pertinenza di una determinata situazione sotto il profilo morale e inventa soluzioni sempre nuove in forza delle disposizioni virtuose del carattere<sup>4</sup>. Se l'uomo virtuoso (*phrónimos*) è “misura delle virtù”, emerge l'estrema rilevanza del tema dell'educazione che esige paradigmi adeguati da assimilare, uomini saggi (*phronimoi*) che l'incarnino.

Tommaso d'Aquino riprende da una tradizione risalente a Cicerone la traduzione latina di *phrónesis* con il termine *prudentia* (da *providentia*): prudente è colui che provvede al da farsi “qui ed ora”, anticipando in certo qual modo gli avvenimenti. Questa dimensione del futuro insita nella saggezza pratica è esplicitata significativamente nella particolare traduzione latina del termine greco.

Tommaso, come Aristotele, concepisce la *phronesis* come “recta ratio agibilium” (*orthos logos*), la quale richiede, per essere tale, la *verità pratica* che consiste nell'adeguazione fra la ragione pratica indirizzata all'agire e l'appetito retto, rettificato cioè dalla pratica delle virtù etiche. La virtù etica è «quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione»<sup>5</sup>. Come per Aristotele, essa è la radice delle virtù etiche e, a sua volta, richiede per costituirsi come tale l'esercizio delle virtù etiche<sup>6</sup>. Tommaso inoltre sviluppa

<sup>4</sup> *De virtutibus in communi* VI: «Cum hoc (bonum proprium hominis) multipliciter varietur et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum condiciones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diversas condiciones personarum et temporum et locorum et huiusmodi [...] Ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia».

<sup>5</sup> *De virtutibus in communi* XI.

<sup>6</sup> *De virtutibus in communi* VI: «Quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales, in quantum sunt virtutes. Et propterea dicit Gregorius (*Moral* 22, 1), quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt».

ampiamente le annotazioni sulle “parti” della *phronesis* accennate da Aristotele nel libro VI dell'*Etica nicomachea*.

Confrontiamo ora in dettaglio la *phronesis* di Aristotele e la *prudentia* di Tommaso.

1. Si nota, in generale, una coincidenza fra la nozione aristotelica di *phronesis* e quella tommasiana di *prudentia*, se si eccettua l'importante inserimento della tematica dei primi principi della razionalità pratica o della legge naturale, che in Aristotele non è presente almeno in modo esplicito<sup>7</sup>. In Aristotele, tuttavia, ritroviamo l'insistenza sulla centralità e universalità della ragione e sono nettamente esclusi come immorali certi comportamenti quali uccidere i genitori, l'adulterio ecc.<sup>8</sup>. Una nozione di “legge naturale” è già presente, quindi, almeno in modo implicito. Questo tema sarà sviluppato in seguito soprattutto dallo stoicismo e dal pensiero cristiano medioevale.

Per Tommaso la *prudentia*, virtù acquisita, presuppone un fondamento nella peculiare natura umana. La natura svolge un ruolo fondamentale di presupposto dell'agire morale su tre diversi piani:

In primo luogo dal punto di vista della ragione, nella quale sono presenti per natura i primi principi delle azioni umane, ad esempio che non bisogna danneggiare nessuno e simili. Poi, dal punto di vista della volontà, che viene mossa naturalmente di per sé dal bene appreso dall'intelletto, quale suo oggetto proprio. In terzo luogo, dal punto di vista dell'appetito sensibile, in virtù del quale, per costituzione naturale, alcuni sono portati all'ira, altri ai piaceri, o ad altre passioni di tal genere in misura maggiore, minore o intermedia, ed è in quest'ultima modalità che consiste la virtù morale. I primi due atteggiamenti sono comuni a tutti gli uomini, mentre il terzo è ciò che differenzia gli uomini tra loro<sup>9</sup>.

Sofferamoci sul primo aspetto: i *primi principi comuni* della razionalità pratica. Come esiste, secondo Tommaso, una naturale capacità dell'intelletto nella sua dimensione speculativa di cogliere i primi principi speculativi (quali il principio di non contraddizione e il prin-

<sup>7</sup> Mentre è presente, invece, la tematica dei primi principi di natura speculativa. Cfr. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 421 e ss.: «L'oggetto della fisica-metafisica sono l'ordine che regna nella natura e il principio che ne costituisce la causa, la conoscenza di essi è condizione del giudizio morale».

<sup>8</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* II, 1107a 9-27.

<sup>9</sup> *Sententia Ethicorum*, lib. 6 l. 11 n. 3.

cipio secondo cui il tutto è maggiore della parte), così l'intelletto pratico o sinderesi permette a maggior ragione ad ogni uomo di cogliere "per natura" i *primi principi* o *fini* dell'agire, innanzi tutto il principio in base a cui occorre «volere e perseguire il bene e sfuggire il male» e, a partire da questo, altri principi, quali la necessità di conservare la vita, di propagare la specie ed educare la prole, di coltivare la ragione<sup>10</sup>. Secondo Tommaso i primi principi della razionalità pratica, che sono anche i fini delle virtù etiche, preesistono naturalmente nell'intelletto<sup>11</sup>. A partire dai primi principi pratici che sono veri e propri semi

<sup>10</sup> Cfr. ST. I-II 94, 2.

<sup>11</sup> Cfr. ST. II-II 47, 6: «Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.* Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem». Cfr. pure II-II 47, 15: «[...] prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X *Ethic.*, *vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem*. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; *ideo prudentia non est naturalis*»; ST. II<sup>a</sup>-II q. 49 a. 2: «Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima.

delle virtù (*semina virtutum*) è possibile sviluppare le virtù etiche<sup>12</sup>. La *prudentia*, che si trova in certo qual modo, tra la *sinderesi* e le virtù etiche<sup>13</sup>, permette d'individuare in concreto quei mezzi (o "fini infravalenti") che sono coerenti con i fini appresi dalla *sinderesi* «mediante l'applicazione dei principi universali alle particolari conclusioni delle azioni da compiere»<sup>14</sup>. Osserva Tommaso:

[...] alla prudenza non spetta prestabilire il fine delle virtù morali, ma solo predisporre i mezzi in ordine al fine<sup>15</sup>.

E precisa:

Il fine appartiene alle virtù morali non perché esse lo prestabiliscano, ma perché esse tendono al fine prestabilito dalla ragione naturale. E a raggiungerlo sono aiutate dalla prudenza, che prepara loro la via disponendo i mezzi opportuni. Per cui risulta che la prudenza è superiore alle virtù morali e le comanda. La *sinderesi* però muove la prudenza, come l'intelletto dei primi principi muove la scienza<sup>16</sup>.

Perciò è anche vero, d'altra parte, che

la prudenza include la conoscenza universale e particolare delle azioni da compiere, alle quali l'uomo prudente applica i principi generali<sup>17</sup>.

Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc *intellectus ponitur pars prudentiae*.

<sup>12</sup> Cfr. *De veritate* V, 1: «Prudentia praecise dirigit in his quae sunt ad finem [...] Sed finis agibilium praexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; alio modo quantum ad affectionem: et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem virtuosum esse».

<sup>13</sup> Cfr. *ST II-II*, 47, 4: «Ad prudentiam[...] pertinet [...] applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationes virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur»; *II-II*, 47, 5 ad 3: «[...] agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni».

<sup>14</sup> *ST II-II*, 47, 6.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *ST II-II*, 47, 6 ad 3.

<sup>17</sup> *ST II-II*, 47, 15.

La *prudentia*, quindi, richiede la conoscenza dei primi principi, ovvero dei fini ultimi dell'agire, pur non limitandosi a questa dimensione. Non si può affermare, perciò, che nella concezione tommasiana della *prudentia* vi sia eterogeneità fra mezzi e fini. A differenza dell'intelletto dei primi principi, che è presente "per natura", la *prudentia* non è presente in tutti gli uomini, ma solo in coloro che sono predisposti ad essa e che, soprattutto, l'hanno coltivata. Si tratta cioè di una virtù "acquisita".

Quella di Tommaso è, quindi, esplicitamente un'etica non solo della virtù, ma anche della legge. Ciò gli permette di insistere, più di quanto faccia Aristotele, sul fatto che il giudizio morale sulla bontà e malizia delle azioni umane è possibile anche a colui che non è virtuoso (*phronimos*).

Come già accennato, si ha un'approfondimento-esplicitazione, ma anche un arricchimento ad opera di Tommaso delle dimensioni della *phronesis* presenti nell'*Etica nicomachea*. Originale appare soprattutto la netta articolazione del dinamismo della *prudentia* nel suo complesso e non solo della *filosofia morale* in momenti *speculativi* e *pratici*<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> La distinzione di speculativo e pratico è presente, di fatto, in Aristotele. Cfr. ARISTOTELE, *Protreptico* Fr. 13 Ross, 47 Düring – Giambli. Protr. X, 54, 22-55, 6, trad. it. R.A.D.A.R., Padova 1972, pp. 90-91: «In effetti nelle altre arti, cioè in quelle proprie degli artefici, i migliori strumenti sono trovati a partire dalla natura, per esempio nell'edilizia il filo a piombo, la squadra e il compasso – presi gli uni dall'acqua e gli altri dalla luce e dai raggi del sole –, in rapporto ai quali giudichiamo ciò che per i sensi è sufficientemente diritto e levigato. Analogamente anche il politico deve avere alcuni criteri derivati dalla natura stessa e dalla verità, in rapporto ai quali giudicherà che cosa è giusto, che cosa è bello e che cosa è vantaggioso. Poiché, come in quelle arti gli strumenti di questo tipo si distinguono da tutti, così anche nella politica il criterio più bello è quello maggiormente conforme alla natura». Per Tommaso la ragione pratica non sarebbe senza la dimensione speculativa e non si compirebbe né troverebbe conferma senza la ragione speculativa in senso forte come contemplazione della verità e come *episteme*. Significativamente nella *visio beatifica* la dimensione speculativa investe tutto l'uomo. Tuttavia la dimensione religiosa – culmine della perfezione umana in questa vita – si manifesta prevalentemente nell'invocazione (prerogativa della ragione pratica – Dio può essere in questa terra più amato che conosciuto) e, significativamente, la sapienza come dono, vero vertice del compimento umano in questo mondo, è, a differenza della sapienza naturale, insieme speculativa e pratica. Ciò vale anche per la *sacra doctrina*, benché sia "magis speculativa quam practica". Emergono qui la centralità della dimensione religiosa e teologica in cui speculativo e pratico trovano in prospettiva il loro compimento e la loro sintesi. Anche per quanto riguarda la dimensione del pratico occorre affermare che non si potrebbe desiderare la felicità e il proprio compimento umano (che implica un'apertura all'essere come bene), se non ci fosse da sempre un consenso all'essere come bene, in forza di una *convenientia-similitudo* fra l'uomo e l'essere.

Ragione significa per Tommaso essenzialmente apertura alla realtà. L'insistenza sulla dimensione *speculativa* della razionalità implica *realismo*. In questa prospettiva la centralità della prudenza significa, in ultima analisi, la direzione della volontà verso la verità e la realtà. Le scelte della prudenza incorporano i doveri rafforzati in noi dalle cose come sono; in queste scelte la conoscenza vera della realtà è perfezionata allo scopo di attuare il bene. Per Tommaso, come per Aristotele, colui che guarda solo a sé non può essere prudente e non può possedere le altre virtù che trasformano la conoscenza della realtà in attuazione del bene<sup>19</sup>. Significativamente all'obiezione secondo cui

Il giusto mezzo delle virtù morali viene determinato da una virtù intellettuale: come infatti Aristotele [*Etica* II, 6] ha scritto, «la virtù consiste nel giusto mezzo dovuto alla ragione determinata secondo la determinazione del saggio». Ora, se a sua volta la virtù intellettuale dovesse consistere in un giusto mezzo, bisognerebbe determinare tale mezzo mediante un'altra virtù. E così si procederebbe all'infinito nella serie delle virtù.

Tommaso risponde

Non c'è il pericolo di procedere all'infinito nelle serie delle virtù in quantoché la misura e la regola delle virtù intellettuali non è un altro genere di virtù, ma la stessa realtà<sup>20</sup>.

E ciò avviene pur all'interno di un movimento della razionalità essenzialmente indirizzato alla prassi e culminante nella dimensione dell'applicazione all'opera da farsi (*applicatio*):

Il pregio della prudenza non consiste nella sola considerazione, ma nell'applicazione all'atto che è il fine della ragione pratica. Se quindi si verifica una mancanza in questo punto, ciò contrasta sommaramente con la prudenza<sup>21</sup>.

Egli precisa che

<sup>19</sup> Cfr. J. PIEPER, *La prudenza*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1999, pp. 31-52.

<sup>20</sup> *ST.* I-II, 64, 3, ad 2.

<sup>21</sup> *ST.* II-II 47, 1ad 3.

nell'ambito speculativo, nel quale non c'è azione, il compito della ragione è soltanto duplice, ovvero trovare cercando e giudicare ciò che si è trovato. Questi due atti sono propri anche della ragione pratica, la cui opera di ricerca è la deliberazione, che è propria dell'*eubulia*, e il cui giudizio su quanto deliberato è proprio della *synesis*. Sono infatti detti assennati coloro che sono in grado di giudicare bene riguardo a ciò che va fatto. La ragione pratica, però, non si ferma qui, ma procede oltre, fino all'azione: per far questo è necessario un terzo atto, che concluda e completi il lavoro della ragione, quello cioè di comandare che si proceda all'azione, e questo è peculiare della prudenza<sup>22</sup>.

Tommaso evidenzia poi l'articolazione nell'ambito della *prudencia* delle seguenti dimensioni: *memoria*, *ratio*, *intellectus*, *docilitas*, *eustochia* (sagacia) o *solertia* (*velox coniecturatio medii*), *providentia*, *circumspectio*, *cautio*, *prudencia militaris*, *economica*, *politica*, *eubulia*, *synesis*, *gnome*. Sulla base di testi di Aristotele, Macrobio e Cicerone l'Aquinate giustifica queste articolazioni in modo dettagliato. Citiamo a questo proposito, un ampio passo della *Summa*:

Le parti possono essere di tre generi: integranti, come pareti, tetto e fondamenta sono parti di una casa; soggettive, come buè e leone sono parti del genere animale; potenziali, come le facoltà della nutrizione e della sensazione sono parti dell'anima. Perciò in tre maniere si possono determinare le parti di una virtù.

Tommaso si sofferma, quindi, sul primo modo, ispirandosi al modello delle parti di un complesso:

<sup>22</sup> *Sententia Ethicorum* 6 1, 9, 5. Cfr. *ST*. II-II, 47, 8: «[...]prudencia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in *VI Ethic.*, imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens».



Primo, per analogia con le parti integranti: e allora sono parti della virtù quelle funzioni che sono indispensabili all'atto perfetto di essa. E in tale senso tra tutte le cose enumerate si possono determinare otto parti della prudenza: e sono le sei enumerate da Macrobio, cui bisogna aggiungere la memoria ricordata da Cicerone, e l'eustochia o sagacia di cui parla Aristotele (infatti il senso della prudenza s'identifica con l'intelletto, secondo l'esplicita ammissione del Filosofo: «Di questi dunque ci deve essere un senso, e questo è l'intelletto»).

E qui ha luogo la distinzione fra dimensione conoscitiva (speculativa) e dimensione precettiva (pratica). Di queste otto parti, infatti,

cinque appartengono alla prudenza in quanto è una virtù conoscitiva, e cioè: memoria, ragione, intelletto, docilità e sagacia; le altre appartengono alla prudenza in quanto comanda, applicando la conoscenza all'operazione, e cioè: previdenza, circospezione e cautela. Il motivo della loro distinzione risulta evidente dal fatto che nella conoscenza si devono considerare tre cose. Primo, la conoscenza stessa: la quale se riguarda il passato è memoria, e se riguarda il presente, necessario o contingente che sia, si denomina intelletto o intelligenza. – Secondo, l'acquisto della conoscenza: acquisto che può farsi, o mediante l'insegnamento, e allora abbiamo la docilità; oppure con la ricerca personale, ed ecco l'eustochia, che è il ben congetturare. Fa parte di questa la solerzia, come nota Aristotele, la quale a suo dire è «la pronta congettura del medio (dimostrativo)». Terzo, si deve considerare l'uso della conoscenza: cioè il passaggio che uno fa dalle cose che conosce alla conoscenza e al giudizio di altre cose. E questo appartiene alla ragione. – Perché poi la ragione possa ben comandare, deve badare a tre cose. Primo, a ordinare ciò che è proporzionato al fine: e allora abbiamo la previdenza. Secondo, a osservare le circostanze dell'impresa: e allora abbiamo la circospezione. Terzo, a evitare gli ostacoli: ed ecco la cautela.

In secondo luogo, Tommaso distingue le parti della *prudentia* sulla base dell'oggetto:

Parti soggettive di una virtù sono le sue varie specie. E in tal guisa sono parti della prudenza in senso proprio: la prudenza con la quale uno governa se stesso, e la prudenza con la quale uno governa una collettività, le quali, come abbiamo detto, differiscono specificamente. A sua volta la prudenza fatta per il governo della collettività si suddivide in varie specie secondo i diversi tipi di collettività. Infatti c'è una collettività riunita per un'impresa speciale, come l'esercito,

per esempio, radunato per combattere: il buon governo di esso costituisce la prudenza militare. Invece altre collettività sono unite per la vita nel suo insieme: la collettività di una casa, o di una famiglia, per esempio, il cui governo richiede la prudenza economica, o domestica; e la collettività di una città o di un regno, il cui principio direttivo nel re si chiama prudenza di governo, e nei sudditi prudenza politica, o politica in senso assoluto.

Infine la *prudentia* si suddivide in base alle parti che sono in potenza rispetto ad essa:

Infine si dicono parti potenziali di una virtù quelle virtù supplementari che sono ordinate a materie e ad atti secondari, che non hanno tutta la forza della virtù principale. Sotto questo aspetto sono parti della prudenza l'eubulia, che riguarda la deliberazione; la syne-sis, che riguarda il giudizio di quanto avviene ordinariamente; e la gnome, la quale riguarda il giudizio su cose che esigono un'eccezione alla legge ordinaria. Invece la prudenza ha di mira l'atto principale, che è il comandare<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. *ST* II-II, 51, 3: «[...]synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur syne-sis». Cfr. pure 51, 4: «[...] habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet caelestis corporis, vel ulterius providentiae divinae. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium certum ferre de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinae providentiae. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes

Si ribadisce, quindi, ancora una volta che non basta il giudizio (come *synesis* e come *gnome*), che si ferma alla dimensione speculativa, per esaurire la dimensione pratica della *prudentia*<sup>24</sup>.

Nel complesso Tommaso sottolinea fortemente il confluire nella virtù della *prudentia* di aspetti intellettuali e, insieme, passionalivolitivi. La *prudentia*, infatti, ha «aliquid in appetitu»<sup>25</sup>. Alla base della *prudentia* v'è inoltre una particolare accentuazione del ruolo dell'esperienza e, in questa, della dimensione temporale, quindi della memoria:

Ora, l'esperienza nasce da una somma di ricordi, come spiega Aristotele [*Met.* 1, 1]. Quindi per la prudenza si richiede il ricordo di più cose. Per cui giustamente la memoria è posta tra le parti della prudenza<sup>26</sup>.

L'esperienza, che è alla base della *prudentia*, non si riduce, tuttavia, alla sola memoria a motivo della dimensione appetitiva che la contraddistingue, ma incide anche sull'inclinazione<sup>27</sup>. Così pure vi è, in Tommaso, una particolare sottolineatura del ruolo svolto dalla docilità (*docilitas*) nell'imparare da altri e della *solertia* nell'imparare da se stessi:

regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii».

<sup>24</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* VI 1143 a 8-10.

<sup>25</sup> *Sententia Ethicorum*, lib. 6 l. 7 n. 6.

<sup>26</sup> *ST.* II-II, 49, 1.

<sup>27</sup> Cfr. *ST.* II-II, 47, 16: «Respondeo dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quae in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia ut dictum est, principalis eius actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones, dicit enim philosophus, in VI *Ethic.*, quod delectabile et triste pervertit existimationem prudentiae. Unde *Dan.* XIII dicitur, species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum; et *Exod.* XXIII dicitur, ne accipias munera, quae excaecant etiam prudentes. Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad praecipendum ex aliqua cognitione, quae per oblivionem tolli potest». Cfr. *ST.* II-II 49, 1.

È proprio della persona prudente avere la giusta valutazione delle azioni da compiere. Ora, in campo pratico come in campo speculativo la giusta valutazione, od opinione si acquista in due maniere: primo, scoprendo le cose da se stessi; secondo, imparandole da altri. Ora, come la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta opinione da altri; così la solerzia ha il compito di ben disporci ad acquistare la retta valutazione da noi stessi<sup>28</sup>.

Infine si ha, nella prospettiva di Tommaso, una particolare accentuazione dell'apertura al futuro, insita nella *prudentia*, in quanto *providentia*, che non ritroviamo nella stessa misura in Aristotele:

Quando per una cosa si richiedono più elementi, è necessario che uno di essi sia il principale, a cui gli altri sono ordinati. Per cui in ogni tutto è necessario che vi sia una parte formale e predominante dalla quale il tutto riceve la sua unità. E in questo senso la previdenza è la principale tra le parti della prudenza: poiché tutti gli altri requisiti sono necessari proprio per ordinare qualcosa al debito fine. Per cui il nome stesso di prudenza deriva dalla previdenza, come dalla sua parte principale<sup>29</sup>.

2. Il primato della *sapientia* sulla *prudentia*, presente in Aristotele, è fatto proprio da Tommaso, anche se da un altro punto di vista, quello pratico del cammino dell'uomo verso il suo proprio compimento, la *prudentia* conserva un primato. Nell'Aquinate, tuttavia, la sapienza come dono della Grazia (*sapientia quae est donum*), che presuppone la virtù teologale della carità ("amicizia con Dio"), è, insieme, specu-

<sup>28</sup> ST. II-II, 49, 4. Cfr. pure II-II 49, 4 ad 1: «[...] solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, puta cum aliquis videns aliquos amicos factos coniecturat eos esse inimicos eiusdem, ut ibidem philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam»; II-II, 49, 4 ad 2: «[...] philosophus veram rationem inducit in VI Ethic. ad ostendendum quod eubulia, quae est bene consiliativa, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet, potest autem esse aliquis bene consiliativus etiam si diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est, quando scilicet ex improvviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter ponitur pars prudentiae».

<sup>29</sup> ST. II-II 49, 6 ad 1.

lativa e pratica<sup>30</sup>, informando ed inverando, ma non eliminando la *prudentia* e la *sapientia* naturali<sup>31</sup>.

Nel complesso si può evidenziare un ricupero nella trattazione tommasiana della *prudentia* e della *sapientia come dono* di accentuazioni aristoteliche e platoniche in contesto cristiano: al vertice del compimento umano, nel santo (in cui la carità in vera, ma non si elimina la *prudentia*) sembrerebbe esserci, rispetto allo Stagirita, una maggiore unificazione di razionalità speculativa e pratica (istanza platonica). Questa unificazione si fonda, però, su una più accentuata articolazione-tensione di queste diverse forme di razionalità (istanza aristotelica)<sup>32</sup>. La specificità della *phronesis* aristotelica con la sua attenzione sia al fine buono da perseguire, sia ai mezzi adeguati da scegliere, tuttavia non viene meno, anzi si accentua, crescendo l'ampiezza, l'unità e l'articolazione del complessivo orizzonte ermeneutico che rende possibili le scelte dell'uomo saggio.

<sup>30</sup> Cfr. *ST* II-II, 45, 3, ad 1: «[...]quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit [...]Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quamdam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigit in contemplatione, sed etiam in actione».

<sup>31</sup> Cfr. *ST* II-II 47, 14 ad 3: «[...]prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum, unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in II *Ethic*. Unde non potest esse in iuuenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam prudentia actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes. Unde et apostolus dicit, ad *Heb.* V, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*». Cfr. pure *De Veritate* XXVII, 5 ad 5.

<sup>32</sup> Cfr. il cap. *Ragione speculativa e ragione pratica* in Tommaso d'Aquino.



NOTE PER UN'INTERPRETAZIONE SINTETICA  
DELL'ETICA DI TOMMASO

In questo capitolo vorrei fornire alcuni spunti per un'interpretazione sintetica della teoria dell'azione e dell'etica di Tommaso d'Aquino che permetta di situarle storicamente e di confrontarle in modo non ingenuo e meccanico con le problematiche odierne della filosofia morale<sup>1</sup>.

1. Occorre notare – innanzitutto – che ciò che rientra nella teologia morale di Tommaso (in particolare tutta la *Secunda pars* della *Summa theologiae*) abbraccia un ambito assai più vasto di quello che oggi s'intende per filosofia morale. Oltre alla teologia morale in senso proprio, esso copre, in particolare, quell'ambito della filosofia che oggi rientrebbe nell'*antropologia filosofica* (per esempio: il tema del desiderio e delle passioni) e, in particolare, in quella *filosofia dell'azione* verso cui si registra, dopo secoli di oblio, un rinnovato interesse<sup>2</sup>. Inoltre sembra assodato dalla critica più recente che Tommaso abbia intrapreso la stesura della *Summa theologiae* con l'intenzione precisa di dare un nuovo e più ampio spazio alla riflessione sull'agire umano nel movimento di ritorno del creato a Dio<sup>3</sup>.

2. Il problema preliminare che occorre prendere in considerazione è il ruolo della filosofia morale all'interno di una costruzione di carattere essenzialmente teologico. In genere l'interpretazione dell'etica di Tommaso si è imbattuta in due rischi: quello corso da una certa

<sup>1</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *Traditional Ethics today. The case of Thomas Aquinas*, in *Tradition as the Future of Innovation*, edited by E. Grimi, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2015, pp. 139-154. Una trattazione ampia e articolata del tema si trova in A. CAMPODONICO, M.S. VACCAREZZA, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

<sup>2</sup> Cfr., per esempio, G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957; Cfr. A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, London 1979; P. GEACH, *The Virtues*, CUA, Cambridge 1977; S. BROCK, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, EDUSC, Roma 2002.

<sup>3</sup> Cfr., per esempio, L. BOYLE, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1982.

Neo-scolastica di “estrarre” un’etica filosofica “bell’e fatta” dalla sua teologia morale, ignorando il contesto e la finalità teologica dell’insieme della sua riflessione, e inversamente, quello di lasciar supporre che non vi sia per nulla una dimensione filosofica nel suo pensiero che possa interessare la filosofia morale del nostro tempo (che è il rischio di molte letture contemporanee). Tommaso non sembra interessato in primo luogo alla costruzione di un’etica *filosofica* completa, perché le problematiche del suo tempo non lo sollecitavano in tal senso. Per Tommaso, come per gli scolastici in genere, essere teologo è molto più comprensivo dell’essere meramente filosofo. C’è una filosofia morale in Tommaso nella misura in cui la teologia riconosce spazio e legittimità ad essa. Tuttavia il fatto che quella dell’Aquinata sia principalmente e programmaticamente un’etica teologica cristiana non significa che non si possano ritrovare in essa importanti elementi di un’etica filosofica aperta ad un completamento religioso e, soprattutto, che da essa non si possano trarre significativi spunti per la costruzione di un’etica filosofica ancor oggi valida. Significativamente il teologo Tommaso – non appena possibile – argomenta in modo filosofico in ambito teologico. Negare questo aspetto implicherebbe negare la struttura analogica del suo pensiero, secondo cui la grazia suppone e perfeziona la natura, ma non la sopprime mai. Come notato, per Tommaso,

una teologia cristiana fatta bene dovrebbe essere in grado di affermare più e migliori tesi intorno a tematiche riguardanti la filosofia di quanto i filosofi stessi siano in grado di sostenere. Se una teologia cristiana non può fare questo, Tommaso non la giudicherebbe una teologia ben fatta<sup>4</sup>.

Si potrebbe osservare che nella sua prospettiva fa parte dell’essere teologo il fatto di argomentare la verità delle sue tesi con tutti, su un piano condiviso, adattandosi anche al tipo di argomentazione che è propria di quelli che Tommaso considera filosofi “tout court” (in particolare Aristotele). Quindi, per quanto il *subiectum* e la finalità della *Summa theologiae* siano eminentemente teologici e per quanto la filosofia con la quale Tommaso dialettizza non sia la filosofia di oggi, tuttavia il suo discorso è ricchissimo di spunti per il filosofo morale

<sup>4</sup> M. JORDAN, *Theology and Philosophy in The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, CUP, New York 1993, p. 248.



contemporaneo. In altri termini: si può volgere l'attenzione soprattutto alla dinamica teologica complessiva del suo pensiero morale o, altrettanto legittimamente, si può focalizzarla su tematiche e argomentazioni filosofiche, ma essendo sempre consapevoli della decontestualizzazione operata. La struttura analogica che anima la riflessione dell'Aquinate lo consente e talora lo incoraggia. L'inquadramento dell'etica all'interno della teologia evidenzia piuttosto che è difficile, se non impossibile, concepire un autentico e fecondo rinnovamento della riflessione sulla morale senza radici e senza compimento nella dimensione religiosa (intesa almeno in senso lato). Del resto non è un caso che un problema fondamentale dell'etica filosofica contemporanea è rappresentato dallo stacco – difficile da colmare in una prospettiva meramente filosofica – fra ragioni e motivazioni dell'agire.

In sintesi: non dobbiamo pretendere di assumere da Tommaso meccanicamente e in blocco un'etica filosofica valida anche oggi, ma piuttosto dobbiamo cercare di assimilare talmente la finalità e le argomentazioni della sua teologia morale da riformularne continuamente una nel confronto con la contemporaneità. Cercherò di offrire qualche spunto in tal senso nel seguito del discorso.

3. Sintetizziamo, innanzitutto il metodo della filosofia morale che è implicito nella teologia morale di Tommaso: a) a partire dalla considerazione della vita dell'uomo saggio che interpreta di fatto l'esperienza morale che è almeno inizialmente presente in tutti (dimensione dell'esperienza), b) si risale ai principi primi dell'agire, c) la validità di questi si misura alla luce dell'antropologia e della metafisica come pure della teologia (momento prettamente speculativo), d) si considerano le implicazioni pratiche in modo sempre più dettagliato (a partire dalle primi precetti della legge naturale fino alla applicazione della saggezza pratica o *prudentia*), verificando la loro coerenza con i principi (momento risolutivo). Infine, occorre notare che più le scienze pratiche si avvicinano al concreto e al contingente, più perdono in certezza e più cresce il bisogno delle virtù e dei consigli altrui.

4. Veniamo ora al confronto con l'etica contemporanea. A differenza di essa l'etica di Tommaso non è innanzitutto un'etica dei "casi difficili", anche se non esclude in linea di principio queste problematiche. Si potrebbe affermare, invece, che nella sua prospettiva, si è maggiormente in grado di affrontare i "casi difficili" quanto più si è in grado di agire bene nella vita normale. Il problema morale o del senso della vita non consiste per Tommaso innanzitutto nel rispondere alla

domanda tipica della casistica: “Che cosa devo fare?” e tanto meno “Che cosa devo fare in quella data circostanza?”, ma piuttosto e in primo luogo all’interrogativo: “Quale è il vero bene per me?”, “Che cosa è veramente capace di compiermi?”, “A che cosa affezionarmi?” “Quale bene è degno del mio amore?” L’uomo, infatti, non è mai isolato in se stesso, ma è sempre intenzionalmente relazionato alla realtà e a dei beni che lo attraggono<sup>5</sup>. Non si tratta mai di rinnegarli totalmente, ma di approfondirne il senso, per cogliere, in essi e attraverso di essi, il vero bene di cui partecipano e che sazia il desiderio di felicità. In questa prospettiva la beatitudine o felicità compiuta (da non intendersi in un’accezione empiristico-psicologica, ma come “riuscita integrale della vita”) nozione di derivazione religiosa ebraico-cristiana, assunta dalla filosofia medioevale e moderna e connessa alla “scoperta” dell’infinità trascendentale del desiderio umano, è diventata una prospettiva di compimento che la filosofia non è più in grado d’ignorare. Essa non rappresenta per Tommaso una meta estrinseca rispetto alla concreta vita morale, ma è proprio essa il fattore che l’anima dall’interno.

5. Il fondamentale presupposto antropologico dell’etica di Tommaso, che emerge soprattutto qualora la si confronti con l’etica moderna in genere (dall’empirismo a Kant), è la stretta unità e sinergia, pur nella distinzione dei piani, di psiche e corporeità, ragione speculativa e ragione pratica, ragione e passioni, ragione e volontà, ragioni e motivazioni, materia e fine dell’azione, moralità e felicità, legge e virtù ecc. In sintesi: s’interpreta correttamente l’etica di Tommaso d’Aquino qualora si comprenda come essa superi di fatto “ab origine” determinate scissioni che contraddistinguono l’antropologia, la teoria dell’azione e l’etica a lui precedenti e a lui successive.

Le azioni (gli atti umani) possiedono un’unità sotto il profilo morale, determinata dalla purezza e dall’intensità dell’intenzione del fine da parte della volontà (*amor*) e, insieme, dal rapporto di questa con la ragione pratica, la quale tiene conto di tutti i fattori in gioco (fine, materia o oggetto e circostanze) in base al principio secondo cui «il bene deriva da una causa integra, il male da singoli difetti»<sup>6</sup>. L’espressione però non è da intendersi alla luce di una prospettiva distaccata

<sup>5</sup> Cfr. P.J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York 2002.

<sup>6</sup> «Bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus». L’espressione di Dionigi è rafforzata da T. anche con considerazioni tratte da Aristotele. Cfr. *In Eth.* V, 1106 b 35 (pure 28-37).

o “esternalista” che, calcolando, valuti “dal di fuori” (“in terza persona”) i diversi fattori in gioco (come avviene nel caso dell'utilitarismo), ma dalla prospettiva di chi, agendo, entra “in prima persona”, anima e corpo, nel merito dei diversi fattori che determinano la moralità dell'azione. Essa significa in concreto che «il bene morale di un comportamento è, in ultima analisi, una proprietà di una persona che agisce qui e ora»<sup>7</sup>. Non basta compiere azioni che siano *conformi* alla legge morale; occorre essere intimamente buoni, *fare il bene in nome del bene qui ed ora*. Soltanto la bontà *vera* della persona si diffonde intorno a sé, producendo frutti buoni.

Tommaso evidenzia che l'etica non può fare a meno della dimensione della misura-integrità, ovvero di una qualche forma di gerarchizzazione, perché contempera insieme unità e molteplicità. L'uomo, infatti, è limitato. L'integrità dell'agire, che attua il bene morale (*bonum honestum*), poi, è anche *bella*. L'*integritas*, infatti, è, per Tommaso, un carattere della bellezza (insieme con la *claritas* e con la *consonantia*). Il bene morale è bello e in grado di affascinare, poiché è misurato dalla ragione pratica<sup>8</sup>. Questa relazione di *convenienza* con la ragione, in base alla nozione d'integrità-completezza, particolarmente evidente nel rapporto fra *fine* e *materia* dell'azione, determina la *bontà* o la *malizia* sotto il profilo morale delle azioni umane. L'agire esterno (che solo in parte coincide per Tommaso con quelle che oggi comunemente denominiamo *azioni*) possiede normalmente un suo proprio significato intersoggettivamente manifesto (v'è un “linguaggio del corpo” etica-

<sup>7</sup> Cfr. R. Spaemann, in THOMAS VON AQUIN, *Ueber sittliches Handeln*, p. 16.

<sup>8</sup> Cfr. ST. II-II, 145, 2: «[...] sicut accipi potest ex verbis Dionysii, 4 cap. *De Div. nom.* ad rationem pulchri sive decori, concurrat et claritas et debita proportio: dicit enim quod Deus dicitur pulcher “sicut universorum consonantiae et claritatis causa”. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spirituales rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (a. 1) idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit in libro *Octogintatrium Quaest.* (q. 30): «Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spirituales nos proprie dicimus». Cfr. anche ST. II-II, 145, 3: «Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (a. 2), in quantum habet quandam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile: sicut de operatione virtutis Philosophus probat, in *I Eth.* (c. 8, lect. 13)».

mente rilevante). Tale significato per mezzo della ragione s'impone alla scelta libera e, in quanto è assunto da questa ed indirizzato ad uno scopo buono, le conferisce un contenuto nettamente definito, dando, per così dire, *corpo* all'intenzione. Come sul piano speculativo l'interpretazione per essere fedele alla realtà deve tenere conto di certi significati e, in ultima analisi, di certe evidenze sensibili fenomenologicamente rilevanti, così sul piano etico-pratico la volontà buona non può ignorare certi significati dell'agire umano determinanti sotto il profilo etico per le loro connotazioni antropologiche e culturali. Si evitano così gli opposti rischi rappresentati da una morale della "pura intenzione", da un lato, e da una morale oggettivistica e legalistica dall'altro, come pure dalla falsa alternativa fra una morale "della convinzione" e una "della responsabilità"<sup>9</sup>. Questi rischi sono connessi a una concezione naturalistico-fisicistica dell'azione, che ne ignora l'intenzionalità e, quindi, il suo carattere propriamente umano. Il fine intenzionato dalla volontà comanda in ultima analisi l'azione, ma l'oggetto o materia (ciò che effettivamente si compie) non può essere ignorato dall'intenzione buona. Da un lato la moralità, che appartiene in prima istanza all'*atto interno*, si comunica all'*atto esterno*, in modo tale che anche per esso, bene e male diventano delle differenze essenziali<sup>10</sup>. D'altro lato la dimensione esterna e corporea dell'azione possiede già dei propri significati, che non possono essere ignorati e devono essere assunti dalla libera scelta della volontà<sup>11</sup>. I rischi di dissociazione (morale della mera intenzione, da un lato, e casistica dall'altro) sono, in questo caso, sempre connessi ad una concezione naturalistico-fisicistica dell'azione, che ne ignora l'intenzionalità e, quindi, il suo carattere propriamente umano.

6. Non si sottolineerà mai abbastanza che alla radice dell'azione si trova, in Tommaso, una concezione di ragione *unitaria* e insieme *articolata*. La ragione è *una* e sempre conosce, almeno in certa misura, la realtà. Benché la dimensione pratica sia dominante nell'esperienza quotidiana di ogni uomo, la ragione finalizzata alla prassi possiede sempre una dimensione speculativa, la quale cioè *riconosce* un *ordine* gerarchico fra enti e nature e – almeno implicitamente – l'esistenza di

<sup>9</sup> L'espressione, come noto, è di Max Weber. Così pure alcuni aspetti dell'etica utilitaristica (che sottolinea il ruolo delle conseguenze delle nostre azioni) possono essere valorizzati nella prospettiva tommasiana.

<sup>10</sup> Cfr. *ST*. I-II, 71, 6 ad 2: «[...]ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati cum sint secundum se mali[...]». Cfr. S. PINKAERS, *Les actes humaines* II, p. 185.

<sup>11</sup> Questo aspetto è stato sottolineato opportunamente in T. G. BELMANS, *La spécification de l'agir humain par son objet chez S. Thomas d'Aquin* in "Divinitas", 1978, pp. 336-356 e 1979, 1, pp. 7-61.

un principio d'ordine (Dio). Tuttavia, quando è finalizzata all'agire, la ragione istituisce (*facit*) il suo ordine (autonomia della dimensione pratico-morale), ma sempre a partire da un ordine riconosciuto nella realtà (*considerando facit*). Si tratta d'istituire un ordine (specificità e autonomia relativa della dimensione pratica della ragione) sulla base di un ordine naturale immediatamente *riconosciuto*. L'esperienza del dialogo interpersonale, seppur non esplicitamente tematizzata da Tommaso, è sotto questo profilo paradigmatica: nel rapportarmi ad una persona per cercare di convincerla della bontà di qualcosa (dimensione pratica della ragione), terrò contemporaneamente conto della sua peculiare natura e dignità in quanto essere umano, come pure delle reazioni che trapelano continuamente dal suo volto (dimensione speculativa della ragione). Si potrebbe affermare sinteticamente che nella concezione realistica dell'Aquinate la dimensione dell'etico consiste nell'appello che la realtà (l'essere) considerata nel suo complesso e nella prospettiva del bene da compiersi, rivolge alla persona umana, considerata essa pure nel suo complesso e nella gerarchia delle sue facoltà. Si comprende perché il valore di un uomo, per quanto sta a lui, sia definito innanzitutto dalla sua moralità.

7. L'ordine etico si fonda sull'incontro fra la ragione, che è *natura* in senso analogico, e la *natura umana* (unità di anima e corpo) con le sue fondamentali inclinazioni che dalla ragione pratica vengono riconosciute, valorizzate, interpretate e rese normative. Il rischio è qui rappresentato da un'interpretazione della razionalità pratica formalistica, che trascuri la natura umana e le inclinazioni naturali da interpretare, da un lato, e, inversamente, quello di una natura che sarebbe normativa a prescindere dall'interpretazione della ragione pratica dall'altro. Sono i rischi rappresentati da una lettura "kantiana" di Tommaso, da un lato, o da un'interpretazione oggettivistica della sua etica, secondo cui la morale verrebbe meccanicamente dedotta dalla metafisica. In particolare si deve scorgere un nesso stretto fra il terzo precetto della legge naturale che impone di coltivare la ragione e la regola "aurea" che prescrive di trattare l'altro come se stessi, rispettandone la dignità, il suo carattere di *fine*. L'uomo, infatti, è per Tommaso, l'unica creatura che non è finalizzata ad altro, essendo l'oggetto immediato della provvidenza divina<sup>12</sup>. In questo l'Aquinate prepara storicamente la seconda formulazione dell'imperativo kantiano<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. CG, III, 112.

<sup>13</sup> Cfr. A. DONAGAN, *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas's Treatment*, Marquette University Press, Milwaukee 1985.

La struttura dell'etica di Tommaso è dinamica e finalistica. A differenza di molte interpretazioni successive che hanno avuto luogo anche in ambito scolastico, la stessa legge va, quindi, interpretata innanzitutto in senso dinamico e finalistico, come *via* al bene e al compimento dell'uomo. In questa prospettiva i singoli precetti della legge naturale possono essere letti in questo modo: quella inclinazione (alla conservazione della vita, alla generazione e crescita dei figli, allo sviluppo della ragione ecc.) merita di essere perseguita perché è degna del nostro amore. Il finalismo non è, perciò, antitetico rispetto al carattere normativo dell'etica. Anzi è quello a fondare quest'ultimo. In questa prospettiva dinamica appare erroneo partire dalle norme morali e dalla formulazione riflessa della legge naturale per contrapporre alle norme "astratte" la situazione concreta<sup>14</sup>.

8. Virtù e legge, che sono spesso dissociate nella storia dell'etica moderna, nell'etica di Tommaso sono fra loro armonizzate grazie alla comune radice nella ragione pratica che informa entrambe. Se non si radicasse nei primi principi della ragione pratica e della legge naturale, la morale (e con essa le virtù) sarebbe una sovrastruttura estrinseca e non il compimento dell'uomo. Sotto il profilo assiologico (o del valore della persona) e genetico-esistenziale (della comunicazione dell'esperienza morale) la virtù precede la legge, ma sotto altro punto di vista (concettuale e costitutivo), i primi principi della ragione pratica, che sono il fondamento della legge naturale, costituiscono la scaturigine delle virtù<sup>15</sup>. Queste richiedono un'educazione delle passioni e permettono di immedesimarsi con spontaneità nei particolari della vita concreta.

9. Data la concezione tommasiana di *natura* e di *natura umana*, appare forzato opporre gli uni contro gli altri la natura e il caso, la natura e la storia. Ciò può accadere quando si assuma una nozione troppo statica ed essenzialistica della natura e di Dio. Ma nell'Aquinate constatiamo invece la presenza di una nozione *disposizionale* e *dinamica* di natura. Così, nel suo pensiero possiamo ritrovare un senso profondo della storia e del ruolo delle cause seconde nella natura e nella storia, benché egli non tratti per lo più questo tema in modo esplicito e per esteso<sup>16</sup>. Ma la logica interna della sua metafisica della creazione

<sup>14</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, trad. it. Armando, Roma 2001, p. 495.

<sup>15</sup> Cfr. seppure in una prospettiva diversa da quella tommasiana, R. AUDI, *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford 1997, cap. VIII.

<sup>16</sup> Sul senso della storia nell'Aquinate si veda la sua attenzione all'etimologia di certe parole. Cfr., per esempio, In *I Sent.*, d. 23, q.1, a. 1.

appare profondamente aperta nei riguardi della novità (*novitas*) degli avvenimenti storici e, quindi, del gioco del caso. Ciò potrebbe anche significare che gli avvenimenti della storia permettono di esplicitare progressivamente virtualità presenti nella natura umana e la legge naturale nelle sue articolazioni (anche per via di negazione, secondo una modalità di tipo dialettico) nella misura in cui la libertà dell'uomo si rende disponibile. Così si potrebbe spiegare, per esempio, il fatto che i "diritti umani", ovvero i diritti soggettivi impliciti nella legge naturale, si rendono manifesti, come la storia insegna, soprattutto dopo che sono stati violentemente negati. In questa prospettiva natura e storia, natura e temporalità non possono considerarsi come dimensioni contraddittorie l'una rispetto all'altra, ma costituiscono piuttosto delle polarità viventi e complementari, che si arricchiscono a vicenda<sup>17</sup>.

In sintesi: l'etica di Tommaso deve moltissimo alla tradizione classica, patristica e scolastica. Egli riprende non solo molti dei suoi problemi, ma assai spesso anche le sue soluzioni che trova nel contesto delle discussioni teologiche del suo tempo. Né poteva essere altrimenti per un teologo medievale sensibile alla funzione delle *auctoritates*. Tuttavia a motivo della sua completezza e sistematicità, dell'equilibrio e della finezza di certe soluzioni di problemi antichi, l'etica di Tommaso presenta un'indubbia originalità e ha esercitato un notevole influsso sulla storia del pensiero morale. Per il fatto di contemperare armoniosamente diversi elementi che spesso nel pensiero contemporaneo sono fra di loro dissociati – essa riveste oggi un particolare interesse per la filosofia morale e per la filosofia dell'uomo.

<sup>17</sup> Gli avvenimenti storici, il caso, la fortuna, in ultima analisi la stessa Grazia divina, in quanto apportatori di novità, sono, quindi, importanti nella nostra vita. Ma questa novità suppone sempre la natura e la necessità a suo fondamento. Tommaso, infatti, afferma che possiamo sapere che c'è del caso, perché sappiamo – almeno in modo implicito – che v'è della natura, dell'ordine, della necessità in noi stessi e nel mondo in genere. Se è vero che si deve parlare di caso nella prospettiva delle cause seconde e, quindi, anche dell'agire umano – l'autonomo ruolo delle cause seconde è da lui assai sottolineato – dal punto di vista di Dio, invece, non v'è affatto del caso. Cfr. ST. I, 22, 4, ad 1: «Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat».





RAZIONALITÀ SPECULATIVA E PRATICA IN TOMMASO D'AQUINO:  
ANALOGIE, DIFFERENZE, SINERGIE<sup>1</sup>

1. *L'interesse dell'argomento*

Il tema del rapporto fra ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino non è stato molto studiato, mentre è più facile trovare studi su ciascuna delle due modalità della ragione. Non esiste, a quanto mi risulta, un volume espressamente dedicato all'argomento, ma soltanto qualche articolo<sup>2</sup>. Di questa problematica si è occupato Jacques Maritain diversi decenni fa, ma senza puntuali riferimenti a Tommaso e senza un eccessivo approfondimento del tema in questione<sup>3</sup>. L'argomento, tuttavia, appare di particolare interesse per le seguenti ragioni:

1.1 Nella filosofia contemporanea la razionalità è in discussione. In particolare: la dimensione del pratico (anche nel senso dell'"arte" o della tecnica e non soltanto in quello della morale) sembra avere il primato fino a pretendere di occupare, talvolta, tutto lo spazio della razionalità e la stessa distinzione di speculativo e di pratico sembra quasi non essere più tematizzata<sup>4</sup>. Se ciò appare assai discutibile, d'al-

<sup>1</sup> In questo capitolo le opere di Tommaso d'Aquino sono citate con le abbreviazioni consuete.

<sup>2</sup> Cfr., ad es., L. THIRY, *Speculativum et practicum secundum S. Thomas*, in "Studia anselmiana", IX, Roma 1939; S.E. DOLAN, *Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse*, in "Laval théologique et philosophique", VI, 1, 1950; J.E. NAUS, *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Università gregoriana, Roma 1959; W. KLUXEN, *Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin 1274-1974*, Herausgegeben von L. Oeing-Hanhoff, Kosel, München 1974, pp. 73-96.

<sup>3</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Distiguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 539-557 (Appendice VII, "Speculativo" e "pratico").

<sup>4</sup> Gli esempi sono innumerevoli. Basti ricordare filosofi contemporanei di diversa impostazione quali E. Lévinas da un lato e R. Rorty dall'altro, ma già lo stesso Heidegger.

tra parte si deve apprezzare l'esigenza contemporanea di una maggiore sinergia di speculativo e di pratico, soprattutto sul piano dell'esperienza, esigenza che il razionalismo moderno aveva trascurato<sup>5</sup>.

1.2 Può essere significativo che Tommaso quando usa l'espressione *intellectus speculativus* ricorra spesso pure all'espressione *intellectus practicus*, instaurando un confronto fra entrambi e i loro metodi<sup>6</sup>. Ancor di più di Aristotele egli sembra essere affascinato dalla distinzione e dal nesso fra le due forme della razionalità, come pure dal rapporto di *appetitus* e di *intellectus*, sottostante tale distinzione. La cosa non può stupire, perché la sinergia fra queste dimensioni descrive adeguatamente la peculiarità dell'umano.

1.3 Infine, prima di entrare "in medias res", esaminando i testi dell'Aquinate riguardanti il nostro tema, occorre sottolineare che non è detto che Tommaso sia sempre un buon epistemologo di sé stesso. S'impone talora, quindi, l'esigenza di distinguere fra ciò che Tommaso afferma esplicitamente riguardo all'epistemologia delle varie forme della ragione e quella che appare essere la sua effettiva pratica della ragione. Nel seguito del discorso si cercherà, quindi, di tenere distinti questi aspetti.

## 2. *Distinzione di ragione speculativa e di ragione pratica in Tommaso*

2.1 Consideriamo, innanzi tutto, in che cosa consiste precisamente, secondo Tommaso, la distinzione di ragione speculativa e di ragione pratica: la ragione, che è una, come esplicitamente sottolinea il Tommaso maturo<sup>7</sup>, è una facoltà dotata di una sua plasticità, quindi di

<sup>5</sup> Anche a questo proposito si potrebbero portare molteplici esempi. Basti pensare ai filosofi dell'etica della comunicazione (K.O. Apel e J. Habermas) come pure ad un teologo quale H.U. Von Balthasar.

<sup>6</sup> Ciò risulta da una anche sommaria ricognizione di tali lemmi sull'*Index thomisticus*.

<sup>7</sup> Cfr. *ST* I, 79, 11: «[...] intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra (q. 77, a. 3) dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam: accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit

capacità di adattarsi alla tendenza verso il bene (*appetitus*), pur conservando alcuni caratteri in modo permanente<sup>8</sup>. Quando ha come fine la conoscenza in sé stessa la ragione è speculativa<sup>9</sup>, quando ha come fine l'azione nei due sensi dell'agire (morale) e del fare (arte) essa è pratica<sup>10</sup>. La ragione diventa "per estensione" pratica<sup>11</sup>. In questa prospettiva la

in III *De Anima*, quod "speculativus differt a practico, fine». Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus". A commento di questo passo cfr. R.M. Mc INERNY, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Catholic University of America Press, Washington 1992, pp. 191-192 *passim*: «Since the speculative and practical intellects are not two faculties, but rather two ways of exercising the same power, and since being is the first thing the mind grasps, knowledge of being is presupposed by all human knowledge, whether speculative or practical. The theoretical use of the mind is primary presupposed by the practical use [...] When something is grasped as good, it is grasped as something and as perfective or fulfilling of us in some way. Such a judgement has embedded in it knowledge of the thing itself and of ourselves. Needless to say, this is not a full-blown and generalized knowledge either of things or self, but it is nonetheless theoretical and presupposed by what may be called the practical judgement that this is good for me. Such theoretic knowledge is confused, vague, and susceptible to all but endless refinement and addition, but it is for all that theoretical, it is knowledge of nature, a grasp of facts. The judgement that something is good presupposes and depends upon theoretical knowledge of the thing judged to be good and of the one for whom it is judged to be good».

<sup>8</sup> Si tratta, in particolare, della sua apertura all'ente e ai primi principi come pure della sua capacità astrattivo-ermeneutica. Mentre la parola (*verbum*) divina è unica, le parole umane sono molteplici; donde la necessità della mediazione (della *ratio* come *discursus*).

<sup>9</sup> Sull'origine del termine *speculativus* secondo Tommaso cfr. *ST. II-II*, 180, 3 ad 2: «[...]sicut dicit Glossa Augustini ibidem "speculantes dicit a speculo non a specula". Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde "speculatio" ad meditationem reduci videtur». La speculazione è contraddistinta, quindi, da una dimensione anagogico-meditativa, ma anche risolutivo-epistemica. Si tratta di considerare il singolo oggetto-effetto alla luce delle sue cause e della totalità dell'essere.

<sup>10</sup> Cfr. *ST. I*, 79, 11 ad 2: «[...]verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus[...]».

<sup>11</sup> Cfr. *ST. I*, 79, 11 sed c. L'espressione che Tommaso attribuisce ad Aristotele (III *De anima*, c. 10, lect. 15), non si ritrova letteralmente nel testo dello Stagirita, ma può sintetizzare il suo pensiero al riguardo. Tommaso paragona la ragione pratica alla fede che diventa pratica operando per amore (cfr. *ST. II-II*, 4, 2 ad 3). Per l'origine dell'espressione cfr. Naus, *op. cit.*, p. 26.

ragione pratica è la ragione nella sua dimensione propriamente umana che, come tale, non si trova né negli animali né negli angeli e tanto meno in Dio<sup>12</sup>. Anche nel caso della razionalità pratica v'è conoscenza del reale (la ragione *considerat*), ma muta il fine (si tratta di trasformare o informare la realtà, non meramente di riconoscerla – la ragione *considerando facit*)<sup>13</sup>. La ragione pratica oltre a conoscere, causa in modo necessario o contingente. Essa è, quindi, l'unica ragione che, nell'uomo, dotato di tendenza informata dalla ragione (*voluntas-appetitus rationalis*), guida la tendenza verso l'azione, nei due sensi dell'arte (fare) e della morale (agire)<sup>14</sup>, onde informare la realtà.

Per distinguere lo speculativo (nell'accezione forte del termine) dal pratico (pure inteso in senso forte) occorre porre attenzione al fine, all'intenzionalità ultima che muove un certo processo di conoscenza e non ai singoli momenti del processo intenzionale. In altri termini occorre chiedersi: a che scopo il soggetto conosce, con quale intenzione? Tommaso precisa significativamente che il fatto che la ragione speculativa sia preceduta dal desiderio e sfoci nel desiderio e nell'amore non

<sup>12</sup> Cfr. *In Eth.* X, 11, 95-104: «Et ideo quantum intellectus in sua puritate consideratus differt a composito ex anima et corpore, tantum distat operatio speculativa ab operatione quae fit secundum virtutem moralem, quae proprie est circa humana».

<sup>13</sup> Cfr. *In Eth.* I, 1, 15-24: «[...]est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium, alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis; quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo». Cfr. *In De Trin.* V, 1: «Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operatione quasi in finem ordinari possit. Speculariarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum distinctionem oportet scientias speculativas distingui»; *In Met.* II, 2, 290: «Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi “practici”, hoc est operativi, *intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem*. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus».

<sup>14</sup> Mentre la *prudencia* è “recta ratio agibilium”, l'*ars* è “recta ratio factibilium” (cfr. *ST.* I-II, 57, 4). In questo caso si tratta di fare bene la cosa. Cfr. *ST.* I, 15, 1: «Artifex intendit domum assimilare formae quae in mente concipit». Si noti che per Tommaso la forma dell'arte è una forma accidentale.

è sufficiente a rendere la ragione pratica. Infatti, rispondendo al quesito se la fede sia nella facoltà cognitiva o in quella affettiva, egli precisa:

L'intelletto pratico coincide con l'intelletto operativo, per cui la sola estensione all'opera fa sì che un intelletto sia pratico; invece la relazione all'affetto o antecedente o conseguente non lo trae fuori dal genere dell'intelletto speculativo; infatti se uno non fosse disposto alla stessa speculazione della verità, non vi sarebbe mai il piacere nell'atto dell'intelletto speculativo. Il che è contro quanto dice il Filosofo, il quale afferma che il piacere più puro si ha nell'atto dell'intelletto speculativo: infatti se uno non fosse disposto alla stessa speculazione della verità, non vi sarebbe mai il piacere nell'atto dell'intelletto speculativo, il che è contro quanto dice il Filosofo, il quale afferma che il piacere più puro si ha nell'atto dell'intelletto speculativo. E neppure una relazione qualsiasi all'opera fa sì che l'intelletto sia pratico, perché una qualche speculazione può essere per qualcuno l'occasione remota per compiere qualcosa, come il filosofo contempla che l'anima è immortale e da lì come da causa remota prende occasione per compiere per compiere qualcosa; invece l'intelletto pratico deve essere la regola prossima dell'opera come ciò mediante cui si considera lo stesso operabile e le ragioni per operare, cioè le cause dell'opera. Ora è noto che l'oggetto della fede non è il vero operabile. Ma il vero increato, che non può essere oggetto se non di un atto dell'intelletto speculativo: per cui la fede è nell'intelletto speculativo, sebbene la fede sia come un'occasione remota per compiere qualcosa; e quindi ancora, ancora, l'operazione non viene attribuita ad essa se non mediante la carità<sup>15</sup>.

Perché la ragione sia pratica occorre, quindi, che sia effettivamente rivolta a guidare l'agire o a produrre un oggetto. La presenza del desiderio prima e dopo, ma anche durante l'attività della ragione speculativa (potremmo dire, ricorrendo ad una terminologia contemporanea, la presenza nella conoscenza di una certa tonalità affettiva) di per sé non rende pratica la ragione. Occorre, in questo caso, la precisa finalizzazione all'azione o all'opera da farsi<sup>16</sup>. Possiamo concludere, quin-

<sup>15</sup> *De ver.* XIV, 4.

<sup>16</sup> Cfr. *ST*, I, 79, 11: «[...]intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. Et hoc est quod Phil. dicit in III *De anima* quod speculativus differt a practico "fine". Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus». E ad I: «[...]intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis».

di, che pratico ha in Tommaso un'accezione più limitata di quanto abbia comunemente oggi e speculativo un'accezione più ampia.

2.2 Tuttavia il termine pratico ha spesso in Tommaso un significato analogico, assumendo l'accezione precedente il carattere di analogato principale. Così Tommaso coglie anche una dimensione di praticità insita nella ragione speculativa in quanto disposizione-tendenza a riconoscere il vero<sup>17</sup>. Così pure egli scorge una dimensione di praticità nella logica (in quanto ordina nella conoscenza), come rileva nella stessa ragione pratica e nella *prudentialia* (virtù dianoetica che però dirige l'agire) oltre che nelle scienze pratiche la presenza di una dimensione speculativa<sup>18</sup>.

2.3 Più di Aristotele Tommaso sottolinea, insieme, l'unità e l'articolazione della ragione, la sua plasticità, la sua capacità di assumere alternativamente un'intenzionalità speculativa e un'intenzionalità pratica,

<sup>17</sup> Cfr. *ST* I-II, 79, 2, ad 2: «[...]duplex est opus, scilicet exterius et interius. Practicum ergo, vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus». Cfr. I-II, 57, 3 ad 3 ; *In De trin.* VI, 1 ad 3.

<sup>18</sup> Cfr. *ST* II-II, 47, 8: «[...]oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilibus. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primum est consiliari: quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est (I-II, 14, 1). Secundus actus est iudicare de inventis: et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus eius praecipere: qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum». Cfr. *In Eth.* VI, 9, 1239: «[...]in speculativis, in quibus non est actio, est solum duplex opus rationis: scilicet invenire inquirendo et de inventis iudicare. Et haec quidem duo opera sunt rationis practicae, cuius inquisitio est consilium, quod pertinet ad ebuliam, iudicium autem de consiliatis pertinet ad synesim. Illi enim dicuntur sensati, qui possunt bene iudicare de agendis. Non autem stat hic ratio practica, sed ulterius procedit ad agendum. Et ideo necessarium est tertium opus quasi finale et completivum, scilicet praecipere quod procedatur ad actum: et hoc proprie pertinet ad prudentiam». Cfr. *ST* II-II, 48, 1: «[...]quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet "memoria, ratio, intellectus, docilitas" et "solertia": tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeeptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet "providentia", "circumspectio" et "cautio". Per quanto riguarda i doni dello Spirito santo cfr. *ST* I-II, 68, 4: "Ratio autem est speculativa et practica: et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur».

facendole agire reciprocamente l'una sull'altra<sup>19</sup>. Tale plasticità è connessa sia all'apertura trascendentale dell'unica ragione (che non può non informare la dimensione appetitiva) sia all'intimo nesso esistente, pur nella radicale diversità di funzioni, fra *intellectus* e *appetitus* per cui il vero è bene e il bene è vero ed entrambi si radicano nell'*ens*. In questa prospettiva la volontà può bloccare la tendenza della ragione a dirigere l'azione (ragione speculativa), come pure può indirizzare la ragione verso la prassi (ragione pratica). Dal momento che la speculazione ha a che fare con un oggetto che non possiamo produrre o con una conoscenza che non è produttiva, la mente riposa quando possiede le cause di quell'oggetto. Poiché, invece, la considerazione pratica riguarda un oggetto che è fattibile da noi, la conoscenza pratica ha a che fare con l'applicazione delle cause al fine di produrre o attuare un dato oggetto. L'elaborazione dell'azione pratica può essere rappresentata attraverso un movimento dialettico di conoscenza e di appetizione mirante al particolare.

La stessa plasticità della ragione si manifesta, come si vedrà, nella complementarità di metodo risolutivo o analitico (dal complesso al semplice) e di metodo compositivo o sintetico (dal semplice al complesso) e dal diverso significato che queste metodologie assumono nei diversi contesti (in particolare a seconda che si privilegi, aristotelicamente, la prospettiva del *quoad se* o del *quoad nos*).

Precisiamo ora lo spazio e il metodo di ciascuna delle due forme di razionalità, secondo Tommaso, e, quindi, la sinergia fra loro.

### 3. *La dimensione speculativa della ragione o la ragione speculativa in senso debole*

3.1 In primo luogo la dimensione speculativa è alla base della ragione in quanto apertura, accoglienza dell'essere nella sua manifestatività, connessa all'astrazione totale e all'apprensione dei primi principi comuni<sup>20</sup>. La ragione "semper considerat" anche quando "consideran-

<sup>19</sup> Cfr. *In Eth.* VI, 1, 165-66: «[...]eadem potentia intellectiva cognoscit necessaria et contingentia». Cfr. pure VI, 1132. T. conserva e valorizza l'articolazione aristotelica di speculativo e pratico, ma l'interpreta alla luce della concezione di derivazione platonico-patristica, in base a cui più una capacità è elevata, più è semplice e in grado di abbracciare il molteplice.

<sup>20</sup> Vi sono poi principi universali (*dignitates*) riconoscibili come evidenti da tutti e altri principi specifici riconosciuti nella loro evidenza da alcuni soltanto. Sul tema dei primi principi in Tommaso cfr. L. TUNINETTI, "Per se notum". *Die Logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Brill, Leyden 1995.

do facit”. Si riscontra, a questo proposito, una differenza importante con la modalità kantiana di intendere il rapporto speculativo-pratico: la ragione pratica conosce sempre qualcosa della realtà. Non c'è, in questa prospettiva, ragione pratica se non in quanto c'è pure, alla base, ragione speculativa (dimensione speculativa della ragione). Si potrebbe parlare, a questo proposito, di ragione speculativa in senso debole, che agisce sul piano dell'atematico, dell'esperienza.

3.2 Se è vero che la ragione pratica semplifica i dati che gli sono offerti dalla dimensione speculativa della ragione ai fini dell'azione (esiste un modo pratico di conoscere), tuttavia essa non può mai negare le principali evidenze della ragione speculativa che presuppone e che deve presupporre per funzionare correttamente come ragione pratica. Per adempiere effettivamente il suo fine pratico senza velleitarismi la ragione pratica deve accentuare anche la dimensione speculativa della ragione. Parafrasando la nota espressione di Kant, si potrebbe affermare che senza la dimensione speculativa la ragione pratica è cieca, senza la tendenza (*appetitus*) la ragione non diventa pratica.

3.3 Proprio perché all'origine della ragione v'è una dimensione speculativa di riconoscimento dell'essere e delle sue leggi (innanzi tutto dei primi principi comuni), la si può ritrovare pure alla fine (nella scienza), in quanto compimento del percorso della ragione. Il primato della dimensione ontologica e, insieme, della necessità logica come pure del bene (*bonum*) ontologico trova qui la sua radice. In questa prospettiva la dimensione del logico non è un "optional", in quanto ha che fare da sempre con un'apprensione-manifestazione dell'essere e con un iniziale e implicito consenso all'essere come verum e come bonum. Tale consenso (da cum sentire) è premorale perché coinvolge l'affettività, ma non riguarda la sfera del pratico in senso forte o della morale (che richiede, invece, un assenso). Si può ammettere, quindi, la presenza di un'adesione apriorica che precede ogni sentimento di attrazione o di repulsione nei confronti della realtà, come pure che precede e fonda lo speculativo e il pratico in senso forte<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, Jaca Book, Milano 1975, I, in particolare p. 226: «L'uomo conoscente e amante non è aperto al Tu, alle cose e a Dio solo attraverso una facoltà singola. Egli è accordato in quanto totalità (attraverso tutte le sue facoltà) alla realtà intera, così come ha saputo mostrare più profondamente e radicalmente di tutti Tommaso d'Aquino. Secondo lui l'accordo coll'essere nella sua totalità, quale disposizione ontologica nel vivente e nel senziente, è un'adesione apriorica, *consensus* come *cum-sentire* (ancora prima dell'assentire); nella



#### 4. La ragione speculativa in senso forte

4.1 Consideriamo la ragione speculativa in senso forte, la quale quando raggiunge la sua massima attuazione è prerogativa delle scienze speculative che cercano di conoscere le cause e, in particolare, della metafisica. La volontà può frenare l'impulso verso la prassi (anche quando il suo oggetto è fattibile), permettendo alla ragione di sviluppare pienamente la dimensione speculativa, perché v'è da sempre un'apertura all'essere, cioè una dimensione speculativa alla base della ragione.

Come procede la ragione speculativa? Lo speculativo in senso forte esplicita quell'ordine implicitamente manifesto nello speculativo in senso debole e confuta la stessa eventuale negazione dei primi principi comuni. A partire dalla prima evidenza (l'ente conosciuto come vero) e a partire dai primi principi o giudizi (ad esempio: il principio di non contraddizione e il principio secondo cui il tutto è maggiore della parte ecc.) che sono sempre in atto nella conoscenza e il cui fondamento sotto il profilo epistemologico essa deve in prima istanza tematizzare, la ragione speculativa cerca di chiarificare, ricorrendo alla ragione discorsiva (*ratio* come *discursus*) ciò che è già implicito nella nozio-

bestia ciò avviene istintivamente, nell'uomo già sempre congiuntamente ad una compiacenza spirituale (*S. Th.* 1a 2ae 15, 1c e ad 3). L'inclinazione alla cosa stessa (*inclinatio ad rem ipsam*) a partire da un'intima connaturalità viene caratterizzata come un sentire, un contatto esperienziale, in quanto il senziente è originariamente accordato con il sentito ed assente e consente quindi con esso (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea. Ivi, c.*). Questo accordo ontologico, la compiacenza dell'essere e l'adesione implicita in esso, giacciono quindi più profondamente di ogni *delectatio* che accompagna naturalmente tutti i singoli atti spirituali misurati dal loro oggetto e la quale viene attinta dalla riserva di quell'accordo originario, sia che questa *delectatio*, in modo corrispondente agli atti e ai loro oggetti specifici, si configuri come piacere e gioia spirituale oppure come piacere e gioia sensibile. L'accordatura del soggetto senziente ed sperimentante con l'essere è posta quindi ancora prima di ogni distinzione tra esperienza attiva e passiva: nella reciprocità fondata sull'apertura al reale è iscritto sia l'accoglimento di una impressione estranea che l'espressione in qualcosa di diverso da sé. Così il sentimento fondamentale è accordo (*con-sensus*) sia al patire che all'agire e l'uno e l'altro sono al tempo stesso gioia originaria. L'opposizione tra desiderio (gioioso) e angoscia di difesa è già secondaria rispetto a questo strato profondissimo: essa tocca il singolo ente, le singole proporzioni e sproporzioni tra soggetto e oggetto, ma non il rapporto come tale con l'esser(c). Dio non è però un ente particolare, ma si rivela dalla e dentro la profondità dell'essere che, nella sua totalità, rimanda a Lui come a suo fondamento. Perciò, quanto detto sopra, vale in primo luogo di Lui, alle condizioni che tuttavia sono imposte dall'analogia dell'essere tra Dio e la creatura».

ne di ente. Sulla base di una dimensione immediata, intemporale e universale (quella dell'apprensione dell'ente e dei primi principi) che è sempre presente all'orizzonte, ha luogo il processo di mediazione, esplicativo e temporale-storico della ratio, il quale contraddistingue la cultura. Il processo della ratio è in questo caso fundamentalmente riflessivo e risolutivo (sul piano ontologico dalle determinazioni accidentali ai primi principi ontologici)<sup>22</sup> soprattutto in base a quella che è stata chiamata una "dialettica forte"<sup>23</sup>.

4.2 Il modello-ideale della ragione speculativa in senso forte (scienza) è circolare: dai dati sensibili attraverso l'astrazione formale (che presuppone quella totale<sup>24</sup>) alle semplici quiddità o cause-principi (*resolutio* in senso lato che è anche, da altra prospettiva, *compositio*, in quanto si parte da ciò che è più semplice per noi). I principi-cause vengono applicati agli effetti – congiungendo un predicato ad un soggetto al fine di formare una conclusione (*compositio*). Infine ha luogo la comprensione degli effetti e delle conclusioni alla luce delle cause-principi (*resolutio* in senso forte)<sup>25</sup>. Questo è per Tommaso il momento culminante del sapere speculativo come episteme. Qualora questa comprensione esauriente degli effetti grazie alle cause-principi non abbia luogo si rimane nell'opinione o nella dialettica debole<sup>26</sup>. È

<sup>22</sup> Cfr. *In De Trin.* VI, 1 ad 3: «[...] rationalis consideratio ad intellectualementer terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur»; *ST.* I-II, 57, 2: «[...] iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas».

<sup>23</sup> Significativamente Tommaso, come Aristotele, applica di fatto la dialettica forte (opposizione fra contraddittori opportunamente scelti) per raggiungere le verità fondamentali della sua metafisica (sostanza, distinzione di essenza e di atto d'essere, esistenza di Dio), ma come lui tematizza maggiormente la deduzione e il sillogismo sulla base degli *Analitici secondi*. Cfr. T. IRWIN, *I principi di Aristotele*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1996.

<sup>24</sup> A differenza dell'astrazione totale (che conduce dalle cose individuali ai concetti universali), l'astrazione formale è un procedimento che porta a concepire una determinazione (*forma*) indipendentemente da ciò che è determinato (*subiectum*).

<sup>25</sup> Cfr. *ST.* I, 79, 8: «[...]ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat».

<sup>26</sup> Cfr. *De ver.* 12, 1.

il caso di molteplici ricerche nel campo della conoscenza della natura, le quali pure si avvalgono del metodo risolutivo-compositivo, ma pervengono soltanto a conclusioni di carattere ipotetico.

Invece la conoscenza epistemica in senso forte (“per causas” o “propter quid”), attraverso una comprensione esauriente degli effetti, rappresenta dal punto di vista umano una sorta di surrogato della conoscenza divina che conosce le creature in modo “compositivo”, creandole. Dal punto di vista dei principi logici (della loro applicazione), il processo va in direzione inversa rispetto alla *resolutio ontologica*, cioè in senso compositivo<sup>27</sup>. Tuttavia Tommaso non usa quasi mai un modello di scienza prevalentemente deduttivo, il quale assume per lo più un significato paradigmatico, limitandosi nel migliore dei casi ad una “dialettica forte” che coincide con quelle che egli denomina dimostrazioni “quia” (dagli effetti alle cause). In questa prospettiva, scegliendo opportunamente proposizioni fra di loro contraddittorie, se si dimostra la contraddittorietà dell’una, emerge necessariamente la verità dell’altra. Questo metodo viene applicato nel caso delle “vie” a Dio, non essendovi in questo caso altra possibilità di una conoscenza rigorosa dell’esistenza di un Assoluto trascendente.

4.3 Sul piano ontologico e delle scienze speculative l’ordinamento del sapere è ascendente (nell’ordine: fisica, metafisica, teologia) fino a Dio, conosciuto per via di analogia. Il carattere necessitante dell’argomentazione metafisica, che conduce attraverso la *resolutio* verso i primi principi ontologici quali l’*actus essendi* fino ad affermare l’esistenza di Dio quale principio dell’essere (*Esse subsistens*), culmina nel discorso analogico sui nomi divini<sup>28</sup>. Le diverse scienze speculative conservano una loro autonomia (hanno principi propri), pur presupponendo in ultima analisi i principi della sapienza metafisica<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Questo avviene, ad esempio, nel caso delle “vie” a Dio. Sul significato di risolutivo e compositivo cfr. ST. I-II, 14, 5.

<sup>28</sup> Cfr. *In De Trin.* V, 4: «Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra scriptura traditur[...] sicut fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae[...]».

<sup>29</sup> Cfr. *In De Trin.* V, 1: «Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia, quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae idem philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia, quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in diffinitione».

4.4 Tuttavia è pure presente, di fatto, nella conoscenza speculativa (in quanto teologia che comprende in sé stessa, pur sempre, una dimensione filosofico-metafisica) un momento compositivo o sintetico che permette d'interpretare la realtà del mondo alla luce degli enti superiori e, soprattutto, di Dio conosciuto per via analogica<sup>30</sup>. Si può parlare, a questo proposito, della presenza sul piano della ragione speculativa oltre che di un momento epistemico (es. la struttura delle vie a Dio) di un momento ermeneutico<sup>31</sup>, cioè di un circolo ermeneutico già sul piano filosofico della ragione naturale (ad es. l'interpretazione della conoscenza umana alla luce della conoscenza angelica e di quella divina – ma anche di principi ontologici quali lo stesso atto d'essere, che pur essendo esito di una *resolutio*, si precisa attraverso una sorta di circolo ermeneutico che risale fino a Dio quale Atto d'essere sussistente)<sup>32</sup>. Ovviamente le conoscenze propriamente teologiche, frutto della rivelazione, contribuiscono ad ampliare il campo delle possibilità interpretative proprie della filosofia. Questo circolo ermeneutico è rintracciabile nel filosofare tommasiano, benché non sia da lui adeguatamente esplicitato.

## 5. *La ragione pratica*

5.1 La sfera del pratico possiede una sua autonomia rispetto a quella dello speculativo. In particolare: la norma morale non è dedotta da un'idea astratta di natura umana. Tale autonomia del pratico traspare dalla specificità dei suoi stessi principi. Nel discorso speculativo-dimostrativo della scienza il principio è una quiddità, una definizione reale presente. Nel discorso pratico, invece, il fine da raggiungersi nel futuro, ma intenzionato nel presente, assume la funzione di principio.

5.2 Nella ragione pratica in senso stretto, la quale richiede l'intervento della volontà e che culmina, sul piano della morale, nel *praeceptum* della *prudentia* e nell'*imperium* (che comanda l'azione da eseguirsi), la dimensione compositiva trova la sua esaltazione, in quanto si tratta in questo caso di applicare la forma ad una materia. L'idea che è semplice deve, per attuarsi, calarsi nella concretezza e nella complessità della realtà effettiva. Su questo piano si riscontra una pallida analogia fra l'azione umana e l'azione creativa divina. La ragione pratica

<sup>30</sup> Cfr. *De ver.* XIV, 4.

<sup>31</sup> Qui il termine *ermeneutica* assume l'accezione ampia di arricchimento di senso.

<sup>32</sup> Qualcosa di analogo si ha anche per quanto concerne il principio, applicato spesso da Tommaso, secondo cui una causa determina sempre un effetto simile ad essa.

che guida l'agire, a partire dalla prima nozione ovvero il bene (la *forma boni* o *ratio boni*, che non è altro che l'*ens* colto dalla ragione come positivo e adeguato alla tendenza – si può parlare a questo proposito di fine o ideale di perfezione umana), afferma il carattere normativo di tale bene e tende a esplicitarlo-concretizzarlo, riconoscendo, interpretando, gerarchizzando e rendendo normative le tendenze umane (piano della legge naturale). Come è stato notato,

la ragione, riconoscendo le inclinazioni afferma se stessa, ma in quanto affermazione della sua costitutiva teleicità riconosce le inclinazioni come da assecondare, pena il distruggersi come ragione, cioè il contraddire la sua rettitudine. La ragion pratica teleologica nell'atto stesso del suo reale esercizio è perciò necessariamente ragione deontologica<sup>33</sup>.

Così accade che nell'atto volontario la ragione pratica introduce un ordine in funzione del desiderio naturale del bene perfetto. Si riscontra qui una significativa analogia: come sul piano della ragione speculativa, all'apprensione dell'*ens* segue immediatamente una negazione che contribuisce a chiarificarlo (non *ens* e corrispondente principio di non contraddizione – primo principio della ragione speculativa), così sul piano della ragione pratica all'apprensione del bene come oggetto della tendenza, segue l'imperativo di perseguire il bene, il quale si chiarifica alla luce dell'apprensione del negativo: occorre attuare e perseguire il bene ed evitare il male (primo principio della ragione pratica).

Rispetto al processo che prende avvio dai primi principi della ragione speculativa, nel caso della ragione pratica il ragionamento parte dalla prima evidenza costituita dal fine-bene (la beatitudine) che deve esser ancora raggiunto e al quale si tende per trarne le conseguenze operative qui ed ora<sup>34</sup>. Il fine, al quale si tende e che non è ancora raggiunto (*ordo intentionis* – dal fini ai mezzi), è ciò le cui implicazioni pratiche devono essere svolte attraverso la mediazione

<sup>33</sup> F. BOTTURI, *La fondazione dell'obbligo morale nell'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, in *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia* a c. di G. Dalle Fratte, Armando, Roma 1992, p. 35.

<sup>34</sup> Cfr. *CG*, I, 80: «In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle».

della ragione affinché si possa agire ora in modo coerente rispetto ad esso (*ordo executionis* – dai mezzi al fine). V'è un'inversione simmetrica fra i due ordini: ciò che è primo nella prospettiva dell'intenzione è ultimo nella prospettiva dell'esecuzione dell'azione e viceversa. Il processo che tende all'azione costituisce un solo atto complesso, benché in esso Tommaso distingua una serie di atti della ragione alternati ad atti della volontà.

5.3 Mentre rispetto all'*ens*, prima evidenza della ragione speculativa, si ha più che altro un'esplicitazione da parte della ratio, nel caso del bene si ha sì una graduale esplicitazione<sup>35</sup> che è però anche e fondamentalmente un'attuazione o concretizzazione che suppone un'anticipazione (movimento dal futuro al presente) e che, a differenza di quanto avviene nell'inferenza sul piano speculativo, non ha luogo in modo necessario a motivo del carattere contingente del suo oggetto (le azioni umane)<sup>36</sup>. Di qui la presenza di una dimensione

<sup>35</sup> Cfr. *ST*. I-II, 100, 1: «Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis[...]Ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum: sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quaedam vero sunt ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam: sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores: haec autem sunt quae rationi congruunt; omne autem rationi humanae iudicium aliquantulum a naturali ratione derivatur: necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda sicut “Honora patrem tuum [...] Et huiusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur: sicut illud, “Coram cano capite consurge, et honora personam senis” et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis: sicut est illud “non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem. Non assumes nomen Dei tui in vanum». Cfr. *ST*. I-II, 91, 3.

<sup>36</sup> Cfr. sopra e *CG*. III, 97: «[...]operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, partim vero differunt. Conveniunt quidem in hoc quod sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio incipit ab aliquo primo et per aliqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium..in speculativis est forma et quod quid est; in operativis vero

ineliminabile di imprevedibilità e di rischio.

Il processo della ragione pratica è fondamentalmente compositivo o sintetico (dall'universale al particolare, dal fine ai mezzi, dal semplice al complesso), in quanto è finalizzato all'azione concreta, cioè all'individuale e al contingente<sup>37</sup>. Mentre il processo fondamentale della ragione speculativa va dal complesso al semplice (ai principi formali di un oggetto e, in ultima analisi, al Principio), il processo che fa esistere qualcosa va dal semplice al complesso, dalla formalità alla sua concreta attuazione, la quale richiede la compresenza di una molteplicità di fattori. La prudentia applica al particolare i primi principi della ragione pratica<sup>38</sup>. Qui trova spazio il sillogismo pratico (applicazione della regola universale al caso particolare). Si ha bisogno delle virtù etiche e della saggezza pratica (*prudentia*), perché occorre possedere le qualità per attuare l'azione nel concreto<sup>39</sup>. La mera intenzione non

*finis, quod quandoque quidem est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium: in operativis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna, sed quod quaerat ligna abiegnā, hoc ex simpliciter voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae.*

<sup>37</sup> Cfr. *In Eth.* I, 3, 47-69: «Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem primo quidem grosse id est applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus; necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia, deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae, nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum, tertio oportet ut, cum dicturi sumus de his quae ut frequentius accidunt, id est de actibus voluntariis, quod voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia».

<sup>38</sup> Cfr. *ST.* II-II, 47, 6 ad 3. e *ST.* II-II, 47, 15.

<sup>39</sup> Cfr. *De Trin.* V, 1: «Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, ut patet in libro Ethicorum». Cfr. *ST.* I-II, 57, 5: «[...]aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest[...]Circa principia quidem universalis agibilibus, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia».

basta. Non avendo a che fare con l'universale e con il necessario, ma con l'individuale e il contingente, la ragione pratica richiede un lavoro di sintesi fra fine, norme, oggetto, conoscenza delle circostanze concrete che vanno conosciute speculativamente nella loro effettiva realtà onde ridurre la contingenza del comportamento. A motivo del carattere contingente del suo oggetto si comprende l'utilità in morale del consiglio (*consilium*) da parte di altre persone<sup>40</sup>.

Se il processo della ragione pratica è fondamentalmente compositivo, tuttavia Tommaso fa riferimento anche ad una *resolutio* verso il fine a proposito della deliberazione o scelta dei mezzi (*consilium*)<sup>41</sup>. Infatti, se ci si pone dal punto di vista non più dell'*ordo intentionis*, ma dell'*ordo executionis*, ovvero della causa efficiente dell'azione, si tratta di partire dal più complesso *quoad nos* (il fine intravisto, l'effetto possibile, ciò che è primo per la nostra conoscenza) per giungere a ciò che per noi è più semplice (ciò che è primo nell'*esse*, la causa efficiente, il mezzo concreto che permette di iniziare il processo che può portare gradualmente al conseguimento del fine). Lo stesso tipo di *resolutio* si ha sul piano dell'*arte*<sup>42</sup>.

5.4 Significativamente diversa rispetto a quella propria della ragione speculativa è la concezione della verità sul piano della ragione pratica in senso stretto: quella speculativa è "adaequatio intellectus et rei", quella pratica non ha apparentemente nulla di speculativo ("adaequatio intellectus ad appetitum rectum"). L'appetito retto è il

Cfr. *In Eth.* V, 7: "Prudentia non est scientia [...]". La prudentia deve conoscere l'universale e il particolare (ma più il particolare). Cfr. *In Eth.* VI, 7, 88-95: «[...] prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu, omnia ergo de quibus hic fit mentio in tantum sunt species prudentiae in quantum in ratione sola consistunt, sed habent aliquid in appetitu; in quantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae, scilicet ethica, oeconomica et politica».

<sup>40</sup> Cfr. *ST.* I-II, 14, 3: «Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit: in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest». Cfr. pure *ST.* I-II, 14, 3.

<sup>41</sup> Cfr. *ST.* I-II, 14, 5. Cfr. *ST.* I-II, 8, 3 ad 3: «Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est».

<sup>42</sup> Cfr. *In III Sent.*, 23, 1, 2: «[...] cognoscit essentias artificialium numquam visorum, investigando ex proportionem finis ea quae exiguntur ad illud artificiatum». Cfr. pure *ST.* II-II, 51, 2 ad 2.



desiderio naturale dell'uomo che implica un'apertura speculativa della ragione<sup>43</sup>. Tuttavia occorre sottolineare che v'è una verità delle prime evidenze della ragione pratica, dei suoi precetti e dei suoi giudizi<sup>44</sup>. I giudizi della ragione pratica devono essere veri come l'appetito deve essere retto<sup>45</sup>. Anche i giudizi morali sono veri o falsi. Tuttavia la differenza nella concezione della verità esprime bene la differenza fra i due usi della ragione (strettamente finalizzato alla prassi il secondo), pur nel rapporto esistente fra di loro<sup>46</sup>. Nell'uno la ragione è misurata dalla realtà, nell'altro essa è misura della realtà da mettere in atto<sup>47</sup>. La

<sup>43</sup> Cfr. *In Eth.* VI, 2, 115-141: «[...] appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura [...] ea autem quae sunt ad finem non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum, ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus circa ea quae sunt ad finem et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quae vera ratio dicitur [...] intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Unde Phil. dicit in *III De anima*, quod ratio universalis non movet sine particulari, et secundum hoc ratiocinativum ponitur diversa pars animae a scientifico».

<sup>44</sup> Cfr. *ST* I-II, 94, 4.

<sup>45</sup> *ST* I-II, 64, 3: «Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis [...] Sed respectu appetitus habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae».

<sup>46</sup> Cfr. questo significativo passo: «Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora» (*ST* I-II, 57, 5 ad 3). Cfr. pure *In Eth.* VI, 2.

<sup>47</sup> Cfr. *De Ver.* I, 2: «[...] intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum» ut dicitur *X Met[...]*; *Ibid.* II, 3, ad 1: «[...] haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius, sicut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae, quandoque autem

stessa differenza emerge nel confronto che Tommaso stabilisce fra il *pdnc* (primo principio sul piano speculativo) quale fondamento del *discursus* speculativo e l'amore di sé o amore del proprio compimento quale fondamento della vita morale e dell'amore dell'altro (amicizia).

## 6. *Le scienze pratiche*

6.1 Nella ragione pratica finalizzata all'agire rientrano pure le scienze operative che sono tendenzialmente speculative quanto al modo di conoscere<sup>48</sup> e che hanno al loro interno dei momenti prettamente speculativi riguardanti i fondamenti ontologici dell'agire e del fare (è il caso della medicina, ma soprattutto della filosofia morale)<sup>49</sup>.

est effectus rei, sicut patet in intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus»; *Ibid.*, III, 3: «Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non se extendit nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodam modo speculativa est»; ad 9: «[...] verum et bonum se invicem circumcedunt, quia et verum est quoddam bonum et bonum omne est verum: unde et bonum potest considerari cognitione speculativa prout consideratur veritas eius tantum, sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum, hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis».

<sup>48</sup> Cfr. *ST* I, 86, 3: «Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus».

<sup>49</sup> Cfr. *In Eth.* I, 1-3, 21-54: «[...] tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis[...] Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem[...] subiectum autem moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem»; *ST* I, 14, 16: «[...] aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica[...] aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi: ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalialia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile est enim aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia. Tertio, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III *De anima*. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est

Qui v'è propriamente sinergia fra pratico e speculativo. Tuttavia non v'è subalternazione delle scienze pratiche nei riguardi delle scienze speculative: le scienze pratiche preservano una loro autonomia rispetto alle scienze speculative. Il fatto che all'interno di queste scienze sia anche preponderante il momento speculativo (la modalità speculativa della ragione), non toglie che la loro finalizzazione operativa e la loro natura ultimamente normativa le facciano rientrare nell'ambito della ragione pratica finalizzata all'azione<sup>50</sup>. Esse, a differenza delle scienze speculative (in particolare della metafisica) riguardano il particolare e il contingente. Perciò, pur essendo scienze, la filosofia morale e anche la teologia morale hanno (come la fisica fra le scienze speculative) un carattere tipologico<sup>51</sup> (valido cioè "per lo più").

[...] gli enti contingenti possono essere conosciuti in due modi: nelle loro ragioni universali e nel particolare. Dunque, le ragioni universali degli enti contingenti sono immutabili, ed è in virtù di questo che di essi si dà dimostrazione e la loro conoscenza spetta alle scienze dimostrative [...]. In secondo luogo, gli enti contingenti possono essere considerati nel particolare, e presi in questo senso sono variabili, e l'intelletto non li conosce se non per mezzo delle potenze sensitive. Per cui tra le parti dell'anima sensitiva si incontra anche una potenza che è detta ragione particolare, o facoltà cogitativa, che unifica le intenzioni dei particolari; ma è in questo secondo senso che il Filosofo intende gli enti contingenti: è in questo modo, infatti, che essi sono oggetto della deliberazione e dell'azione<sup>52</sup>.

speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica». Dio, secondo Tommaso, ha scienza speculativa e, insieme, pratica.

<sup>50</sup> Cfr. *De Trin.* V, 1 ad 4: «Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modum operandi ad sanationem [...], theorica vero illa pars, quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime [...] Unde non oportet, ut si alicuius activae scientiae aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur». La distinzione di teoretico e di pratico nella medicina non ha luogo in base al fine.

<sup>51</sup> Cfr. *In Eth.* II, 2, 57-67: «[...] omnis sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi typo, idest exemplariter, vel similitudinarie, et non secundum certitudinem [...] videmus autem, quod ea quae sunt in operationibus moralibus, et illa quae sunt ad hoc utilia, scilicet bona exteriora, non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia [...]».

<sup>52</sup> *In Eth.* VI, I, 191-211 (trad. in M.S. VACCAREZZA, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012).

La ragione pratica costruisce un ordine (*ordo rationis, ordo virtutis*) nell'oggetto che specifica l'atto di volontà. Questo ordine può essere considerato in universali (dalla filosofia morale) o in particolari (dalla prudenza). Le scelte ordinate del prudente costituiscono sia il punto di partenza esperienziale della filosofia morale sia l'oggetto e il fine che la filosofia morale mira a operare. Si può affermare che a partire dall'esperienza morale del prudente, che costituisce criterio di giudizio, la filosofia e la teologia morale leggono l'esperienza morale comune a tutti gli uomini.

6.2 Consideriamo il metodo della filosofia morale. Essa prende spunto comunemente dalla valutazione delle opinioni comuni<sup>53</sup> (in base ad una "dialettica debole"), è in grado di confutare le negazioni dei primi principi della ragione pratica<sup>54</sup> e trova i suoi fondamenti attraverso dei presupposti di natura ontologica che, in Tommaso come in Aristotele, sono ricavati attraverso la "dialettica forte" che è prerogativa dell'ontologia. Il momento ermeneutico poi riguarda tutto l'ambito della ragione pratica finalizzata all'azione. La concreta esperienza morale contribuisce a sviluppare la riflessione della filosofia pratica e, viceversa, la chiarificazione dei criteri dell'agire operata da questa permette un'incidenza sul piano concreto delle scelte morali. Tuttavia è opportuno sottolineare che non v'è bisogno di conoscere la filosofia morale per essere uomini rispettosi della moralità. Altro è, infatti, il piano dell'esperienza morale, altro quello della riflessione filosofica e teologica sulla morale.

Inoltre sul piano riflessivo della riflessione morale e della filosofia pratica-etica è sempre presente una diversa dimensione risolutiva che funge da verifica (verso i primi principi e verso i precetti della legge naturale). Infatti nel processo di attuazione del bene si può anche perdere di vista il fine-bene al quale si tende ed i criteri che ci guidano e, quindi, sbagliare<sup>55</sup>. Di qui l'importanza di non dare per scontate

<sup>53</sup> Cfr. *In Eth.* I, 4, 141-44: «[...]oportet in moralibus accipere, ut principium, quia ita est, quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem; puta quod concupiscentiae per abstinentiam superantur». Cfr. pure *In Eth.* I, 3.

<sup>54</sup> Si tratta di un momento speculativo-pratico che coincide con quella che la filosofia contemporanea, in particolare l'etica della comunicazione di Apel e di Habermas, chiama la dimensione del performativo.

<sup>55</sup> Cfr. *CG.* IV, 92: «Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in quae resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. "Sicut autem se habet principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non consequimur, voluntas nostra potest perverti: non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter se ipsum desiderabile, sicut prima

le implicazioni di certi precetti fondamentali<sup>56</sup> e di risalire sempre ai principi-criteri della ragione pratica (momento risolutivo-analitico)<sup>57</sup>. Tuttavia tale *resolutio* – questa volta verso il fine intenzionato – non possiede il grado di necessità che ha nella scienza speculativa, perché il fine non è presente, ma deve essere ancora attuato. In questo caso il circolo non è quello della “scienza per causas”, ma è essenzialmente ermeneutico. Si può scorgere, quindi, nella ragione pratica etica un circolo ermeneutico, come ha rilevato Gadamer a proposito dell’etica aristotelica<sup>58</sup>. Come la condotta morale si chiarifica e si rafforza alla luce della legge morale e dell’ideale di perfezione umana, così questi criteri dell’agire si affinano e si chiarificano nella pratica attraverso l’applicazione, in cui la *prudentia* gioca un ruolo fondamentale<sup>59</sup>.

*principia demonstrationum sunt per se nota*. Cfr. *Ibid.* 94, 4: «[...]quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria quod deposita sit reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquod casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur[...]».

<sup>56</sup> *ST.* II-II, 24, 2: «[...]hoc modo se habent praecepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis: unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii[...]Dilectio autem Dei finis est, ad quam dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum praeceptorum sub alio contineri». Ad 4: «[...]in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem et e converso. Et tamen oportuit utrumque praeceptum explicite dari, ratione iam dicta».

<sup>57</sup> Cfr. *In Eth.* 1, 3.

<sup>58</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. Bompiani, Milano 1983, pp. 363ss.

<sup>59</sup> Cfr. *ST.* I-II, 65, 1 ad 3: «habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus[...]». La relazione fra speculativo e pratico a questo proposito non è reciproca. Cfr. *ST.* I-II, 65, 1 ad 3: «Principia autem universalialia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclu-

Come la ragione pratica, anche le scienze pratiche, pur essendo fondamentalmente compositive, in quanto finalizzate all'azione, conoscono un fondamentale momento risolutivo (dal principio – fine ai mezzi concreti da utilizzare). Così la scienza medica giunge a stabilire gradualmente a partire da una certa nozione di salute e di ciò che attenta alla salute quale sia la medicina da assumere per curare un determinato male<sup>60</sup>.

6.3 Sintetizziamo, quindi, il metodo della filosofia pratica etica secondo Tommaso: a) partire dalla considerazione della vita del prudente che interpreta l'esperienza morale di tutti (dimensione dell'esperienza); b) si risale ai principi dell'agire; c) questi si verificano alla luce degli esiti ottenuti dalla dialettica forte dell'antropologia e dell'ontologia come pure alla luce della teologia (momento prettamente speculativo); d) si considerano le implicazioni pratiche in modo sempre più dettagliato (dalla legge alla prudentia), verificando la loro coerenza con i principi (momento risolutivo).

6.4 Infine più le scienze pratiche si avvicinano al concreto e al contingente, più perdono in certezza<sup>61</sup> e più cresce il bisogno dei consigli altrui.

## 7. *Il rapporto fra le due modalità della ragione*

7.1 Confrontiamo ora le due modalità della ragione. In primo luogo, seguendo Aristotele, Tommaso sottolinea fortemente la loro autonomia e differenza, segni di finitezza<sup>62</sup>. Ricapitolando: l'ordine speculativo nel suo complesso procede nella direzione della conoscenza

sionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes; sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum[...]; Cfr. pure *In Eth.* VI: «Quia igitur prudens habet utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel si alteram contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium, quae sunt propinquiora operationi».

<sup>60</sup> Cfr. *In VII Met.*, 6, 1406-1407.

<sup>61</sup> Cfr. *De trin.* VI, 1, 2: «[...]et ideo quando aliqua scientia magis appropinquant ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quorum quolibet si omittatur frequenter erratur; et propter eorum variabilitatem». Cfr. pure *ST.* I-II, 94, 4.

<sup>62</sup> Ciò vale soprattutto nel *Commento all'etica di Aristotele*. Così, in base alle diverse modalità della ragione, speculativa e pratica, si ha una *duplex felicitas*. Cfr. *In Eth.* X, 12, 2. Una maggiore sinergia di speculativo e di pratico la si ha, invece, quando Tommaso si libera maggiormente dall'impianto aristotelico.

effettiva delle cause, mentre l'ordine del pratico procede nella direzione della produzione effettiva dell'oggetto, del suo porlo "extra causas". L'uno procede verso il semplice, l'altro verso il complesso. Mentre "sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione"<sup>63</sup>. L'ordine del pratico è effettivamente compositivo, in quanto l'oggetto formale detta la modalità di procedere. Tuttavia, come è stato notato, v'è una dimensione risolutiva in senso lato sia sul piano del pratico sia sul piano delle scienze pratiche. Così pure sul piano dello speculativo (che è fondamentalmente risolutivo nell'accezione forte propria della scienza anche se non sempre raggiunge quello status) v'è una dimensione compositiva.

7.2 Occorre affermare subito che il rapporto di speculativo e pratico è possibile alla radice per la reciproca convertibilità dei trascendentali ente, bene e vero. V'è, secondo Tommaso, in linea di principio un primato della ragione speculativa, perché

– senza una previa manifestazione-riconoscimento dell'essere, senza un'apertura all'essere e ai primi principi, non vi può essere neppure razionalità pratica<sup>64</sup> (il bene desiderato deve essere conosciuto come vero);

– la ragione pratica si acquieta soltanto nella ragione speculativa che contempla il suo oggetto (altrimenti si andrebbe all'infinito)<sup>65</sup>;

– è pure la ragione speculativa che, in ultima analisi, fonda nell'etica filosofica i principi della stessa ragione pratica, riflettendo alla luce della metafisica sull'esperienza morale.

Sotto un primo profilo, quindi, la ragione speculativa nell'uomo (segno di finitezza, perché riconoscimento di un'alterità) è all'inizio (apprensione dell'*ens* e dei primi principi) e alla fine (*visio beatifica*) del cammino umano. Essa può essere alla fine, perché è già all'inizio.

<sup>63</sup> *De ver.* XXII, 15 ad 2.

<sup>64</sup> *In IV Sent.* 49, 3, 5: «[...]speculativus intellectus praecedit practicum: unde perfectiones intellectus speculativi sunt homini convenientiores».

<sup>65</sup> Cfr. *CG.* III, 25: «Omnes autem scientiae et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles: nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles: nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa. Nam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaeretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem».

Non si sentirebbe il desiderio dell'essere e dell'Essere come pure di un sapere dotato di necessità (*scientia*) se non ci fosse una previa esperienza dell'essere e della necessità nell'apprensione dell'ens e, insieme, dei primi principi. La ragione pratica non sarebbe senza la dimensione speculativa e non si compirebbe né troverebbe conferma senza la ragione speculativa in senso forte come contemplazione della verità e come episteme<sup>66</sup>. Significativamente nella visio beatifica la dimensione speculativa investe tutto l'uomo.

7.3 Tuttavia la dimensione religiosa – culmine della perfezione umana in questa vita – si manifesta prevalentemente nell'invocazione (prerogativa della ragione pratica – Dio può essere in questa terra più amato che conosciuto<sup>67</sup>) e, significativamente, la sapienza come dono, vero vertice del compimento umano in questo mondo, è, a differenza della sapienza naturale, insieme speculativa e pratica<sup>68</sup>. Ciò vale anche per la *sacra doctrina*, benché sia “magis speculativa quam practica”<sup>69</sup>. Emerge qui la centralità della dimensione religiosa e teologica in cui speculativo e pratico trovano in prospettiva il loro compimento e la loro sintesi. Anche per quanto riguarda la dimensione del pratico occorre affermare che non si potrebbe desiderare la felicità e il proprio compimento umano (che implica un'apertura all'essere come bene), se non ci fosse da sempre un consenso all'essere come bene, in forza di una *convenientia-similitudo* fra l'uomo e l'essere.

7.4 Si può affermare, in sintesi, che in questa vita la ragione pratica che guida l'azione, come la volontà che essa dirige, ha un primato sul piano dell'esperienza “esistenziale”, del desiderio di compimento della persona, dell'esercizio delle sue funzioni; la ragione speculativa,

<sup>66</sup> Secondo Tommaso l'uomo desidera conoscere l'essenza di Dio, mentre la sola ragione può giungere soltanto a riconoscere l'esistenza di una Causa prima. Tale desiderio può essere colmato soltanto da Dio stesso nella *visio beatifica*, possibile nell'altra vita. Cfr. *ST* I, 62, 1; I-II, 3, 8.

<sup>67</sup> Cfr. *ST* I, 82, 3.

<sup>68</sup> Cfr. *ST* II-II, 45, 3, ad 1: «[...] quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit [...] Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quamdam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione».

<sup>69</sup> Cfr. riguardo alla “sacra doctrina” *ST* I, 1, 4: «[...] licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque [...] Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalis agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit».



invece, è prima sul piano epistemologico dell'apertura all'essere, della riflessione e della fondazione del sapere e, infine, della visione di Dio.

È la ragione speculativa in senso forte ("dialettica forte") che conferma o corregge la "dialettica debole" o la dimensione ermeneutica della ragione pratica che scadrebbe altrimenti in una cattiva infinità. Benché non occorra essere filosofi morali o metafisici per vivere la dimensione morale, è la ragione speculativa in atto nella teologia, nella filosofia morale e nella metafisica a confermare una certa sanità umana del desiderio o a correggere un suo difetto. L'uso della ragione pratica, secondo Tommaso, si può correggere, più di quanto si possa correggere quello della ragione speculativa, perché più di quest'ultimo è influenzato dalle virtù morali. Salvare l'autonomia delle prime evidenze della ragione speculativa e pratica è, in ogni caso, fondamentale per Tommaso, perché esse offrono sempre all'uomo la possibilità di un riscatto.

7.5 Infine come v'è un'ermeneutica nell'ambito della ragione speculativa (che non richiede l'azione pratica) ed una nell'ambito della ragione pratica (che invece la richiede), si può scorgere un "circolo ermeneutico" che contraddistingue integralmente la dinamica della ragione, pur preservando la netta distinzione "aristotelica" fra le due dimensioni della ragione. Così da un lato verità speculative, in quanto tali non finalizzate all'prassi, hanno una ricaduta sul piano dell'agire concreto (è il caso, secondo Tommaso, ad esempio della fede nell'immortalità)<sup>70</sup> e, d'altro lato, la disponibilità (*docilitas*) a imparare le virtù morali e la saggezza pratica (*prudencia*)<sup>71</sup> dalla tradizione e dai maestri<sup>72</sup>, così da

<sup>70</sup> Cfr. *De ver.* 14, 4. Cfr. *ST.* I, 79, 9: «Dicit enim quod ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis: conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculantur; consulendis vero, secundum ex eis accipit regulas agendorum[...]. In via vero iudicii per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus[...].» Cfr. *In II Sent.* 24, 2, 3, 3: «[...]secundum hoc patet quod ratio aeternis dupliciter inhaerere potest, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum: et prima consideratio non exit limites speculativae rationis; secunda autem ad genus practicae rationis pertinet. Unde patet quod ratio superior partim est speculativa et partim practica[...].»

<sup>71</sup> Cfr. *ST.* II-II, 49, 3. Significativamente la *prudencia* si trova fra le virtù etiche e quelle dianoetiche. Cfr. *De virt.* 12, ad 14: «[...]prudencia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales».

<sup>72</sup> Su questo punto si sono soffermati, in particolare, M. JORDAN, *Ordering Wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1986) e A. MACINTYRE, *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993.

praticarle nella vita concreta, rendono attenti alle grandi verità della ragione speculativa (come l'esistenza di Dio ecc.). A ben vedere il circolo ermeneutico sotto il profilo conoscitivo si adegua a quello ontologico dell'*exitus-reditus*. La realtà che nasce da Dio permette di risalire a Dio come la conoscenza di Dio per via di analogia o per fede incide sul movimento del *reditus*, in cui la morale gioca un ruolo fondamentale. Il processo interpretativo segue la direzione inversa rispetto al processo ontologico che è proprio della creazione. Il circolo ermeneutico si chiude – ma solo provvisoriamente, però – sul piano speculativo della metafisica come scienza, da un lato nelle forme elementari dell'esperienza (in quanto tali non soggette a interpretazione, ma presupposto di ogni interpretazione)<sup>73</sup> e, dall'altro, nei primi principi ontologici (cui si perviene necessariamente), sul piano pratico etico da un lato nel fine-bene intenzionato e nel conseguente primo principio della ragione pratica e, dall'altro, nella scelta morale concreta (esito della deliberazione sui mezzi – *consilium*). Non si può, infatti, andare all'infinito nella deliberazione “in atto” (ma solo nella deliberazione in potenza)<sup>74</sup>. Peculiare è il caso della fede (adesione in cui la ragione, la volontà e la Grazia giocano un ruolo centrale), la quale in certo senso chiude un circolo ermeneutico e nel contempo apre il circolo ermeneutico di *fides* e *intellectus* che è fondamentale per il teologo Tommaso.

Una volta definite le opzioni etiche e religiose, queste a loro volta permettono di esplicitare le precomprensioni che sono alla base dell'attività interpretativa, facilitando la stessa interpretazione. Così pure una volta raggiunte le conclusioni speculative in base a un'argomentazione rigorosa, il processo ermeneutico contribuisce ad approfondirle ulteriormente, svolgendone le virtualità.

Infine le passioni e le virtù (la vita morale) sono importanti sul piano della ragione speculativa e non solo sul piano della *prudentia*, in cui giocano un ruolo determinante<sup>75</sup>. In quanto sotto un certo profilo

<sup>73</sup> Si tratta, in particolare, della molteplicità degli enti e del loro divenire.

<sup>74</sup> Cfr. *ST* I-II, 14, 6: «Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda».

<sup>75</sup> Cfr. *ST* I-II, 57, 1: «Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientia; sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi

la volontà e la libertà umane abbracciano la ragione, l'uomo potrebbe non essere motivato a svolgere e a coltivare in modo equilibrato certe capacità o virtù intellettuali che "in nuce" già possiede<sup>76</sup>. Emerge, quindi, l'importanza della *prudencia* a questo riguardo<sup>77</sup>.

7.6 In sintesi: pur riconoscendo un'autonomia e un certo primato della dimensione speculativa (come si è accennato), si deve affermare che uno sviluppo integrale sul piano morale e complessivamente umano (esito di un prolungato esercizio delle virtù) favorisce un approccio integrale all'essere che non escluda a priori aspetti della realtà. Si tratta di voler vedere, di essere disposti a vedere ciò che si manifesta. Questo richiede una disposizione delle virtù e un'esercizio della ragione pratica (in particolare della virtù della *docilitas* come capacità d'imparare dagli altri, la quale vale soprattutto nel caso della *prudencia*). Così la vita contemplativa richiede come disposizione il desiderio di Dio e culmina nell'amore di Dio<sup>78</sup>. Sotto il profilo del compimento umano v'è, quindi, un primato della volontà e della ragione pratica etica<sup>79</sup>.

speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant: sicut Gregorius dicit in *IV Moral.*, quod "contemplativa est maioris meriti quam activa".

<sup>76</sup> Cfr. *ST. II-II*, 180, 2: «*Dispositive* autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationis tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent».

<sup>77</sup> Cfr. *ST. II-II*, 47, 2 ad 2: «Quamvis dici possit quod ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiae. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio nec sub prudentia».

<sup>78</sup> *ST. II-II*, 180 ad 1: «[...]vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu: inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habetur in affectu: dum aliquis scilicet in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Greg. dicit super Ezech., quod "cum quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit". Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae: ut etiam non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur». Cfr. *ST. II-II*, 181, 4 ad 1: (nell'altra vita) «virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quae sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem». Cfr. *ST. II-II*, 181, 1 ad 3: «Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis».

<sup>79</sup> In particolare: per T. Dio è più amato di quanto sia conosciuto.

Quanto appena osservato si può riprendere in termini più vicini alla sensibilità contemporanea sulla scia di un autore come il Lotz che si confronta con Heidegger oltre che con Tommaso. V'è un percorso dell'esperienza umana, intesa come spazio dell'atematico, in cui comprensione dell'essere (*resolutio speculativa* dall'*ens* all'*actus essendi* e a Dio) e ragione pratica o vita morale come esperienza del bene e sua applicazione (*compositio*) s'integrano a vicenda attraverso un processo ermeneutico circolare che comporta, più di quanto sottolinei lo stesso Lotz, un momento argomentativo "forte". Si riscontra, in questa prospettiva, una logica "naturale" dell'esperienza umana e dell'esperienza dell'essere in quanto tale che richiede, tuttavia, per essere sviluppata e pienamente evidenziata, pure un'ascesi della libertà. V'è, quindi, a ben vedere, sinergia fra approfondimento speculativo dell'essere e maturazione sul piano pratico (artistico, morale e religioso). In questa prospettiva sembrerebbe opportuno oggi, riprendendo Tommaso, sottolineare maggiormente il momento platonico anagogico e dell'esperienza come spazio dell'atematico, sui cui la ragione filosofica e teologica riflette (valorizzando il rapporto *implicite-explicite, actu exercitu-actu signato*). In effetti Tommaso, dovendo rispondere alla provocazione suscitata dall'ideale aristotelico della *scientia*, tende a non tematizzare a sufficienza quel sottofondo di di esperienza che rende possibile la scienza stessa. L'articolazione del sapere e, in particolare, di ragione speculativa e di ragione pratica è possibile, infatti, sulla base dell'ideale unitario della *sapientia christiana* di derivazione agostiniana.

## 8. *L'ideale della perfezione o integritas.*

8.1 Se rileggiamo quanto finora osservato, valorizzando alcuni spunti che Tommaso offre, si potrebbe affermare che nell'ideale della perfezione-*integritas* si ritrova sia la somiglianza maggiore fra i due usi della ragione sia la scaturigine della sinergia fra di loro di cui si è trattato. Tale ideale, infatti, permette di connettere intrinsecamente vero, bene e bello, ragione speculativa e ragione pratica. Il termine *integritas* che Tommaso ritrova in Dionigi e nella tradizione platonica, ma non è estraneo ad Aristotele – Tommaso sembra sotto questo profilo rileggere Aristotele alla luce del platonismo dionisiano, boeziano e procliano – esprime la perfezione sotto il profilo del negativo che è quello che ci è più accessibile: integro è ciò che non manca di nulla per essere quello che è, integra è la forma che ha tutto ciò che deve avere per essere sé stessa. In altri termini: integra e l'unità che preserva

al suo interno la distinzione e la relazione fra le sue parti<sup>80</sup>. Tommaso ricerca ciò che all'interno della totalità in generale e di un particolare considerato come totalità è più semplice ovvero più capace di unificare e di gerarchizzare una complessità di elementi, pur preservando insieme, la loro diversità e autonomia. L'*integritas* è, secondo Tommaso, una delle caratteristiche del bello<sup>81</sup>, ma anche del buono («bonum ex integra causa»<sup>82</sup>) e del vero<sup>83</sup>. V'è convergenza, sotto questo profilo, fra i tre trascendentali, benché l'Aquinata non consideri il bello un trascendentale. Tale dimensione di *integritas* non è solo tipica di Tommaso – si tratta in certo senso di una costante della filosofia classica – ma nel filosofare di Tommaso trova, a mio parere, la sua esaltazione<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Ad *integritas* si possono affiancare altri termini significanti relazione quali *proportio*, *habitus*, *convenientia*, *complementum*.

<sup>81</sup> Cfr. ST I, 39, 8. Cfr. M. JORDAN, *The Grammar of "esse": rereading Thomas on the Transcendentals*, "The Thomist", 44, 1980, pp. 19-20.

<sup>82</sup> ST I-II, 19, 6. Cfr. pure *De malo* VI: «[...]homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae secundum Boetium (lib.III de Cons., prosa 2) est status omnium bonorum congregatione perfectus».

<sup>83</sup> Cfr. In *Eth.* I, 12, 7-32: «[...]principium maxime oportet bene determinare. Principium autem in operativis est ultimus finis. Ad hoc autem, quod diligentior de eo consideratio habeatur, scrutandum est de hoc non solum considerando conclusiones et principia, ex quibus ratiocinativus sermo procedit, sed etiam de his quae dicuntur de ipso, id est de ultimo fine sive de felicitate. Et huius rationem assignat, quia omnia consonant vero. Et huius ratio est, quia, ut dicitur n sexto huius, verum est bonum intellectus. Bonum autem, ut dicitur in II huius, contingit uno modo, scilicet concurrentibus omnibus quae pertinent ad perfectionem rei, malum autem contingit dupliciter, scilicet per cuiuscumque debitae conditionis defectum; non autem invenitur aliquod malum in quo totaliter sit bonum corruptum, ut dicitur in quarto huius, et ideo omnia concordant bono non solum bona, sed etiam mala, secundum hoc, quod aliquid retinet de bono. Et similiter omnia falsa concordant vero, inquantum aliquid retinet de similitudine veritatis; non enim est possibile quod intellectus opinantis aliquod falsum totaliter privetur cognitione veritatis. Sed per verum statim diiudicatur falsum, utpote ab eo deficiens. Et hoc est quod subdit, quod falso dissonat verum, sicut ab obliquo dissonat rectum». Cfr. ST. II-II, 180, 2 ad 3: «[...]pulchritudo[...]consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumens manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde *Sap.* 8, 2 de contemplatione sapientiae dicitur: "Amator factus sum formae illis". In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis[...]».

<sup>84</sup> Esempi di applicazione del criterio dell'*integritas* nella filosofia di Tommaso riguardano temi fondamentali quali atto d'essere-essenza, Causa prima-causa seconde, anima-corpo, ragione-passioni, diverse componenti dell'atto morale, criteri del bello ecc. Cfr. il mio volume *Integritas. Metafisica ed etica in san Tommaso*, Nardini, Firenze 1997.

8.2 In primo luogo si può cogliere già la dimensione dell'*integritas* sul piano dell'esperienza, in cui emerge e s'impone un ordine (*ordo*) che viene appreso come buono. La dimensione speculativa (in senso debole) della ragione coglie, seppur a partire da un "punto di vista" finito, le singole determinazioni della realtà sempre alla luce dell'intero dell'essere e dell'intero del singolo ente<sup>85</sup>. All'interno di un'unità (trascendentale *unum*) si colgono delle unità fra di loro diverse e irriducibili (trascendentale *aliquid* o *diversum*)<sup>86</sup>. La ragione coglie sì le singole parti, ma in quanto comprese nell'intero. In base all'apprensione del principio di non contraddizione e del primo principio secondo cui "l'intero è maggiore della parte", l'intero non si riduce alla somma delle parti e neppure la conoscenza dell'intero sovverte radicalmente la conoscenza delle parti. Siamo all'interno di una prospettiva che sfugge sia all'atomismo empiristico sia all'olismo radicale o ermeneuticismo dagli esiti relativistici. In questa prospettiva, se l'*ens* è la prima evidenza della ragione speculativa, tuttavia *ens ab actu essendi*. L'atto d'essere attua le diverse perfezioni e i singoli enti, preservando le loro determinazioni e la loro gerarchia.

8.3 Sul piano della razionalità speculativa in senso forte vale il principio in base a cui "verum ex integra causa"<sup>87</sup>. Ciò trova la sua esaltazione nella scienza (*episteme*) in cui la complessità degli effetti è ricondotta integralmente e necessariamente alle sue cause e nella dia-

<sup>85</sup> Cfr. CG. III, 75: «Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universalibus; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particularibus; nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universalibus, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata [...] cognitio speculativa magis perficitur in universalibus quam in particularibus: quia magis sciuntur universalibus quam particularibus; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis. Ille vero perfectior est in scientia speculativa qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: nam qui cognoscit in universalibus tantum, cognoscit rem solum in potentia. Propter quod discipulus de universalibus cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actu per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universalibus, sed etiam in particularibus res disponit ad actum».

<sup>86</sup> Cfr. *De ver.* I, 1. Sul tema dell'*aliquid* o *diversum* cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

<sup>87</sup> Cfr. nota 472.

lettica forte in cui, pur non avendosi una conoscenza esaustiva dell'intero, si raggiunge tuttavia una verità stabile incontrovertibile (che non teme di essere smentita), mostrando il carattere contraddittorio della proposizione che si oppone in modo contraddittorio a quella tenuta per vera. Ma quello della necessità e dell'incontrovertibilità resta l'ideale di riferimento della ragione speculativa (e, in certa misura, anche della ragione pratica e dell'ermeneutica in genere) anche quando lo *status* della scienza non è raggiungibile.

8.4 Sul piano della ragion pratica la tendenza al bene e alla perfezione-*integritas* – possibile anche grazie alla dimensione speculativa della ragione – permette di cogliere l'uomo in azione come totalità all'interno della totalità dell'essere e della situazione (piano della morale) e così di gerarchizzare le tendenze, senza sottrarre ad esse autonomia e valore. Il concetto di perfezione-integrità, infatti, esplicita una nota presente nel concetto di bene. Come è stato notato,

l'idea di perfezione non contraddice affatto all' incommensurabilità dei beni umani[...] Infatti l'ordine che essa introduce tra i beni umani non è un ordine di mezzi relativi a fini, dove la bontà dei mezzi è derivata dalla bontà dei fini. Nell'ordine di perfezione ogni bene mantiene il suo specifico valore, irriducibile a quello degli altri beni e incommensurabile con esso nella sua specificità; ma riceve una nuova dignità dalla sua ordinabilità a un bene più eccellente e più nobile, perché più perfetto. L'ordine tra i beni non significa che si può trascurare il meno eccellente per il più eccellente; ma che i beni meno eccellenti devono essere coltivati nella loro specificità proprio perché solo così essi fanno possibile l'accesso ai beni più eccellenti: in ciò sta la loro dignità e la ragione ultima della loro inviolabilità<sup>88</sup>.

Così, benché vi sia una gerarchia di perfezioni in base a cui quelle più elevate sono assiologicamente superiori, occorre pure sottolineare che i beni inferiori sono imprescindibili e anche più resistenti rispetto agli altri<sup>89</sup>. L'*integritas* suppone che l'essere abbia un senso: se nell'uomo vi sono delle istanze, anche infime, occorre pure riconoscere loro un significato all'interno del progetto globale di compimento.

<sup>88</sup> G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma, 1995<sup>2</sup>, p. 195.

<sup>89</sup> Questa concezione è presente nel pensiero di N. Hartmann. Cfr. A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini e Associati, Milano 1996, in particolare p. 30.

Alla capacità dell'episteme sul piano speculativo di raggiungere in modo esaustivo l'integritas a motivo del carattere necessario del suo oggetto si sostituisce sul piano della ragione pratica, che ha come suo oggetto il contingente, la ricerca di tutti i fattori che rendono l'atto morale e l'opera da farsi il più possibile adeguata all'idea che s'intende attuare. La domanda fondamentale della ragione pratica e pure della ragione ermeneutica a motivo del carattere non necessario del proprio oggetto è: manca qualcosa? c'è dell'altro? C'è qualche fattore che può arricchire la mia prospettiva? Occorre notare che sul piano della ragione pratica etica l'altro fattore fondamentale che permette alla ragione pratica di funzionare correttamente, orientandosi, è la verità pratica ovvero l'integrità dell'uomo (nell'accezione che la parola ha assunto in italiano) come accordo fra l'appetito retto e la ragione pratica, quindi come capacità di non perdere di vista il fine mentre si agisce.

8.5 Instaurando un confronto fra le due forme della ragione alla luce dell'ideale dell'*integritas*, possiamo affermare che come sul piano della ragione speculativa e metafisica emerge che l'atto d'essere attua i diversi enti e le loro determinazioni e perfezioni, preservando la loro specifica natura, così sul piano della ragione pratica l'ideale di integrità-perfezione guida l'azione alla luce della totalità, ovvero del tutto della realtà, del tutto dell'uomo (tendenze, virtù<sup>90</sup>, componenti dell'azione: fine-oggetto-circostanze), preservando la specificità delle singoli componenti. In particolare: come sul piano pratico-implicito o dell'esperienza la legge naturale manifesta la gerarchia dei benitendenze (in ordine crescente: essere, vivere, conoscere) alla luce del bene-perfezione che li comprende, gerarchizza e rende normativi<sup>91</sup>, così sul piano esplicito-riflessivo-speculativo proprio della metafisica l'atto d'essere attua le diverse perfezioni ontologiche, salvando la loro gerarchia e relativa autonomia, ma conservando su di esse il primato: senza l'atto d'essere neppure la determinazione più perfetta sarebbe. In questa prospettiva la gerarchia ontologica che emerge dalla rifles-

<sup>90</sup> Cfr. *ST. II-II*, 47, 14: «[...] dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat alias [...]». Cfr. pure *ST. I-II*, 65.

<sup>91</sup> Cfr. F. BOTTURI, *op. cit.*, p. 36: «[...]si può forse dire che il giudizio è mosso dall'esperienza della cosa per il tramite di un momento riflessivo del soggetto sulla propria reazione affettiva alla cosa. Si tratta, dunque, di un giudizio a-critico, che non conosce le sue ragioni, ma che è tutto preso e determinato dai suoi motivi e che quindi esprime in termini di valore la *convenientia* e la *complacentia* che la tendenza ed il suo riverbero affettivo hanno fatto sperimentare».



sione metafisica è già presente implicitamente all'istanza morale che anima l'agire umano<sup>92</sup>. Inoltre è possibile riflettere sull'esperienza (in cui la ragione pratica gioca un ruolo fondamentale) ed è possibile l'etica come disciplina filosofica, perché v'è una dimensione speculativa in atto alla base della stessa ragione pratica. Così pure, come la ragione speculativa rifiuta da un lato l'empirismo assoluto e dall'altro l'olismo assoluto dagli esiti relativistici, così la ragione pratica rifiuta da un lato la dispersione sensistica e dall'altro l'imperativo astratto o l'esaltazione unilaterale dell'opzione fondamentale. Come sul piano speculativo-metafisico l'atto d'essere trascende e comprende il piano delle essenze, così sul piano della morale la saggezza pratica trascende e, insieme, attua il dettato ancora astratto ed essenzialistico dei precetti della legge naturale. Si può scorgere un nesso fra la capacità previa di vivere la dimensione dell'atto d'essere sul piano dell'esperienza e la capacità speculativa di tematizzare l'atto d'essere, quindi fra morale e metafisica.

8.6 Possiamo, quindi, affermare che nella scaturigine della ragione (nell'esperienza dell'uomo) si formula, secondo Tommaso, un ideale di perfezione (*perfectio-integritas*). Nella formulazione di questo principio giocano un ruolo fondamentale l'apertura all'essere (il riconoscimento del dato, della forma), il principio di non contraddizione, il principio secondo cui il tutto è maggiore della parte e, insieme, la dimensione appetitivo-normativa che tende al bene dell'uomo, cioè a "dare forma", informando la vita umana e l'opera alla luce della forma appresa come intelligibile, come bene e come bella dalla ragione nella sua dimensione speculativa. Si può informare la realtà alla luce dell'*integritas* (arte e morale), perché si ha da sempre una qualche nozione di che cos'è l'*integritas*. Tale ideale regolativo guida la ragione pratica (etica ed arte) e la stessa ricerca speculativa, affinché *non manchi nulla* di ciò che *ci deve essere*. Così si comprende, ad esempio, perché il mostrare e il comprendere (le dimensioni fenomenologica ed ermeneutica) richiedano pure la presenza nel discorso filosofico della dimensione argomentativa. E si comprende anche perché ragione speculativa e ragione pratica debbano essere contemplate entrambe nel loro ritmo circolare. Altrimenti "mancherebbe qualcosa".

<sup>92</sup> Può essere oggi significativo rilevare "en passant" che l'uomo riscopre in sé stesso, nell'esperienza morale della legge, dimensioni che lo differenziano, ma anche lo accomunano alla natura circostante. V'è una centralità dell'uomo dal punto di vista metodologico che non coincide con un chiuso antropocentrismo sotto il profilo ontologico.

8.7 L'ideale dell'*integritas*, quindi, sembra maturare progressivamente attraverso i circoli ermeneutici che contraddistinguono sia la ragione speculativa sia la ragione pratica e, soprattutto, attraverso quel circolo ermeneutico che contraddistingue complessivamente la ragione umana. V'è, in Tommaso, un'ideale della ragione speculativa e pratica che non è platonicamente né kantianamente a priori, ma che matura, aristotelicamente (pur essendo la nozione tommasiana d'*integritas* assai più ricca dell'analogo aristotelico) nell'esperienza del mondo grazie alla costitutiva apertura dell'uomo all'essere e, quindi, al bene ontologico e al bene morale. L'apertura speculativa è essenziale all'attuarsi della ragione pratica. L'esperienza della perfezione come ideale morale di compimento presuppone, in Tommaso, l'esperienza dell'*ens* e del bene (*bonum*) ontologico come accordo (*convenientia*) dell'essere con sé stesso. La realtà appare come bene anche quando non vi è finalizzazione alla prassi. Si può rilevare che, in questa prospettiva, la ragione pratica (come morale e come arte) non può fare violenza alla realtà, perché nasce dall'esperienza della manifestazione dell'essere come vero, come bene e come bello e ad essa continuamente si alimenta. D'altro si può forse osservare, andando oltre il dettato di Tommaso, che una dimensione di normatività in senso forte, prerogativa della ragione pratica etica, corrobora la dimensione normativa già insita nell'uso speculativo della ragione. La conoscenza della verità speculativa, infatti, costituisce un momento fondamentale nell'itinerario di compimento dell'umano.

8.8 In ultimo l'essere, il vero e il bene affascinano per la loro bellezza. L'*integritas* – non a caso – è un carattere del bello secondo Tommaso. Significativamente vi è una perfetta corrispondenza nell'ordine fra i tre trascendentali fondamentali (l'uno, il bene, il vero) e i segni caratteristici della bellezza e cioè l'integrità (*integritas*), la proporzione (*consonantia*) e lo splendore (*claritas*)<sup>93</sup>. In questa prospettiva si può leggere anche il bello come un trascendentale (mentre non è esplicitamente considerato come tale da Tommaso). La bellezza ha un rapporto particolare con il vero in quanto questo muove l'affettività (bene). Soltanto ciò che affascina può muovere la ricerca speculativa e la ragione pratica nella duplice accezione. Anche l'adeguazione, prerogativa della verità,

<sup>93</sup> Cfr. ST. I, 39, 8. Cfr. M. JORDAN, *The Grammar of "esse": rereading Thomas on the Transcendentals*, cit, pp. 19-20

è bella, perché costituisce una proporzione<sup>94</sup>. Così pure argomentare nel modo più rigoroso possibile in base all'oggetto, oltre che inevitabile (non si può scegliere di argomentare) è bello nonché giusto.

Concludendo: oggi non ci si accorge spesso della dimensione speculativa-manifestativa di recettività e di necessità, che è alla base dell'ideale dell'"integritas" o della perfezione che anima la stessa ragione pratica e che è di nuovo assai presente nella cultura filosofica come ideale pratico-speculativo della fioritura umana ("flourishment")<sup>95</sup>. Tale ideale è connesso a una riscoperta della natura umana. Senza quella dimensione di recettività e di apertura-consenso all'essere, che è alla base della sinergia di ragione speculativa e di ragione pratica, non sarebbe possibile per Tommaso l'ideale della ragione ovvero il pieno esercizio della razionalità umana.

<sup>94</sup> Cfr. In I *Sent. d.* 3, q. 2, a. 3: «Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et in partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis».

<sup>95</sup> Questo tema, connesso al naturalismo in epistemologia ed in etica, è presente in autori contemporanei di diverse impostazioni quali Amartya Sen, Hilary Putnam, Charles Taylor, Alvin Plantinga ecc.



## LA FORMAZIONE UNIVERSITARIA IN JOHN HENRY NEWMAN

L'interesse di John Henry Newman per l'educazione dell'uomo e, in particolare, per la formazione universitaria è presente lungo tutta la sua vita a partire dai suoi studi giovanili ad Oxford che impressero su di lui un'impronta indelebile. In generale occorre rilevare che tutta la sua riflessione e produzione intellettuale è mossa da un interesse educativo e apologetico, attento ai tempi e agli interlocutori. Non a caso egli ritrovava questa modalità di vivere la dimensione intellettuale nei suoi prediletti Padri della Chiesa e, in particolare, in Agostino. Il suo interesse per l'educazione e la formazione è esplicitato e argomentato principalmente in *The Idea of University* che egli scrisse per la costituzione dell'Università cattolica di Dublino e anche in altri scritti minori<sup>1</sup>.

L'occasione prossima di questi scritti era data dalla proposta dell'Arcivescovo di Armagh di costituire una nuova Università cattolica a Dublino, la quale potesse attrarre studenti oltre che dall'Irlanda da tutto il vasto mondo di lingua inglese. L'impresa alla fine non ebbe quell'esito cui Newman aspirava nei suoi scritti per la mancanza di sostegno adeguato da parte delle gerarchie irlandesi ed inglesi. Newman era stato nominato Rettore di questa nuova Università. In essa l'ideale classico della sapienza e dell'educazione liberale unitamente alla fede cattolica e alla teologia avrebbero dovuto giocare un ruolo

<sup>1</sup> Cfr. *The Idea of University Defined and Illustrated I. In Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin. II In Occasional Lectures and Essays Addressed to the Members of the Catholic University*, Basil Montagu Pickeringh, London 1873 e *Rise and Progress of Universities*, Basil Montague Pickering, London 1872 nel volume degli *Historical Sketches* che comprendeva anche i saggi *Northmen and Normans in England and Ireland, Medieval Oxford e Convocation of Canterbury*, uscito dapprima senza numero insieme ad altri due volumi, poi, dall'edizione del 1876, contrassegnato dal numero III). Questi scritti sono ora tradotti con testo originale a fronte e raccolti nel volume J. H. NEWMAN, *Scritti sull'università. L'idea di Università. Origine e sviluppo dell'Università*, a c. di M. Marchetto con *Saggio introduttivo* di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2008. A questo testo si farà riferimento in questo saggio. La numerazione della pagine tra parentesi quadre riguarda, invece, la nona edizione delle opere di J.H. Newman.

centrale così come, secondo Newman, avevano giocato nella genesi dell'Università europea in epoca medioevale. In questo modo egli si opponeva ai tentativi a partire dall'Illuminismo di fondare un'Università senza più il riconoscimento del ruolo centrale della teologia cristiana e all'esaltazione, a partire da Locke e soprattutto dagli utilitaristi alla Bentham, di un sapere tecnico basato sull'utilità sociale, il quale ispirava ai suoi tempi le *Mechanic Schools*. La nuova concezione della formazione aveva trovato nell'Ottocento una sua concreta attuazione con la creazione a Londra dell'University College al quale i conservatori avrebbero opposto il King's College. Della nuova 'religione' della conoscenza progressiva e popolare si fece paladino, in particolare, Henry Peter Brougham, Barone Brougham e Vaux (1778-1868), autore nel 1825 delle più volte ristampate *Practical Observations upon the Education of the People* e co-fondatore nel 1827 della 'Society for the Diffusion of Useful Knowledge': il 'patriota del liberalismo'. Ma egli fu soprattutto il cofondatore della London University: nel 1825 il poeta Thomas Campbell (1777-1844), raccogliendo le istanze dei seguaci di Jeremy Bentham, si rivolse a lui in una lettera pubblica chiedendo la fondazione, a Londra, di un'Università per l'educazione superiore delle classi medie sul modello delle università statunitensi, aperta a tutte le confessioni religiose, conforme al sistema professorale, piuttosto che tutorale, e non residenziale<sup>2</sup>.

Ma torniamo a Newman. Quali sono i punti salienti della sua proposta riguardo all'Università? Egli nota all'inizio della sua *Idea di Università* che l'Università è

un luogo per l'insegnamento del sapere universale. Ciò comporta, da una parte, che il suo fine sia intellettuale, non morale; e, dall'altra, che esso sia la diffusione e l'estensione del sapere piuttosto che l'avanzamento<sup>3</sup>.

Se il suo scopo, infatti,

fosse la scoperta scientifica e filosofica, non vedo perché l'Università dovrebbe avere studenti; se fosse l'educazione religiosa, non vedo come possa essere la sede della letteratura e della scienza<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. M. MARCHETTO, *Saggio introduttivo*, p. LXXXIII.

<sup>3</sup> *Idea di Università*, p. 9 [9].

<sup>4</sup> *Idea di Università*, pp. 9-15 [IX-XIII].

Newman sottolinea, in primo luogo, quindi, che l'Università non è un mero centro di ricerca, come ve ne sono stati tanti nella storia. In essa la dimensione della didattica e la connessa presenza degli studenti è fondamentale fin dalle sue origini medioevali. La ricerca scientifica va concepita, perciò, in stretta sinergia con la didattica. Si potrebbe affermare che in ambito universitario la ricerca tende a comunicarsi nel lavoro didattico e, inversamente, che la didattica è di stimolo alla ricerca.

In secondo luogo Newman individua nell'Università la presenza di una prima polarità: quella fra persona e struttura. Da un lato l'Università nasce e si sviluppa a partire da determinate persone che svolgono una funzione generativa e trainante: i maestri. Questo aspetto della funzione docente è fondamentale per non cadere nel formalismo arido. D'altro lato l'Università necessita di una struttura istituzionale che dia ordine e stabilità nel tempo e in cui siano convogliate le doti e le energie delle singole persone. Secondo un ordine logico piuttosto che storico, all'inizio l'Università fu opera di persone, di professori che erano, allo stesso tempo, predicatori e missionari, capaci di persuadere e infiammare l'animo di chi li ascoltava. Con il trascorrere del tempo, tuttavia, ci si rese conto che quanto nacque in virtù della loro influenza sarebbe sopravvissuto soltanto se all'azione personale si fosse aggiunto il Sistema, ossia se avesse subito un processo di istituzionalizzazione che lo avrebbe reso stabile e permanente nel corso della storia. È allora che l'Università si è dotata di statuti, ha esercitato un'autorità, è stata protetta da diritti e privilegi, ha imposto una disciplina, si è articolata in collegi<sup>5</sup>.

Alla luce della polarità fra influenza personale e sistema Newman valuta retrospettivamente la propria esperienza universitaria:

L'influenza personale del maestro in una certa misura riesce a fare a meno del sistema accademico, ma [...] il sistema non può assolutamente fare a meno dell'influenza personale. Con l'influenza c'è vita, senza di essa non ce n'è [...]. Un sistema accademico senza l'influenza personale dei maestri sui discepoli, è un inverno artico; creerà un'Università imprigionata nel ghiaccio, pietrificata, rigida, e nient'altro[...] Ho vissuto un periodo in una grande scuola di lettere, quando le cose andavano avanti per lo più per mera routine, e la forma prendeva il posto della serietà. Ho sperimentato uno stato di cose in cui i maestri erano separati dal discepolo come da una barriera insuperabile<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. *Origine e sviluppo dell'Università*, pp. 1113-1115 [77-78].

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 1107-1109 [74-75].

In sintesi: Newman sembra sottolineare che l'educazione e l'istruzione per poter aver luogo presuppongono di fatto una concezione della persona umana intesa non più come individuo "schermato", come avviene nel liberalismo individualistico moderno, ma come "persona strutturalmente in relazione con altri", perciò capace e desiderosa d'imparare dalla realtà e dagli altri<sup>7</sup>.

In terzo luogo, come si accennava in precedenza, scopo precipuo della formazione universitaria, non è l'utilità, come volevano Locke, gli illuministi e gli utilitaristi, ma la conoscenza per la conoscenza, la formazione della mente. Questo ideale dell'educazione universitaria, detto liberale, perché disinteressato, alla lunga però si rivela estremamente utile. Lo studente universitario, infatti, *impara ad imparare, ad allargare le sue conoscenze*. Questa capacità d'imparare da tutto e da tutti potrà poi esercitarsi nei vari campi del sapere:

Questo dunque è il modo in cui risolverei il sofisma, perché così devo chiamarlo, con cui Locke e i suoi discepoli vorrebbero distogliereci dal coltivare l'intelletto, in base all'idea che non sia utile alcuna educazione che non ci insegni una professione mondana, un'arte meccanica o un segreto fisico. Dico che un intelletto educato, per il fatto che è un bene in se stesso, porta con sé una forza e una grazia in ogni opera e occupazione che intraprende, e ci rende capaci di essere più utili, e ad un numero maggiore di persone<sup>8</sup>.

La differenza fra l'Università e la scuola che tende prevalentemente e in prima battuta all'utilità pratica è data, secondo Newman, e qui torniamo ancora una volta al secondo punto, dal ruolo che i maestri svolgono nella prima:

Questo, dunque, è il punto in cui le istituzioni di cui parlo [ossia i *Mechanics' Institutes*] falliscono; qui, al contrario, si trova il vantaggio delle lezioni che state frequentando, Signori, nella nostra Università. Siete venuti non semplicemente perché vi si insegni, ma per imparare. Siete venuti per esercitare le vostre menti. Siete venuti per fare ciò che sentite vostro, tendendo la mano, per così dire, per afferrarlo e per appropriarvene. Non venite semplicemente ad ascoltare una lezione o a leggere un libro, ma venite per quella istruzione catechetica

<sup>7</sup> La distinzione fra "individuo schermato", tipico della modernità, e individuo "poroso" premoderno si ritrova in C. TAYLOR, *Letà secolare*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>8</sup> *L'idea di Università*, p. 339 [167].



che consiste in una specie di conversazione fra chi tiene la lezione e voi. Egli vi dice una cosa, e vi chiede di ripeterla dopo di lui. Vi domanda, vi esamina, non vi lascerà andare finchè non abbia prova non solo che avete ascoltato, ma che sapete<sup>9</sup>.

In sintesi: Newman propugna l'educazione come coltivazione della mente, il che significa imparare ad imparare, sotto la guida di persone che non si limitano alla trasmissione di contenuti, ma che mirano, maieuticamente, all'acquisizione della sapienza<sup>10</sup>:

Questo è il modo in cui il sapere giunge ad essere un fine in se stesso; ecco perché ammette di essere chiamato liberale. Non conoscere la disposizione delle cose e la loro relazione è la condizione degli schiavi o dei bambini; aver tracciato la mappa dell'universo è il vanto, o almeno l'ambizione, della filosofia. Inoltre, tale sapere non è un vantaggio meramente estrinseco o accidentale, che oggi è nostro e domani è di altri, che si può trarre da un libro, e si può di nuovo dimenticare con facilità, che possiamo imporre o comunicare a nostro piacimento, che possiamo prendere a prestito per l'occasione, portare in giro tenendolo in mano e portare al mercato; è un'illuminazione acquisita, una disposizione, un possesso personale e una dote interiore. E questa è la ragione per cui è più corretto, e più usuale, parlare dell'Università come di un luogo di educazione che di istruzione, benché, quando si tratta di sapere, a prima vista 'istruzione' sembrerebbe la parola più appropriata. Siamo istruiti, ad esempio, in esercizi manuali, nelle arti belle e utili, nei commerci e nelle modalità degli affari; questi infatti sono metodi che hanno poco o nessun effetto sulla mente in se stessa, sono contenuti in regole affidate alla memoria, alla tradizione o all'uso, e sono in relazione ad un fine loro esterno. Ma "educazione" è una parola più alta; essa implica un'azione sulla nostra natura mentale e la formazione di un carattere; è qualcosa di individuale e di permanente, e in genere se ne parla in relazione alla religione e alla virtù<sup>11</sup>.

Se il ruolo dei docenti è fondamentale per l'educazione liberale che ha luogo nell'Università, esso non può essere sostituito dalla mera informazione, magari a mezzo stampa. Negli anni trenta, probabilmen-

<sup>9</sup> *Origine e sviluppo dell'Università*, p. 911 [489].

<sup>10</sup> Cfr. M. MARCHETTO, *Saggio introduttivo*, p. LXXXIII.

<sup>11</sup> *L'idea di Università*, p. 241 [113-114].

te un milione di persone leggeva il periodico che ne era emanazione, il 'Penny Magazine', secondo il suo editore, l'esempio perfetto del grado di civiltà raggiunto nel Regno Unito; in realtà, il suo successo dipendeva più che dalla serietà e profondità dei contenuti proposti, dalla novità della veste editoriale e dalla rapidità della distribuzione sul mercato. In questo senso, il 'Penny Magazine', così come i *Mechanics' Institutes*, rappresentava perfettamente la nuova religione del progresso, del sapere utile e dell'educazione popolare.

Newman era ben consapevole non solo dei limiti culturali delle nuove istituzioni, ma anche, per così dire, di quelli epistemologici, per non parlare della loro scarsa efficacia educativa. Quanto alla diffusione dell'educazione popolare attraverso periodici di facile lettura, pur ammettendone la forza divulgativa, egli mette in guardia dal rischio che essi sostituiscano il rapporto vivo e personale con il docente. Coerente con l'applicazione del principio dell'influenza personale, Newman osserva che

nessun libro può trasmettere lo spirito particolare e le delicate peculiarità dei suoi contenuti con quella rapidità e certezza che accompagnano il consentire di una mente con un'altra, attraverso gli occhi, lo sguardo, l'accento e il modo [...] I principi generali di ogni materia, li potete apprendere dai libri a casa vostra; ma il dettaglio, il colore, il tono, l'atmosfera, la vita che ce la rende viva, tutto questo, lo dovete cogliere in coloro nei quali già vive [...] dovremo andare dai docenti della sapienza per imparare la sapienza, dovremo ristorarci alla fonte, e là bere<sup>12</sup>.

E aggiunge Newman che quanto ai *Mechanics' Institutes*, sono fatti per una ricezione passiva del sapere, il loro risultato sono 'teste ben piene' piuttosto che 'teste ben fatte'<sup>13</sup>. E nella *Lecture IX* dell'*Idea*, egli nota che

un uomo può ascoltare migliaia di lezioni e leggere migliaia di volumi, e alla fine del processo essere esattamente dov'era prima, per quanto riguarda il sapere<sup>14</sup>.

In questa prospettiva, in quarto luogo, tema fondamentale della concezione newmaniana della formazione universitaria è il rapporto

<sup>12</sup> *Origine e sviluppo dell'Università* pp. 991-993 [8-9].

<sup>13</sup> Cfr. M. MARCHETTO, *Saggio introduttivo*, p. LXXXII.

<sup>14</sup> *L'idea di Università*, p. 911 [489].

che si deve instaurare fra l'approccio necessariamente settoriale delle diverse scienze e il sapere nel suo complesso. Senza questo nesso l'Università non è tale. L'acquisizione di competenze specialistiche si deve accompagnare ad una formazione-educazione complessiva di tutto l'uomo. In altri termini: l'Università è, insieme, luogo di acquisizioni di competenze specifiche e di educazione, meglio di educazione attraverso l'acquisizione di competenze specifiche, professionali:

Se allora argomento, e argomenterò, contro il sapere confessionale o scientifico inteso come il fine sufficiente dell'educazione universitaria, non si pensi, Signori, che sia irrispettoso nei confronti di studi, arti, o professioni particolari. e di coloro che se ne occupano. Nel dire che il diritto o la medicina non sono il fine di un corso universitario, non intendo suggerire che l'Università non insegni diritto o medicina. Che cosa può insegnare dunque, se non insegna qualcosa di particolare? Insegna tutto il sapere insegnando tutte le branche del sapere, e in nessun altro modo. Dico soltanto che ci sarà questa distinzione per quanto riguarda un professore di diritto, di medicina, di geologia, o di economia politica, nell'Università e al di fuori di essa, che al di fuori dell'Università egli rischia di essere assorbito e limitato dalla sua ricerca, e di tenere lezioni che sono solo le lezioni di un giurista, di un medico, di un geologo, o di un economista politico; mentre nell'Università saprà esattamente dove si trovano lui e la sua scienza, vi è giunto, per così dire, da una vetta, ha avuto una visione di tutto il sapere, è trattenuto dagli eccessi dalla stessa rivalità con altri studi, ne ha derivato una speciale illuminazione, ampiezza mentale, libertà e auto-controllo, e quindi tratta i propri con una filosofia e una risorsa, che appartengono non allo studio in se stesso, ma alla sua educazione liberale<sup>15</sup>.

### 1. *Le diverse discipline e scienze*

considerate insieme, si avvicinano ad una rappresentazione o riflesso soggettivo della verità oggettiva, per quanto è possibile alla mente umana che avanza verso l'attenta apprensione di quel oggetto, in proporzione al numero delle scienze che essa padroneggia; e che, quando mancano certe scienze, in tal caso ne ha soltanto un'apprensione difettosa, in proporzione al valore delle scienze che mancano e all'importanza del campo in cui sono impegnate<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *L'idea di Università* 337 [166-67].

<sup>16</sup> *L'idea di Università*, p. 121 [47] *passim*.

Per mostrare la necessaria interazione e complementarità fra le diverse scienze Newman porta un esempio significativo:

Prendiamo, ad esempio, l'uomo stesso come oggetto della nostra osservazione; allora scopriremo subito di poterlo considerare in una varietà di relazioni; e conformi a queste relazioni sono le scienze delle quali egli è oggetto, e conforme alla cognizione che ne abbiamo è il possesso che abbiamo della sua vera conoscenza. Possiamo considerarlo in relazione agli elementi materiali del suo corpo, alla sua costituzione mentale, al suo ambiente e alla sua famiglia, alla comunità in cui vive, o all'Essere che lo ha creato, e di conseguenza lo trattiamo rispettivamente da psicologi, da filosofi morali, da scrittori di economia, da politici o da teologi. Quando lo pensiamo in tutte queste relazioni contemporaneamente, o come oggetto simultaneo di tutte le scienze che ho nominato, allora si può dire che otteniamo, e su di essa ci fondiamo, l'idea dell'uomo come oggetto o fatto esterno, simile a ciò che l'occhio coglie della sua forma esteriore. Dall'altra parte, a seconda che siamo solo psicologi, solo politici, o solo moralisti, la nostra idea di uomo sarà più o meno irrealista; non ne cogliamo l'intero, e il difetto è più o meno grande, a seconda che la relazione che viene omessa sia, o no, importante, se si tratta della sua relazione con Dio, con il suo re, con i suoi figli e con le sue parti costitutive<sup>17</sup>.

La sapienza cui l'educazione liberale mira non deve confondersi, tuttavia, con la mera erudizione o con l'enciclopedismo di derivazione illuminista, e neppure con la cosiddetta interdisciplinarietà, intesa come sommatoria delle acquisizioni delle diverse discipline, anche se queste dimensioni hanno una loro importanza ai fini dell'allargamento della mente:

[...] una grande memoria [...] non fa un filosofo, non più di quanto si possa chiamare grammatica un dizionario. Ci sono uomini che nella loro mente abbracciano una vasta molteplicità di idee, ma con scarsa percezione delle loro reali relazioni l'una verso l'altra. Possono essere archeologi, cronisti, naturalisti; possono essere esperti di diritto; possono essere versati in statistica; al loro posto sono assolutamente utili; dovrei trattenermi dal parlarne senza rispetto; tuttavia, in tali competenze non c'è niente che garantisca dall'assenza di ristrettezza mentale. Se sono soltanto persone erudite, o ben informate, non han-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 121 [47].

no ciò che in modo peculiare merita il nome di cultura della mente, o realizza il modello dell'educazione liberale. Analogamente, a volte incontriamo persone che hanno visto molto del mondo e degli uomini che, al loro tempo, vi hanno ricoperto un ruolo rimarchevole, ma che non sanno generalizzare, né sanno osservare, nel vero senso della parola. Esse abbondano di informazioni dettagliate, curiose e divertenti, su uomini e cose; e, non avendo vissuto sotto l'influenza di principi molto chiari o stabiliti, religiosi o politici, parlano di ognuno e di ogni cosa, solo come di molti fenomeni che sono completi in se stessi e che non conducono a niente, senza discuterli, o senza insegnare la verità, o istruire l'ascoltatore, ma semplicemente parlando. Nessuno direbbe che queste persone, per quanto siano bene informate, abbiano raggiunto una grande cultura intellettuale o filosofica<sup>18</sup>.

Lo stesso accade, in modo ancora più straordinario – nota sempre Newman – dove le persone in questione sono uomini di facoltà indiscutibilmente inferiori e di scarsa educazione. Forse sono stati a lungo in paesi stranieri, e hanno accolto in modo passivo, ozioso, sterile, i diversi fatti che là sono loro accaduti. Gli uomini di mare, ad esempio, vanno da un capo all'altro della terra; ma la molteplicità degli oggetti esterni che hanno incontrato, nella loro immaginazione non dà forma ad un quadro simmetrico e coerente<sup>19</sup>.

Così pure non serve leggere solamente, limitandosi ad accumulare nozioni. La memoria da sola, anziché un vantaggio, può costituire un limite:

Tali lettori sono soltanto posseduti dalla loro conoscenza, non ne hanno il possesso; anzi, di fatto essi ne sono spesso travolti, senza volerlo affatto. Ricordate che la memoria può essere tiranna, come l'immaginazione. Lo squilibrio mentale, credo, è stato considerato come una perdita di controllo sulla sequenza delle idee. La mente, una volta messa in movimento, viene poi privata della capacità dell'iniziativa, e diventa vittima di una sequela di associazioni, di un pensiero che ne suggerisce un altro, nella forma della causa ed effetto, quasi per un processo meccanico, o una necessità fisica. Nessuno che abbia avuto esperienza di uomini di studio, non può non riconoscere l'esistenza di un fenomeno analogo nel caso di coloro che hanno eccessivamente stimolato la memoria. In tali persone la ragione agisce in modo debo-

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 281 [135].

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 281-82 [135-36].

le e impotente quasi come nel folle; una volta legittimamente partite su un qualunque argomento, esse non hanno alcun potere di auto-controllo; subiscono passivamente la successione degli impulsi che si sviluppano dall'originale causa motrice; sono passate da un'idea all'altra e procedono in modo costante arrancando lungo un'unica linea di pensiero a dispetto delle più ampie concessioni dell'ascoltatore, o vagando da essa in infinite digressioni malgrado le sue rimostranze<sup>20</sup>.

La sapienza cui l'Università deve aspirare, invece, richiede una consapevolezza dei principi intorno ai quali si deve organizzare il sapere e il tentativo di armonizzare i nuovi contenuti con quelli antichi, acquistando così una sorta di visione sinottica:

È vero ampliamento della mente solo quello che consiste nella facoltà di vedere molte cose nello stesso tempo come un tutto, di ricondurle una ad una alla loro vera posizione nel sistema universale, di capirne il rispettivo valore e di determinarne la reciproca dipendenza. Così accade che nell'intelletto individuale si istituisca la forma del sapere universale, di cui ho parlato in una precedente occasione, e ne costituisca la perfezione. Posseduta da questa vera illuminazione, la mente non considera mai alcuna parte della vasta materia del sapere senza ricordare che ne è solo una parte, o senza le associazioni che scaturiscono da questo ricordo. Essa fa in modo che in un certo senso ogni cosa conduca ad ogni altra; intende comunicare l'immagine del tutto ad ogni parte distinta, finché quel tutto non diventi nell'immaginazione come uno spirito, che ne pervade e ne penetra dovunque le parti costitutive, e dà loro un significato definito, esattamente come il nominare i nostri organi corporei ne richiama la funzione nel corpo, come la parola "creazione" suggerisce il Creatore, e "sudditi" un sovrano, così, nella mente del filosofo che stiamo definendo in astratto, gli elementi del mondo fisico e morale, le scienze, le arti, le attività, e cariche, le funzioni, gli eventi, le opinioni, le individualità, sono tutte considerate come una, con funzioni correlative, e gradualmente convergenti, tutte, come per successive combinazioni, verso il vero centro<sup>21</sup>.

La capacità di sintesi tendenzialmente onnicomprensiva rispetto all'unilateralità è il vantaggio della vera sapienza:

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 291-93 [141].

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 283-285 [137].

Avere anche una parte di questa ragione illuminante e di questa vera filosofia è la condizione superiore alla quale la natura può aspirare, nella forma dell'intelletto; essa mette la mente al di sopra delle influenze del caso e della necessità, al di sopra dell'ansia, dell'incertezza, del turbamento e della superstizione, che sono il destino dei più. Gli uomini, la cui mente è posseduta da un unico oggetto, maturano idee esagerate della sua importanza, sono febbrili nel perseguirlo, ne fanno la misura delle cose che ad esso sono del tutto estranee, e rimangono sbigottiti e si scoraggiano se accade che non riescano a raggiungerlo. Sono sempre in allarme o in agitazione. Dall'altra parte coloro che non hanno alcuno scopo o principio da cui essere sostenuti, si smarriscono ad ogni passo che fanno. Sono disorientati, e in ogni nuovo frangente non sanno cosa pensare né cosa dire; non hanno alcuna opinione su persone, eventi o fatti che capitino loro all'improvviso, e per mancanza di risorse interiori si appigliano all'opinione altrui. Ma l'intelletto che la disciplina ha condotto alla perfezione delle sue capacità, che sa, e pensa mentre sa, che ha appreso a far lievitare la densa massa di fatti ed eventi con la forza elastica della ragione, tale intelletto non può essere parziale, non può essere esclusivo, non può essere impetuoso, non può essere incerto, può essere soltanto paziente, raccolto e maestosamente sereno, perché distingue la fine in ogni inizio, l'origine in ogni fine, la legge in ogni interruzione, il limite in ogni ritardo, perché sa sempre dove si trova, e come il suo sentiero passi da un punto all'altro<sup>22</sup>.

Inoltre a proposito di quell'ampliamento della mente che costituisce il fine della vera educazione, Newman nota con grande efficacia:

L'ampliamento non consiste semplicemente nella passiva ricezione nella mente di un certo numero di idee ad essa prima sconosciute, ma nell'energica e simultanea azione della mente su, verso e fra quelle nuove idee che affluiscono su di essa. Si tratta dell'azione di una facoltà formativa, che riconduce all'ordine e al significato i contenuti del nostro apprendimento; si tratta di rendere gli oggetti della nostra conoscenza soggettivamente nostri o, per usare una parola familiare, si tratta della digestione di ciò che riceviamo, facendolo diventare la sostanza della nostra precedente condizione di pensiero. Non c'è alcun ampliamento, se non c'è un confronto fra le idee che ci giungono alla mente, e una loro sistematizzazione. Sentiamo che la nostra mente allora cresce e si espande, quando non soltanto apprendiamo, ma

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 285-287 [137-138].

riferiamo ciò che apprendiamo a ciò che già sappiamo. Non è la mera aggiunta alla nostra conoscenza ad essere l'illuminazione; ma lo spostamento in avanti, di quel centro mentale, verso il quale gravita sia ciò che sappiamo sia ciò che stiamo apprendendo, la massa crescente delle nostre cognizioni. E per questo un intelletto davvero grande, e che è riconosciuto tale dall'opinione comune dell'umanità, come l'intelletto di Aristotele, di San Tommaso, di Newton o di Goethe (quando devo parlare dell'intelletto in quanto tale, prendo di proposito esempi all'interno e all'esterno dei confini cattolici), è quello che possiede una visione integrata dell'antico e del nuovo, del passato e del presente, del lontano e del vicino, e che ha l'intuizione dell'influenza reciproca di tutto ciò; senza di che non c'è un tutto, e neppure un centro. Esso possiede la conoscenza, non solo delle cose, ma anche delle loro mutue e vere relazioni; conoscenza, non semplicemente considerata come acquisizione, ma come filosofia<sup>23</sup>.

Si chiede a questo punto Newman: perché allora l'erudizione affascina anche quando non è espressione di vera sapienza? In realtà

le nozioni[...]si possono enfaticamente esibire, e in un attimo; sono qualcosa da mostrare, sia per il maestro sia per lo studente; un uditorio, anche se ignorante sugli argomenti di un esame, può capire quando le domande trovano risposta e quando no. Ecco un'altra ragione per cui nell'idea degli uomini la cultura della mente viene identificata con l'acquisizione di conoscenze. La medesima concezione domina l'opinione pubblica, quando passa dal pensare la scuola all'Università: e con le migliori ragioni come questa, che non esiste vera cultura senza nozioni, e che la filosofia presuppone la conoscenza. Essa richiede una grande quantità di studio, o un vasto raggio di informazioni, per garantirci di esprimere le nostre idee su qualunque seria questione; e senza questo apprendimento la mente più originale può essere sì capace di abbagliare, divertire, confutare, dubitare, ma non di giungere ad un risultato utile o ad una conclusione credibile<sup>24</sup>.

In quinto luogo che ruolo sono chiamate a svolgere nell'Università, e in particolare in un'Università cattolica, la fede religiosa e la teologia, in quanto riflessione razionale sulla fede? Se non riconosce un ruolo centrale alla teologia e, quindi, a Dio, il sapere universitario tende inevitabilmente a frammentarsi. Così un singolo aspetto, una

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 279 [134].

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 269 [128-129].



disciplina particolare finiscono di volta in volta per assumere unilateralmente un ruolo esorbitante e ad assorbire in sé le altre discipline<sup>25</sup>. Ma Newman sottolinea che è legittimo che la fede e la teologia conservino un ruolo centrale nella formazione universitaria solo qualora si ammetta che esse costituiscono una vera conoscenza della realtà e non una mera espressione di sentimenti. Se fosse quest'ultimo il caso, come volevano gli illuministi e i liberali, esse possono legittimamente essere escluse dall'Università.

Ripeto: tale compromesso fra parti religiose, implicito nell'istituzione di un'Università che non fa alcuna professione religiosa, comporta che quelle parti considerino ognuna, – non che le loro rispettive opinioni siano sciocchezze da un punto di vista morale e pratico – naturalmente no; ma certamente questo, che non sono sapere. Se credessero di cuore che le loro opinioni private sulla religione, qualunque esse siano, sono assolutamente e oggettivamente vere, sarebbe inconcepibile che le insultassero così da consentire la loro omissione da un'istituzione che è tenuta, per sua stessa natura – per la Sua stessa idea e il suo nome – a fare professione di tutti i possibili tipi di sapere<sup>26</sup>.

Nell'*Idea*, la critica alle “Università senza religione” (ché questo è l'aspetto al quale Newman è più interessato, con tutte le implicazioni culturali, morali ed educative che comporta), per quanto colpisca in particolare il modello della *London University*, è in realtà ancora una volta un atto di accusa nei confronti dello spirito del tempo, liberale e latitudinario. Chi meglio lo rappresenta, giunge a pensare che la religione consista

in qualcosa di lontano dagli esercizi intellettuali, ossia, negli affetti, nell'immaginazione, nelle persuasioni e nelle consolazioni interiori, in sensazioni di piacere, mutamenti improvvisi e fantasie sublimi [...] nient'altro che una soddisfazione dei bisogni della natura umana, non un fatto esterno e un'opera di Dio [...] utile, venerabile, bella, la san-

<sup>25</sup> Sul rischio di assolutizzare alcune dimensioni del sapere (tra cui nel medioevo la stessa teologia) a spese di altre) cfr. E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Ignatius Press, San Francisco 1999. Così può accadere che gli economisti pretendano di avere, in quanto tali, competenza in questioni di etica (un esempio di Newman) o gli scienziati naturali in questioni di metafisica. Sull'importanza di questo punto ne *L'idea di Università* si sofferma A. Macintyre in *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009, p. 146.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 73 [21-22].

zione dell'ordine, il sostegno del governo, il freno all'ostinazione e all'auto-indulgenza, che le leggi non potevano ottenere[...]la religione si basava sulla consuetudine, sul pregiudizio, sulla legge, sull'educazione, sull'abitudine, sulla lealtà, sul feudalesimo, sulla convenienza illuminata, su molte, molte cose, ma nient'affatto sulla ragione.

Va da sé che richiedere una cattedra universitaria per la religione è tanto irragionevole quanto

chiederne una per i buoni sentimenti, il senso dell'onore, il patriottismo, la gratitudine, l'affetto materno o la buona compagnia, proposte che sarebbero semplicemente senza senso<sup>27</sup>.

In realtà osserva Newman:

nessuno che la considerasse fondata su una dimostrazione vera, nello stesso senso in cui è vera l'esistenza del sole e della luna, acconsentirebbe a lasciar cadere la teoria di Newton. Se dunque in un'istituzione che professa tutto il sapere, non viene professato né viene insegnato niente sull'Essere Supremo, è giusto dedurre che ogni individuo nel novero di coloro che difendono quella istituzione, supponendo che sia coerente, sosterrà con chiarezza che sull'Essere Supremo non si dà niente per certo; niente che abbia diritto ad essere considerato una materia aggiuntiva al deposito di conoscenza generale esistente al mondo. Se, d'altra parte, si constata che sull'Essere Supremo è noto qualcosa di rilevante, che derivi dalla ragione o dalla Rivelazione, allora l'istituzione in questione professa ogni scienza, e tuttavia esclude la più importante di esse. In breve, per quanto forte possa sembrare l'affermazione, non vedo come posso evitare di farla, e compatitemi, Signori, mentre la faccio, ossia, che, se esiste un Dio, tale istituzione non può essere ciò che professa. Non vorrei affidarmi alla retorica; ma, per la stessa forza dei termini, è chiaro che a queste condizioni un Essere Divino e un'Università non possono coesistere<sup>28</sup>.

Ma con quali argomenti si vuole escludere la religione e la teologia dall'Università? Newman osserva che

in genere niente è più comune del considerare la resistenza, da parte di persone religiose, soprattutto cattoliche, a separare l'educazione secolare dalla religione, come un chiaro segno che c'è un effettivo contrasto fra la

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 85-87 [28-29].

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 79 [24-25].

scienza umana e la Rivelazione. Ai molti che traggono questa inferenza, non importa se le parti che protestano ammettono o no la loro credenza in questo contrasto; i più sono convinti, come se fosse auto-evidente, che le persone religiose non sarebbero così sospettose e allarmate dalla scienza, se non sentissero istintivamente, anche se non lo riconoscono, che il sapere è il loro nemico naturale e che il suo progresso, se non viene arrestato, certamente distruggerà tutto ciò che ritengono venerabile e caro. Al mondo questo sembra un nostro timore simile a quello che viene imputato al nostro rifiuto di educare solo attraverso la Bibbia; perché dovrete temere il testo sacro, si dice, se non è contro di voi? E in maniera analoga, perché dovrete temere l'educazione secolare se non perché è contro di voi? Perché impedire la circolazione di libri che considerano idee religiose contrarie alle vostre? Perché proibire ai vostri figli e ai vostri studenti il libero utilizzo di poesie, storie, saggi o altre forme di letteratura leggera che temete che ne sconvolgerebbero la mente? Perché obbligarli a conoscere queste persone e ad evitare quelle, se pensate che i vostri amici abbiano la ragione dalla loro parte in modo altrettanto completo dei vostri oppositori? La verità è audace e priva di sospetti; la mancanza di fiducia in se stessi è il marchio della falsità<sup>29</sup>.

A chi scorge opposizione fra fede e scienza ribatte Newman che anche il sapere di chi non aderisce sinceramente alla fede cristiana, presuppone – pur sempre – una opzione previa, cioè una fede (la quale implica l'assolutizzazione di un particolare, per esempio della propria ragione intesa come autosufficiente e come misura di ciò che è reale). Il sapere che “gonfia” può certamente rendersi del tutto indipendente da ogni riferimento religioso, ma, anche quando ne assumesse uno, rischierebbe di corrompere e indebolire la fede. Da un lato, in un paese che non professa la fede, l'intellettualismo, lasciato a se stesso, si traduce in scetticismo e incredulità: facendo della mente umana la misura di tutte le cose, finisce con il

considerare la Religione Rivelata secondo un punto di vista tutto suo, – fonderla e rimodellarla, [...] tutto secondo l'idea, consapevole o inconsapevole, che l'intelletto umano, educato e sostenuto da sé, sia più vero e perfetto nelle sue idee e nei suoi giudizi di quello dei profeti e degli apostoli'.

D'altro lato, il fatto che il sapere sia perseguito all'interno del cattolicesimo, ad esempio in un'Università Cattolica, o coincida anche del tutto con la teologia cattolica,

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 163 [71].

non è garanzia sufficiente del carattere cattolico di quell'Università, a meno che la Chiesa non vi soffi il suo spirito puro e ultraterreno, ne formi e modelli l'organizzazione, ne sorvegli l'insegnamento, ne tenga uniti gli studenti, e ne sovrintenda l'azione [...] non può non accadere che, lasciate a se stesse, [le istituzioni accademiche], malgrado la loro professione della verità cattolica, producano risultati che sono più o meno di pregiudizio ai suoi interessi<sup>30</sup>.

La Chiesa, dunque, come “integrità” dell'Università, a difesa dell'autentica universalità del sapere e, insieme, del cattolicesimo, così esposto ad attacchi di vero e proprio odio provenienti dalla incredulità montante e sostenuto dalla presunta approvazione della ragione. Chi si arroga il titolo di difensore del genere umano e di cittadino del mondo, addita i cattolici come false guide e tiranni, nemici dell'umanità, responsabili dell'arresto delle sue potenzialità di progresso:

L'odio anti-cattolico dell'intellettualismo del tempo è il risultato della convinzione che il cristianesimo sia stato per molti secoli di ostacolo alla conoscenza del mondo e all'intelligenza dell'uomo, alla coltivazione degli studi più promettenti e più utili, insomma, il flagello del vero sapere<sup>31</sup>.

In realtà all'epoca di Newman, a differenza che in passato, l'incredulità si manifesta in modo palese; essa parla ad alta voce come d'altra parte, per fortuna, accade anche alla fede. L'ovvio presupposto dell'incredulità è dato dalla convinzione che in religione potete avere opinioni, potete avere teorie, potete avere argomenti, potete avere probabilità; potete avere qualunque cosa eccetto dimostrazioni, e quindi non potete avere scienza. Secondo lo spirito del tempo, l'intelletto umano ha sprecato le proprie energie nell'affannarsi su questioni religiose, in uno sforzo del tutto inutile e inconcludente: con un paragone curiosamente ripreso da Wittgenstein un secolo più tardi, Newman fa dire al maestro d'incredulità che chi indaga sulla religione è come

un piccolo insetto, una vespa o una mosca, [...] incapace di farsi strada attraverso il vetro; e il suo stesso fallimento è la causa di una violenza maggiore della lotta di quella di prima<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 429-431 [216-217] *passim*.

<sup>31</sup> M. MARCHETTO, *Saggio introduttivo*, p. CVIII.

<sup>32</sup> *L'idea di Università*, p. 731 [388-389]. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. Einaudi, Torino 1967 I § 309.

In realtà – osserva Newman – questa presunta verità autoevidente è una supposizione tutta da dimostrare, mentre un certo numero di intelligenze davvero profonde ha dimostrato il contrario, ossia che la verità religiosa si può raggiungere. Tuttavia, lungi dall'impegnarsi nella dimostrazione della loro supposizione, contro la religione e la teologia gli increduli del tempo scelgono una strategia di lotta piuttosto sottile: non intervenire con offese e polemiche, ma lasciare le scuole teologiche come stanno:

non interferire con la teologia, non alzare un dito contro di essa, è l'unico modo per distruggerla<sup>33</sup>.

Si tratta cioè di isolare la teologia in una sua sterile nicchia, ponendo al centro dell'interesse degli studi tematiche diverse e più immediatamente interessanti, fino a sottrarre ad essa ogni nutrimento. La teologia, infatti, ha bisogno per sussistere del rapporto con la filosofia e con le altre scienze.

Nonostante la presenza di questi rischi, Newman, tuttavia, da buon conoscitore della storia dell'Europa cristiana, considera un grande vantaggio della nostra epoca per i credenti il fatto che le sfide dell'incredulità in materia di fede religiosa siano aperte e non più nascoste come in passato. Ciò permette di affrontarle con lealtà:

non mi lamento affatto dell'aperto sviluppo dell'incredulità in Germania, supponendo che l'incredulità ci debba essere, o della sua crescente audacia in Inghilterra; non come se fossi soddisfatto dello stato delle cose, considerate positivamente, ma perché, nell'inevitabile alternativa di incredulità aperta e segreta, la mia personale propensione è a favore della prima. Affermo che l'incredulità è in qualche forma inevitabile in un'età dell'intelletto e in un mondo come questo, considerando che la fede richiede un atto della volontà e presuppone il debito esercizio dei vantaggi della religione. Potete continuare a definire cattolica l'Europa, benché non la potete obbligare all'accettazione esteriore del dogma cattolico e all'obbedienza esteriore al precetto cattolico; e i vostri decreti possono essere, nei loro limiti, non solo pii in se stessi, ma anche misericordiosi verso chi insegna una falsa dottrina, come giusti verso le sue vittime; ma questo è tutto ciò che potete fare; non potete trarre conclusioni che, malgrado voi stessi, state lasciando alla volontà umana. Ci saranno, io dico, malgrado voi, incredulità e immoralità fino alla fine del mondo, e dovete essere

<sup>33</sup> *L'idea di Università*, p. 743 [395].

preparati all'immoralità più odiosa e all'incredulità più astuta, più sottile, più aspra e più risentita, in proporzione a quanto è obbligata a dissimulare. È il grande vantaggio di un'età in cui l'incredulità parla ad alta voce, che anche la fede possa parlare ad alta voce, che, se la falsità assale la verità, la verità può assalire la falsità. In una tale epoca è possibile fondare un'Università più vigorosamente cattolica di quella che si poteva istituire nel Medioevo, perchè la verità può rafforzarsi con cura, definire la sua professione con rigore e mostrare i suoi colori in modo inequivoco in virtù di quella stessa incredulità che così spudoratamente si vanta. E un vantaggio a questo connesso è la fiducia che, in una tale età, possiamo riporre in tutti coloro che ci circondano, cosicchè non abbiamo bisogno di cercare nemici se non coloro che sono nel campo avverso<sup>34</sup>.

Significativamente Newman è uno dei primi pensatori moderni sinceramente e profondamente cristiani a valorizzare la libertà di pensiero della modernità, pur criticandola recisamente sotto altro profilo.

Nelle pagine che seguono cerchiamo di verificare come i principi che, secondo Newman, sono alla base dell'educazione universitaria siano coerenti con la concezione della razionalità presente nelle sue principali opere e permettano di verificarla in concreto. Richiamiamo sinteticamente, in primo luogo, alcune fondamentali distinzioni newmaniane. La distinzione di *principi e dottrina*, come già notato in precedenza, si ritrova ne *Lo sviluppo della Dottrina cristiana* e anche nel *Saggio sul pregiudizio* in cui si osserva che «i principi sono astratti e generali, le dottrine si riferiscono a dei fatti»<sup>35</sup>. Nentre i principi sono quelle convinzioni sulla vita umana alle quali veramente e intimamente teniamo (anche se possiamo non esserne coscienti) e che restano fondamentalmente invariate nel tempo, costituendo una sorta di pre-comprensione e il nucleo stabile di una concezione della vita, la dottrina costituisce quell'involucro esterno ed esplicito connesso a quello che Newman denomina assenso nozionale, che può più facilmente mutare lungo la storia. Secondo un efficace esempio dello stesso Newman, una persona potrebbe aderire in tempi diversi alle dottrine di diverse fedi religiose, senza tuttavia mutare le sue più radicate convinzioni. Accade così che nel corso della vita talora ci si accorga che

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 719 [382-83].

<sup>35</sup> Cfr. J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2003, p. 195. **L'intero passo è citato a p.**

ciò in cui implicitamente da sempre si credeva e che costituiva l'ossatura permanente della propria concezione di vita (*principi*) è meglio espresso da una nuova concezione esplicita della vita (*dottrina*) alla quale finalmente si aderisce. È il caso di molte conversioni religiose<sup>36</sup>.

Secondo il Newman de *Lo sviluppo della dottrina cristiana* questi sono i criteri per verificare lo sviluppo autentico di una dottrina o concezione della vita che evolve sulla base di certi principi: 1) La permanenza di un unico tipo 2) La continuità dei principi 3) Il potere di assimilazione 4) la coerenza logica 5) L'anticipazione dello sviluppo futuro 6) L'azione conservatrice sul passato 7) Il vigore perenne<sup>37</sup>. Occorre precisare, tuttavia, che quelli che egli definisce *principi* possono assumere un'accezione negativa o una positiva dal punto di vista antropologico ed etico. Essi possono, infatti, da un lato costituire dei principi o intuizioni prime che spalancano alla realtà e agli altri (come si è appena accennato e come ne tratta Newman, oltre che nello stesso *Saggio sul pregiudizio*, soprattutto ne *Lo sviluppo della dottrina cristiana*) oppure dei pregiudizi radicati che portano a difendersi contro la verità e a resistere al cambiamento morale che essa sollecita (come affermato nel *Saggio sul pregiudizio*) dall'altro<sup>38</sup>. Nel primo caso essi sembrerebbero svolgere una funzione analoga o almeno conforme ai primi principi speculativi e, soprattutto, *pratici* della tradizione tomista.

Si possono accostare i principi in questa accezione positiva all'*assenso realistico* tematizzato dallo stesso Newman ne la *Grammatica dell'assenso*. Qual è la differenza fra l'*assenso realistico* e quello *nozionistico*, altra fondamentale distinzione newmaniana? Come chiarisce Tuninetti,

la distinzione tra apprensione realistica e apprensione nozionistica riflette la duplice capacità che la mente ha di conservare o creare immagini del concreto e di formare idee astratte. Dalla diversa forma di apprensione dipende una diversa forma di assenso [...] Newman osserva[...] che l'apprensione realistica ha una forza diversa e maggiore dell'apprensione nozionistica, cioè ha una maggiore capacità di arrestare la nostra attenzione e almeno indirettamente di cambiare

<sup>36</sup> Cfr. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, pp. 195-201; dello stesso autore cfr. pure *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2005, p. 192 ss.

<sup>37</sup> Cfr. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, cap. VII.

<sup>38</sup> Cfr. J.H. NEWMAN, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, trad. it. Jaca Book, Milano 2000, pp. 57-58.

anche la nostra vita. La forza dell'apprensione non è ciò che ci fa distinguere apprensione realistica e apprensione nozionistica, bensì è una conseguenza del fatto che in un caso abbiamo a che fare con una cosa e nell'altro caso con una nozione. Per Newman non è reale ciò che è interessante, ma è interessante ciò che è 'realizzato' ovvero ciò che è pensato come se fosse reale<sup>39</sup>.

Nella prospettiva interpretativa che intendiamo proporre quelli che Newman chiama *principi* sarebbero oggetto di un assenso realistico. Per esempio, chi crede veramente in Dio (assenso realistico) aderirà più facilmente alla dottrina che meglio riflette l'assolutezza del Primo principio. Così pure per chi crede veramente nella dignità della

<sup>39</sup> L. TUNINETTI, "Assenso realistico" e "assenso nozionistico" nella *Grammatica dell'assenso* di John Henry Newman, in *Verità nel tempo. Platonismo, Cristianesimo e contemporaneità. Studi in onore di L. Obertello*, a c. di A. Campodonico, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 204-205. Cfr. anche a p. 206: «Newman distingue diverse forme di assenso nozionistico. Quello che noi crediamo è in buona parte composto di credenze ricevute dall'ambiente in cui viviamo, di affermazioni superficiali, di opinioni, di congetture. L'assenso realistico riguardo a 'oggetti morali' è raro, ma potente. In ogni caso quello che ci interessa è che questa diversa forza con cui si credono diverse proposizioni non deve essere interpretata come una diversa forza dell'assenso che come tale è sempre incondizionato. Se consideriamo, quindi, il ruolo svolto dall'apprensione, saremo in grado di riconoscere la differenza tra assenso realistico e assenso nozionistico senza scambiarli per una differenza tra gradi di assenso. In entrambi i casi accettiamo una proposizione con un assenso che come tale è 'incondizionato'. Ma dal punto di vista del valore conoscitivo rimane una differenza fondamentale. Accettando una proposizione vera, infatti, noi acquisiamo una conoscenza ed è evidentemente molto diverso se la conoscenza che noi acquisiamo è conoscenza di cose o di nozioni: senza assenso realistico, ovvero senza un assenso basato sull'apprensione realistica della proposizione a cui si dà l'assenso, il sapere proposizionale non potrebbe essere conoscenza delle cose. Con la distinzione tra assenso realistico e assenso nozionistico Newman non intende risolvere la questione dell'origine delle nostre idee: quello che lo interessa è piuttosto, se possiamo dire così, la questione del destino delle nostre idee. L'astrazione consente all'intelligenza di andare al di là dell'esperienza scoprendo le relazioni che vi sono tra le cose di cui abbiamo esperienza, ma per Newman le nozioni sembrano tendere inevitabilmente a ridursi a stereotipi il cui contenuto è definitivamente fissato a prescindere dalle cose di cui abbiamo esperienza. Attraverso l'apprensione realistica le nostre idee restano in contatto con le cose. L'apprensione nozionistica ci permette di acquisire ed estendere quello che potremmo chiamare un sistema concettuale ("system of intellectual notions"). Ma l'interpretazione realistica è necessaria perché un sistema concettuale non resti chiuso in sé stesso. L'apprensione realistica deve essere il 'fine' e la 'pietra di paragone' ('test') dell'apprensione nozionistica. È un fatto che il pensiero può allontanarsi dalla realtà: dobbiamo decidere invece di tornare sempre alla realtà, non separando il nostro pensiero dall'esperienza».



persona umana, questa è oggetto di un assenso realistico che segue immediatamente e in modo vivo alla conoscenza di ogni persona concreta e che emerge soprattutto quando si attenta alla sua dignità. Così, per esempio, si sviluppa in Occidente la tematica dei diritti umani.

Nella tradizione occidentale, da Aristotele a Tommaso d'Aquino e oltre, l'apprensione immediata dei primi principi speculativi e pratici (soprattutto di quest'ultimi) grazie al *nous* o *intellectus*, raggiunge quella certezza previa che è prerogativa dell'assenso reale, mentre l'argomentazione razionale (*discursus*), connessa alla ragione discorsiva (*dianoia, ratio*) conduce a partire dai principi all'assenso nozionale.

In gioco v'è, da un lato, una concezione "sapienziale" della filosofia, dove il dialogo assume una funzione prevalente di maturazione umana complessiva e in cui ci si mette in gioco con tutto se stessi di fronte alla verità, testimoniando il fatto di lasciarsi interpellare da essa e dagli altri uomini storicamente situati (ruolo centrale dell'ermeneutica) e, dall'altro, una concezione della filosofia in cui la discussione (o dialogo, se vogliamo) assume un ruolo prevalente di chiarificazione-sistemazione dei problemi e delle risposte, come tale tendenzialmente astorica. La problematica è resa complessa dal fatto che non si tratta però solo di due paradigmi che si succedono storicamente, ma di due viventi polarità (l' "opposizione polare" di Guardini) che sono sempre compresenti nell'autentico filosofare (guai se non lo fossero!). Succede però che alternativamente una delle due rimanga nell'ombra (non venga tematizzata e incoraggiata) e l'altra emerga maggiormente. Appare vero che con il prevalere di un paradigma sull'altro si perde e, insieme, si guadagna qualcosa. L'ideale del filosofare dovrebbe essere, secondo Newman, che in questo riprende la migliore tradizione occidentale, la continua ricerca dell'equilibrio fra le due dimensioni dell'*assenso reale* e dell'*assenso nozionale*<sup>40</sup>.

Come sottolinea Newman ne *L'Idea di Università*:

La conoscenza dunque è la condizione indispensabile per l'espansione della mente, e lo strumento per ottenerla; questo, non lo si può negare, si deve sempre insistere su questo punto; comincio da qui come dal primo principio; in ogni caso, la sua stessa verità porta gli uomini troppo lontano, e conferma loro l'idea che in essa consista tutto il problema. Si pensa che una mente angusta sia quella che contiene

<sup>40</sup> NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, p. 28. Il passo è riportato per esteso a p.

poca conoscenza; e una mente ampia quella che ne contiene una grande quantità; e ciò che sembra porre la questione fuori discussione è il fatto del gran numero di studi che sono perseguiti nell'Università, per sua stessa natura. Vengono tenute lezioni su ogni genere d'argomento; si tengono esami; si tributano premi. Ci sono professori di morale, fisica, metafisica; professori di lingue, storia, matematica, scienze sperimentali. Vengono pubblicati elenchi di questioni, magnifiche per ampiezza e profondità, varietà e difficoltà; vengono scritti trattati, che portano nel loro stesso oggetto la prova di uno studio esteso o di un'informazione multiforme; che cosa manca allora alla cultura mentale di una persona di ampi studi e nozioni scientifiche? In che cosa consiste la comprensione da parte della mente se non nell'accumulare nozioni? Dove va trovata la pace filosofica se non nella consapevolezza e nel godimento di ampie acquisizioni intellettuali? E tuttavia questa concezione è, credo, un errore, e il mio attuale impegno è di mostrare che è un errore, e che il fine di un'educazione liberale non è il mero sapere, o la conoscenza considerata nella sua materia<sup>41</sup>.

Si potrebbe affermare, invece, che per Newman il sapere di carattere informativo ed erudito, acquisito attraverso l'assenso nozionale (per esempio attraverso ampie letture), è chiamato in parte a diventare gradualmente oggetto di assenso reale, cioè a essere percepito come un evento, nella misura in cui viene integrato nella coscienza viva della persona, diventando uno dei fulcri sintetici della sua formazione culturale e umana.

Nella prospettiva polare che Newman privilegia la formazione universitaria deve educare la mente e tutto l'uomo da un lato ad ampliare il respiro della sua ragione (*dottrina, assenso nozionale*) dall'altro a tenere ferma l'esigenza di sintesi e di attaccamento al reale-conoscenza come avvenimento (*principi, assenso reale*). La sintesi è data certamente dall'ideale della sapienza (*sophia*), ma questo ideale non è realisticamente possibile per l'aristotelico e cristiano Newman senza l'educazione delle virtù etiche e con esse della *phronesis* la quale se «non comanda alla sapienza», che possiede uno statuto e un metodo proprio, pur sempre «comanda in vista della sapienza»<sup>42</sup>. Dalla parte della dimensione pratica della *phronesis* sta, secondo il Newman de *La grammatica dell'assenso*, l'*assenso reale* e con esso l'adesione di fede

<sup>41</sup> *L'idea di Università*, p. 271 [130].

<sup>42</sup> *Etica nicomachea* VI 1145a 8-9.

che tiene ferma la bussola dell'orientamento dell'uomo e della sua riflessione razionale, permettendo in prospettiva di dare ordine al suo sapere speculativo, unificandolo e dominandolo nella *sophia*. Di qui anche l'importanza determinante della funzione della Chiesa senza di cui, secondo Newman, il ruolo della *phronesis* e della coscienza si riduce facilmente nella moderna vita intellettuale a "gusto", cioè ad un senso estetizzante e distaccato del bene e del male, perdendo di vista l'autentica moralità<sup>43</sup>. Così pure, come si è notato, nella sua prospettiva senza il riconoscimento del ruolo centrale di Dio e della teologia nell'ordinamento del sapere universitario, viene meno lo stesso ideale unitario della sapienza e la possibilità di attuarlo.

Se ora consideriamo l'ideale newmaniano di sapienza in se stesso, nella prospettiva della metafora spaziale dell'ordinamento del sapere, si delinea la fisionomia della scienza aristotelica delle cause, la quale si snoda a partire dai primi principi fino alle ultime conseguenze; dal punto di vista della metafora temporale dello sviluppo del sapere, invece, si tratta di saldare l'antico con il nuovo, la precomprensione con la comprensione (svolgendo, così, la dimensione ermeneutica del sapere). Entrambe le dinamiche: quella spaziale e quella temporale, sono necessariamente compresenti nella concezione newmaniana del sapere cui l'Università aspira.

Infine s'impone un interrogativo: che cosa rimane valido ancora oggi dell'ideale newmaniano di formazione universitaria in una situazione contraddistinta dal pluralismo delle prospettive filosofiche e dalla specializzazione e frammentazione del sapere, a proposito della quale si potrebbe parlare più che di *universitas* di *pluriversitas*<sup>44</sup>. L'esigenza d'«imparare ad imparare» e di possedere una formazione globale non

<sup>43</sup> Cfr. *L'Idea di Università*, p. 387 [192] *passim*: «La loro coscienza è diventata un mero rispetto di sé. Invece di fare una cosa e poi un'altra, come ognuno è chiamato a fare, nella fede e nell'obbedienza, senza preoccuparsi di quella che può chiamarsi l'armonia di una cosa con un'altra, e lasciando a Colui che dà il comando di legare le parti del loro comportamento in un intero, il loro unico obbiettivo, per quanto essi stessi ne siano consapevoli, è di dipingere una superficie liscia e perfetta, e di riuscire a dire a se stessi di aver fatto il proprio dovere[...]Si definiscono schiocchi, non peccatori; sono irati e impazienti, non umili [...] Sono vittime di un'intensa auto-contemplazione». Newman scorge l'origine di questo atteggiamento estetizzante in morale nella filosofia di Shaftesbury. Su questo punto si sofferma A. MACINTYRE in *God, Philosophy, Universities*, ed. cit., p. 148.

<sup>44</sup> L'Università è oggi in questione. Cfr. B. READINGS, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge 1996.

solo rimane valida, ma in certo senso è acuita dalla veloce specializzazione dovuta all'accelerazione dello sviluppo tecnologico e ai nuovi problemi antropologici ed etici che esso determina. Si tratta, perciò, di possedere in maniera approfondita le fondamenta dell'umano e del sapere per poter dominare le sempre nuove e imprevedibili situazioni.

Difficile sembra, invece, pretendere che tutti condividano oggi l'ideale newmaniano di sapienza con il ruolo centrale che egli attribuisce alla teologia<sup>45</sup>. Esso potrebbe essere accettato da molti eventualmente come un ideale regolativo. Il problema di Dio e del Cristianesimo, infatti, non può essere ignorato almeno in Occidente, dal momento che tutta la riflessione filosofica occidentale si è costituita alternativamente come legittimazione e difesa, pretesa d'inveramento, di superamento, di tacita o esplicita esclusione di quel evento umano-religioso che radicalmente l'anima.

In ogni caso nell'arena del sapere e della comunità di ricerca e di discussione universitaria dovrebbero oggi potersi incontrare e scontrare, secondo il giudizio di Alasdair MacIntyre, diverse e alternative prospettive sulla sapienza. Cosa che, invece, per lo più non avviene:

Vi è perciò una profonda incompatibilità fra il punto di vista di ogni tradizione razionale di ricerca e i modi dominanti dell'insegnamento, discussione e disputa contemporanei, accademici e non accademici: laddove il punto di vista di una tradizione richiede un riconoscimento dei diversi tipi di lingua-in-uso attraverso cui dovranno essere articolati i diversi tipi di argomento, il punto di vista dei centri della cultura liberale moderna presuppone la possibilità di una lingua comune a tutti gli io parlanti o, come minimo, la traducibilità di ogni lingua in ogni altra. Laddove il punto di vista di una tradizione implica riconoscere che il dibattito fondamentale ha luogo fra modi di comprendere la razionalità in competizione e in conflitto, il punto di vista dei centri della cultura liberale moderna presuppone la finzione di criteri universali di razionalità comuni, anche se non formulabili. Laddove il punto di vista di una tradizione non può essere presentato se non in un modo che tenga conto della storia e dell'essere situati storicamente tanto delle tradizioni quanto di quegli individui che s'impegnano in un dialogo con queste tradizioni, il punto di vista dei centri della cultura liberale moderna presuppone l'irrelevanza della

<sup>45</sup> Cfr. J. MILBANK, *The Conflict of Faculties: Theology and the Economy of the Sciences*, in M. Thiessen Nation and S. Wells (eds.), *Faithfulness and Fortitude: in Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, T. & T. Clark, Edinburgh 2000.

propria storia rispetto alla condizione di partecipante al dibattito. Ci confrontiamo l'uno con l'altro in questi centri, facendo astrazione dalle particolarità delle nostre storie e privati di queste particolarità<sup>46</sup>.

Prendere coscienza della propria storia e della propria identità culturale, di ciò che ci accomuna e di ciò che ci separa nei riguardi degli altri, delle simili e diverse concezioni dell'umano e della sapienza, è condizione necessaria per una rinascita dell'Università come luogo di libera e feconda dialettica. Questa dialettica può avvenire sia all'interno di una stessa università pubblica, come sembra suggerire Macintyre, sia fra più istituzioni universitarie che aderiscono a diverse impostazioni culturali all'interno di una più vasta comunità di ricerca e di didattica.

<sup>46</sup> A. MACINTYRE, *Giustizia e razionalità*, II, trad. it. Anabasi, Milano, 1988, pp. 234-35. Cfr. anche dello stesso autore *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993: *God, Philosophy, Universities*, ed. cit. Su Newman e l'Università con riferimenti alla contemporaneità e confronto con la posizione di Macintyre cfr. G. LOUGHLIN, *Theology in the University* in *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, edited by Ian Ker and T. Merrigan, Cambridge University Press, Cambridge 2009.



*Premessa*

Volendo trattare dell'etica di Jacques Maritain nei suoi fondamenti e nelle sue grandi linee, prenderò in considerazione sinteticamente le due opere principali del nostro in questo ambito: *La filosofia morale. Esame critico dei grandi sistemi*, frutto di una serie di lezioni tenute a Princeton nel 1959 in un contesto che deve aver particolarmente stimolato il filosofo francese, e le *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, frutto di un corso tenuto a Parigi nel 1951. Altre opere significative che le precedono e che interessano il nostro tema, sulle quali però non mi soffermo, sono *Scienza e saggezza* del 1935 e *Ragione e ragioni* del 1948. V'è un nesso stretto fra le due opere principali. Maritain ha scritto *La filosofia morale* pensando di scrivere un'opera sistematica che in effetti non è stata mai scritta, ma che è anticipata dalle *Nove lezioni*. Cercherò di mostrare in questo saggio come la filosofia morale di Maritain possa essere interessante, come risponda anche a certi problemi sollevati dalla filosofia morale a lui successiva e dalla concreta esperienza morale di oggi con i suoi problemi che interpellano la riflessione filosofica sulla morale. Non voglio entrare nella questione del rapporto teologia morale – filosofia morale perché non mi pare eccessivamente interessante e soprattutto perché nelle opere che prenderò in esame non se ne parla in modo approfondito.

Suddividerò questo contributo in due parti: una riguarda *La filosofia morale*, ovvero la trattazione in chiave soprattutto speculativa dei grandi sistemi morali, la seconda riguarda la proposta morale di Maritain come emerge soprattutto, ma non solo, nelle *Nove lezioni*. In realtà nel primo volume, che è posteriore cronologicamente, è già presente una proposta speculativa e Maritain ne è consapevole. Anche per questa ragione mi soffermerò molto sulla prima parte. In entrambi i casi si tratta di osservazioni a margine senza la pretesa di trattare in modo esauriente questi temi.

## 1. *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*

In generale Maritain inquadra opportunamente la filosofia morale all'interno delle scienze e della filosofia, dei gradi del sapere pratico, ma con una particolare attenzione alla funzione regolativa della metafisica. La filosofia morale non si può isolare da un lato dalla dimensione della costrizione sociale e psicologica (quella dimensione che oggi è studiata anche dalla neuroetica – allora ignota) e neppure, dall'altro, dalle vette dell'apertura al trascendente. Maritain non ignora i rapporti con la società, la religione, le scienze umane, la psicologia e l'antropologia culturale. In questo egli, nato nel clima del primo positivismo, è assai vicino a noi, ovvero al naturalismo contemporaneo. Non solo: egli prova a distinguere i diversi approcci sul piano epistemologico. Si tratta di *distinguere per unire* secondo il titolo di una sua opera famosa<sup>1</sup>. Forse oggi si tratta ancor più e in primo luogo di *distinguere nell'unito* (piano esistenziale-esperienziale) – è in crisi, infatti, l'unità dell'uomo, l'unità della sua esperienza – per poi *distinguere per unire* (piano epistemologico). La non distinzione e la mancanza di unità fra razionalità pratica e razionalità speculativa, fra esperienza morale e filosofia morale, e fra le diverse forme della razionalità pratica (arte ed etica) provocano una dannosa confusione di piani o un'assolutizzazione di singoli piani come Maritain mette in luce nella sua ultima produzione<sup>2</sup>. In particolare: v'è una differenza fra esperienza morale che prescinde dalla metafisica e filosofia morale che non ne prescinde. Ma veniamo alla sua lettura di alcuni autori e filoni classici della filosofia morale.

Maritain evidenzia il fatto che la filosofia greca classica è nettamente separata dalla religione greca che critica. Del resto la stessa filosofia cristiana riprenderà la filosofia greca classica e non la mitologia pagana. Egli sottolinea l'importanza del rapporto desiderio di felicità, desiderio del bene nell'interpretazione di Socrate, Platone e Aristotele: «Felicità e bene sono identificati, ma è insistendo in primo luogo sul Bene; è il Bene che costituisce la felicità»<sup>3</sup>. Ma questo resta per lo più

<sup>1</sup> Cfr. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2013.

<sup>2</sup> Cfr. *Approches sans entraves, scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova Roma, 1977, soprattutto vol. II. Cfr. il mio contributo A. CAMPODONICO, *Esperienza e metafisica. Verso un'etica della ragione*, in *Jacques Maritain. Riflessioni su una fortuna*, a c. di A. Campodonico e L. Malusa, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 63-80.

<sup>3</sup> *La filosofia morale. Esame critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 28



implicito, il che costituisce, secondo Maritain, un limite di Aristotele<sup>4</sup>. Nella sua etica la finalità non ha il primato solo nell'ordine dell'esercizio: essa è il criterio supremo nell'ordine stesso della specificazione, cioè nella stessa determinazione della bontà morale della condotta umana<sup>5</sup>; di qui un certo rischio, secondo il filosofo francese, di cadere nell'utilitarismo<sup>6</sup>. Maritain ha il merito a questo proposito di precisare la nozione di *fini infravalenti*: nell'etica classica non si tratta per lo più di meri *mezzi* in senso strumentale, ma di fini veri e propri seppur subordinati a un fine supremo<sup>7</sup>. Tanto per fare un esempio: seguire una lezione non è un mero mezzo in senso strumentale al fine di diventare filosofi. Maritain sottolinea poi le differenze dell'etica di Aristotele rispetto alla sua ripresa scolastica da parte di Tommaso:

la morale cristiana è una morale della beatitudine, ma prima di tutto e soprattutto è una morale del Bene divino sommamente amato<sup>8</sup>.

La saggezza stoica ed epicurea poi sono interpretate come asceti filosofica. Si trattava di "scuole pratiche di saggezza"<sup>9</sup>. Significativamente questi sono temi ripresi in epoca più recente da Pierre Hadot a proposito della filosofia greca antica interpretata come asceti filosofica<sup>10</sup>.

Trattando poi dell'etica cristiana Maritain osserva:

È dannoso sempre essere a metà cristiani. L'impatto del Cristianesimo vivifica la ragione (senza renderla infallibile) quando la ragione si nutre della sostanza del Cristianesimo. Quando essa s'ingrassa con i residui del Cristianesimo, l'impatto del Cristianesimo fa deviare la ragione<sup>11</sup>.

Vale anche qui l'adagio secondo cui "corruptio optimi pessima". Trattando dei rischi del cristianesimo nella contemporaneità secolarizzata, Maritain parlerà dei cristiani mondanizzati che vivono oggi

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 48

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.* p. 53

<sup>6</sup> Cfr. p. 53

<sup>7</sup> Cfr. p. 131.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>9</sup> Cfr. p. 92

<sup>10</sup> Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. Einaudi, Torino 1988.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 114.

secondo un ideale misto e contraddittorio<sup>12</sup>. Così nella prima modernità il saggio stoico è una figura bella e pronta per una civiltà cristiana fattasi ormai antropocentrica<sup>13</sup>.

Interessante, in particolare, appare la lettura di Kant che, conoscendo Maritain il contesto statunitense, si serve di un autore come Patton, più tardi valorizzato anche in Italia, ma allora piuttosto sconosciuto. Kant è interpretato acutamente come filosofo che reagisce a una certa lettura bassamente eudemonistica del Cristianesimo in nome di un'etica troppo purificata, influenzata a sua volta dal Cristianesimo. Il fascino dell'etica kantiana sta nel fatto che

se le mani dell'uomo sono egoiste e rapaci è un ideale disinteressato (qualunque cosa ne pensino gli pseudo realisti) che fa più presa sui suoi sogni e perfino sul suo pensiero<sup>14</sup>.

Ma

Kant ha cercato una morale del disinteresse assoluto, tagliando fuori in definitiva la moralità come tale dall'ordine dell'amore; con ciò la tagliava fuori dall'ordine della finalità, e dal perseguimento del bene finalizzatore dell'azione, che altro non era, ai suoi occhi che il perseguimento del piacere<sup>15</sup>.

Per Kant le attrattive empiriche contaminano la morale:

Il piacere, e anche il desiderio del piacere, possono accompagnare l'atto morale. Ma non possono avere alcuna parte *formale*, alcuna parte motivazionale nell'intenzione dell'atto morale<sup>16</sup>.

Kant per di più non distingue tra piacere e felicità<sup>17</sup>. Sussiste invece per l'etica cristiana e per Maritain l'obbligazione morale a scegliere la vera felicità<sup>18</sup>.

Kant replica alle dottrine del puro amore nella loro forma più estrema. Ma la nozione kantiana di autonomia esige che il fine ulti-

<sup>12</sup> Cfr. p. 167

<sup>13</sup> Cfr. p. 118.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 123

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 123.

<sup>16</sup> *Ibid.* p.125.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cfr. p. 126.

mo venisse escluso dalla sfera propria e costitutiva dell'etica<sup>19</sup>. L'amore, infatti, è eteronomo. Kant – sottolinea Maritain – ha costruito il suo sistema morale solo nell'ordine della causalità formale:

In breve, in virtù di una trasposizione della morale cristiana tradizionale in termini di pura ragione, il rispetto per la legge o l'ossequio per la legge ha preso nell'etica kantiana il posto dell'amore di Dio al di sopra di tutto il proprio della morale cristiana tradizionale: proprio come la bontà senza limiti della buona volontà, all'interno dell'agente morale, ha preso il posto della bontà infinita del Fine ultimo assoluto al di sopra di esso<sup>20</sup>.

Per Maritain, essendo una creatura,

l'uomo raggiunge la sua autonomia progressivamente e sempre rimanendo sottomesso alla legge di un altro, a una legge che non dipende da lui, bensì dalla natura e dall'autore della natura<sup>21</sup>.

La ragione per Maritain come già per Tommaso è regola immediata degli atti umani. Si tratta di un primo grado di autonomia<sup>22</sup>:

Un uomo che ama veramente è più autonomo di un uomo che rispetti l'imperativo categorico senza amore<sup>23</sup>.

Maritain evidenzia il venir meno della nozione di *bonum honestum*: il buono e bello degli antichi e dei medioevali è stato sostituito dall'obbligazione. Per Kant

l'etica della beatitudine[...] è ancora contaminata dall'eudaimonismo pagano [...]: l'etica di Kant, pur essendo puramente filosofica, sarà più cristiana dell'etica cristiana tradizionale. Che opera in fondo a questa etica della Ragion pura, è una specie di ipercristianesimo senza Cristo, un fermento cristiano dissenzializzato dal quale tutto il contenuto di fede è stato eliminato, ma che continua ad agire<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> p. 129

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 132.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 140.

L'etica kantiana è un'etica del solo valore, ma non dell'oggetto, ma dell'atto<sup>25</sup>.

Importante in questa lettura di Kant è la distinzione scolastica, ripresa da Maritain, di *ordine dell'esercizio* dell'atto e di *ordine della specificazione*<sup>26</sup>. All'ordine di specificazione corrisponde il valore, la causalità formale e all'ordine dell'esercizio la causalità finale. Possiamo notare che la distinzione fra *ordine dell'esercizio* e *ordine della specificazione* presenta significative analogie con il tema proprio della contemporanea etica analitica del rapporto fra *ragioni* o *giustificazioni* da un lato e *motivazioni* dall'altro e, in questo ambito, fra *internismo* ed *esternismo*, distinzione presente nell'etica analitica successiva<sup>27</sup>. Inoltre Maritain svolge di fatto una critica alla nozione di autolegislazione kantiana come avviene esplicitamente in *Modern Moral philosophy* di Elizabeth Anscombe, saggio che è quasi contemporaneo all'opera di Maritain e che ha avuto una insospettata fortuna, dando origine alla cosiddetta "etica delle virtù"<sup>28</sup>. Egli parla a questo proposito di «esaltazione illusoria dell'obbligazione morale che trasformava il timor di Dio in termini di pura filosofia»<sup>29</sup>.

Poi, seguendo un ordine cronologico, appare interessante la valorizzazione del legame con l'esperienza morale ordinaria che Maritain riconosce agli empiristi inglesi (in particolare ad Adam Smith). Gli empiristi, tuttavia, non comprenderebbero la nozione di *bene onesto*, (ciò che è in sé amabile) che non è né l'utile né il piacevole.

Nell'interpretazione dell'etica di Hegel merita attenzione la sottolineatura del passaggio dall'assolutizzazione dell'individuo dovuta al clima religioso luterano all'eticità dello Stato che fa da surrogato alla Chiesa. L'individuo moderno, isolato dalla comunità ecclesiale, ha bisogno di appoggiarsi a un'altra comunità, quella statale.

La morale positivista di August Comte poi rappresenta per Maritain una reazione alla normatività della morale di Kant<sup>30</sup>. In generale: Maritain legge il sociologismo in etica come ultimo residuo della reazione alla normatività esagerata di Kant. Egli vede nell'etica della

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>26</sup> Per esempio, a p. 211.

<sup>27</sup> In etica si parla di *internismo* quando nelle ragioni per agire è implicita anche la motivazione e di *esternismo* quando ciò non ha luogo. Sotto questo profilo Kant s'inserisce nell'*internismo*, Hume nell'*esternismo*.

<sup>28</sup> Cfr. p. 214

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 214

<sup>30</sup> Cfr. p. 409

modernità un'oscillazione tra il kantismo nella sua purezza normativa e il sociologismo, inteso come riduzione della morale all'esistente (etologia morale). Il positivismo ha il merito di non accettare la separazione kantiana fra universo della libertà e universo della natura<sup>31</sup>, pur assumendo il generale pregiudizio antiteistico. Maritain scorge il rischio di leggere l'evoluzionismo darwiniano come capace di fornire i criteri stessi del giudizio della moralità<sup>32</sup>.

Infine Maritain tratta di tre reazioni alle grandi sistemazioni razionalistiche: Kierkegaard, Sartre, Dewey. Su Sartre, in particolare, vorrei soffermarmi brevemente. Sartre è criticato per la netta contrapposizione fra universale e particolare che contraddistingue la sua etica che non a caso ignora la virtù della *phronesis* o *prudentia*: «senza la legge universale e il precetto incondizionato, infatti, la *prudentia* andrebbe galleggiando senza mai approdare». <sup>33</sup> Ma Sartre è valorizzato da Maritain quando sottolinea il tema della prima opzione della libertà o opzione fondamentale che è alla base dell'etica e che

la persona compie come separata dal mondo e con la quale essa senza nulla quaggiù a cui appoggiarsi, assume da sé l'onere di sé con una scelta radicale (che porta in realtà al bene nel quale essa fa consistere il suo Bene ultimo)<sup>34</sup>.

Questo tema della *prima opzione della libertà* si trova, secondo Maritain, significativamente già in Tommaso quando tratta della scelta che compie il fanciullo, e assume nel suo pensiero un ruolo significativo<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. p. 462

<sup>32</sup> Cfr. p. 464

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 149. Cfr. p. 459: In Sartre «la morale della situazione misconosce la *prudentia* come la legge universale».

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 460

<sup>35</sup> Cfr. *Summa theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 89 a. 6 co: «È impossibile che il peccato veniale si trovi in un uomo insieme con quello originale senza un peccato mortale. E la ragione è che, prima degli anni della discrezione, l'età che impedisce l'uso della ragione scusa l'uomo dal peccato mortale: per cui a maggior ragione lo scusa dal peccato veniale, qualora commettesse delle colpe veniali nel loro genere. Quando invece l'uomo comincia ad avere l'uso di ragione non viene scusato né dalle colpe veniali, né dal peccato mortale. Ma la prima cosa che allora si presenta alla sua mente è il deliberare di se stesso. E se uno ordina se stesso al debito fine, con la grazia riceve la remissione del peccato originale. Se invece non ordina se stesso al debito fine, secondo la discrezione di cui è capace a quell'età, pecca mortalmente, poiché non fa ciò che è in suo potere. E da allora non ci potrà essere in lui il solo peccato veniale senza il mortale se non dopo che ha conseguito la remissione di tutti i peccati mediante la grazia».

L'ultima parte della *Filosofia morale* è dedicata a Henry Bergson, un autore particolarmente amato da Maritain. Di Bergson Maritain nota che l'accentuazione della dicotomia fra morale chiusa e morale aperta presente ne *Le due fonti della morale e della religione*, benché significativa, di fatto sottrae spazio alla filosofia morale vera e propria. Tanto è vero che Bergson non menziona mai il tema della legge naturale. Egli scorge o costrizione sociologica e psicologica o libertà dello spirito, scartando il piano mediano della moralità vera e propria. Si ha nel suo pensiero una distinzione netta tra quello che appartiene alla *pressione* sociale e quello che appartiene all'*aspirazione*. A questi due estremi si collegano da un lato la morale *chiusa* conformista, dall'altro quella *aperta* ovvero la morale della santità<sup>36</sup>. Nella prima polarità rientra anche un Cristianesimo della mera legge<sup>37</sup>. Possiamo rilevare una somiglianza tra la morale chiusa e quello che dicono oggi le ricerche nell'ambito della psicologia sociale, della neuroetica o della morale evoluzionistica<sup>38</sup>. Alla natura umana in senso classico e alla legge naturale Bergson come i positivisti contro cui reagisce non è veramente interessato. In genere non lo è neppure all'obbligazione intesa in senso strettamente morale.

Maritain conclude, rilevando che il *bonum honestum*, il fine proprio della vita morale, sta alla morale come l'essere sta alla filosofia. Di una cosa così semplice e ovvia non si prende facilmente coscienza. Questo spiega il fatto che così spesso lo si trascuri.

## 2. Le Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale

Prendiamo ora in considerazione sinteticamente alcuni temi presenti nella proposta etica maritainiana, ma già suggeriti nella sua esposizione dei grandi sistemi. Un primo punto riguarda il sociologismo cioè la

Per Maritain un corretto atteggiamento etico si radica in quella prima opzione della libertà come capacità di assecondare o meno l'innata tendenza al bene, di cui egli ha trattato più volte. La prima opzione della libertà, che ha luogo sul piano dell'atematico, quando è in favore del bene porta con sé, secondo Maritain, una conoscenza puramente pratica, preconettuale, ma formale, attuale, consapevole soltanto allo stato virtuale, di Dio quale Bene che dispone il cuore alla conoscenza concettuale di Dio, secondo l'espressione evangelica «Qui facit veritatem venit ad lucem».

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 490-1.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.* p. 520.

<sup>38</sup> Cfr., per esempio, sul peso delle appartenenze nella vita sociale, J. HAIDT, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione?*

pretesa di un'etica "scientifica" meramente descrittiva, ovvero un'etologia che espunga di fatto la dimensione normativa. Maritain si chiede a questo proposito come possa sussistere un'etica che non sia normativa:

Tutti i dati presentati dalla sociologia presuppongono l'esistenza del sentimento dell'obbligo morale che esiste nella coscienza degli individui preliminarmente a ogni incidenza sociologica. E proprio per questo che la pressione sociale e i sentimenti collettivi possono penetrare nel campo interiore della moralità; essi possono assumere la forma di un dovere nella coscienza individuale, perché la pressione sociale e i sentimenti collettivi vengono per così dire colti, captati da quel preesistente dinamismo dell'obbligazione morale[...]<sup>39</sup>.

Infine il sociologismo si autodistrugge nel senso che nessuna società può vivere senza una base comune di convinzioni morali<sup>40</sup>. S'impone aristotelicamente in questa prospettiva una padronanza politica e non dispotica dell'inconscio<sup>41</sup>. In opposizione al sociologismo Maritain afferma poi che si richiede la sapienza metafisica per giustificare la morale sul piano dell'etica filosofica<sup>42</sup>. Occorre in ogni caso riconoscere che sull'esperienza morale sono possibili diversi livelli di riflessione, di cui quello superiore richiede la sapienza metafisica, e che una certa precomprensione metafisica e antropologica è presente già ai livelli inferiori dell'esperienza morale.

Un secondo tema importante è quello del *primo atto della libertà* cui si è accennato trattando di Sartre. Maritain nota:

La scelta del vero fine della vita umana è insita o incarnata in un atto radicale di libertà, destinato a comandare l'attività morale fino a che l'atto stesso non verrà revocato [...]<sup>43</sup>.

Così il bambino che scopre che dire la bugia è male, scopre la dimensione del bene onesto. Interessante è l'idea che, tendendo al bene onesto, si tende implicitamente a Dio, anche quando non se ne è consapevoli. L'etica apre alla dimensione religiosa (si tratta della dialettica del primo atto di libertà).

<sup>39</sup> Cfr. *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 170

In terzo luogo, trattando della *legge naturale*, Maritain fa riferimento a due categorie d'inclinazioni: quelle radicate nella natura animale dell'uomo e altre che emanano dalla natura razionale dell'uomo:

Esse presuppongono le inclinazioni istintive – ad esempio l'istinto animale di procreazione [...] ma presuppongono che queste tendenze e inclinazioni istintive siano state prese e trasferite nel dinamismo delle apprensioni dell'intelletto [...] la natura è passata per il lago dell'intelletto (funzionante inconsciamente)<sup>44</sup>.

### Queste inclinazioni

sono stabili nelle loro proprie radici, cioè nella ragione, e nella misura in cui la vita della ragione prevale, non hanno alcuna stabilità nella sfera propriamente animale o biologica<sup>45</sup>.

Come conosciamo, quindi, i valori morali? In concreto a partire dall'esperienza degli altri, di alcuni altri. Per esempio: vedendo un uomo che agisce in un modo che troviamo in accordo con la ragione. I giudizi di valore operanti nella coscienza etica dell'umanità non sono «per modo di conoscenza», sono primariamente e anzitutto dei giudizi per modo d'inclinazione<sup>46</sup>. La nostra intelligenza giudica per conformità alle inclinazioni che sono in noi per modo non concettuale. Si tratta della valorizzazione da parte di Maritain di quella conoscenza non concettuale o per connaturalità che in Tommaso è presente anche se da lui non viene tematizzata molto soprattutto in ambito morale<sup>47</sup>.

Significativa è la riflessione maritainiana sulla naturalità del principio d'incesto che ha dalla sua delle ragioni che si possono argomentare. Nel complesso Maritain è assai attento all'antropologia culturale, al cosiddetto “regime notturno” all'inconscio e al preconsciouso. Egli conosceva bene il pensiero di Levy Bruhl e anche di Levi Strauss. Maritain ribadisce a proposito dei vari condizionamenti culturali, tabù ecc. che

[...] la pressione sociale ha presa sulla vita morale dell'uomo solo perché risveglia e fissa un sentimento che invece non è di origine sociale<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 100

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, p. 103

<sup>47</sup> Cfr. R. CALDERA, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980; M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1992.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.143



Maritain evidentemente non crede che si possa *naturalizzare* la dimensione normativa, ma solo alcuni suoi contenuti concreti. Inoltre

per avere presa sull'esistenza i valori devono essere inseriti nel dinamismo della nostra naturale e necessaria tendenza alla felicità<sup>49</sup>.

Infine Maritain pone a tema la necessaria correlazione nell'uomo fra diritti e doveri, correlazione particolarmente attuale oggi a fronte dell'esaltazione dei soli diritti e di fronte alla tematica dei cosiddetti "diritti degli animali". Egli osserva a questo proposito:

Se gli animali avessero dei diritti in base al principio della correlazione assoluta bisognerebbe dire che avrebbero dei doveri[...]Ma noi abbiamo dei doveri verso di essi, senza che loro abbiano dei diritti[...] vi è in essi un abbozzo di quello che saranno i diritti [...] <sup>50</sup>.

### 3. *L'etica di Jacques Maritain oggi*

Molti problemi dell'etica contemporanea, che oggi è in gran parte etica influenzata dalle correnti filosofiche presenti in quel mondo anglosassone che Maritain frequentava, sono già affrontati e in certa misura risolti dal filosofo francese. Ma la scarsa comunicazione esistente fra le diverse tradizioni di pensiero, una volta passato soprattutto quel momento di felice fusione in seguito alla fine della seconda guerra mondiale, fa sì che certe somiglianze e certe possibili risposte a problemi ancora vivi non siano adeguatamente conosciute e valorizzate. In sostanza l'etica di Maritain è ancora poco conosciuta in Italia al di fuori di ristrette cerchie confessionali.

In particolare: meritano attenzione il passaggio dall'inconscio della coazione e della necessità e soprattutto dalla dimensione da Maritain tematizzata come *preconscio spirituale*, attraverso la morale naturale, alla libertà dello spirito<sup>51</sup>. Si tratta di un cammino che non salta le tappe. S'impone cioè l'esigenza di un legame fra emozioni e ragione, fra inclinazioni e norme morali, fra emozioni e virtù. In questa prospettiva il tema del bene morale si coniuga opportunamente con quello

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>50</sup> *Ibid.*, 204 e ss.

<sup>51</sup> La differenza fra *inconscio* e *preconscio spirituale* si basa sul fatto che mentre il secondo può essere esplicitato nella riflessione, il primo non può esserlo. Cfr. J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1978.

del bello, rispondendo a un'istanza oggi assai sentita. Maritain offre, così, degli elementi significativi per rispondere con nuovi strumenti all'esigenza che ancora oggi s'impone in filosofia morale di rispondere alla rigida alternativa tra emotivismo, favorito dal naturalismo evolutivista e dalle neuroscienze da un lato, e razionalismo della norma e dei diritti dall'altro, se vogliamo alla rigida alternativa tra l'etica di Hume e quella di Kant.

TRA EPISTEMOLOGIA ED ETICA  
L'INTUIZIONISMO MODERATO DI ROBERT AUDI

*Premessa*

Robert Audi, allievo di William Alston, noto epistemologo statunitense, è autore d'importanti volumi nel campo dell'epistemologia, della filosofia della religione e, soprattutto, della filosofia dell'azione e dell'etica<sup>1</sup>. Egli propone una concezione complessiva della razionalità nel recente volume *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, OUP, Oxford 2001.

Il discorso di Audi procede gradualmente, in modo fine e articolato, secondo una prospettiva in cui la metodologia d'impronta analitica sembra sposarsi con una sensibilità di tipo fenomenologico e, in generale, con un'attenzione alla tradizione classica d'ispirazione aristotelica, kantiana e humeana<sup>2</sup>. Egli propone una concezione unitaria e articolata della ragione nelle sue dimensioni speculativa e pratica che presenta, almeno di primo acchito, non poche analogie con quella classica di derivazione aristotelica. Prima di addentrarsi nel suo discorso etico è utile soffermarsi brevemente sulla sua concezione della ragione speculativa e, soprattutto, sulla sua concezione della ragione pratica, quali sono delineate, in particolare, nel volume cui si è accennato. Occorre rilevare innanzi tutto che per Audi

<sup>1</sup> Cfr., in particolare, *Practical Reasoning*, Routledge, London 1989 (d'ora in avanti PR); *The Structure of Justification*, CUP, Cambridge 1993; *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford 1997 (d'ora in avanti MK); *Action Intention and Reason*, Cornell University Press, Cornell 1993; *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, OUP, Oxford 2001 (d'ora in avanti AR); *Religious Commitment and secular Reason*, CUP, Cambridge 2000 (d'ora in avanti RC).

<sup>2</sup> Un altro influsso importante sulla concezione della razionalità di W. Alston e, indirettamente, su quella del suo allievo R. Audi sembrerebbe essere quello esercitato dal pensiero di J.H. Newman.

“razionale” (*rational*) non significa “giustificato” (*justified*)<sup>3</sup>. Ciò è tanto vero che

le persone razionali costituiscono un paradigma per apprezzare le credenze e le azioni in quanto razionali o non razionali, ma è meno plausibile che costituiscano un paradigma per considerarle giustificate o no; anche se per certi aspetti la nozione di razionalità si comporta più come una nozione riguardante la dimensione della virtù anziché quella normativa<sup>4</sup>.

Audi stabilisce analogie, differenze e sinergie<sup>5</sup> fra entrambe le forme della razionalità, pur riconoscendo autonomia ad entrambe<sup>6</sup>. Alla base dell’azione, in particolare, ci sono sia fondamenti motivazionali (determinate esperienze che ci riguardano particolarmente – *rewarding*), sia cognitivi (*giudizi*). Un’azione è *razionale* qualora entrambi i fondamenti siano presenti.

### 1. *La concezione della razionalità speculativa e pratica*

La concezione di Audi in campo epistemologico, sviluppata in numerose opere, si può qualificare come una sorta di moderato fondazionalismo attento a fare i conti con le esigenze del coerentismo.

<sup>3</sup> Il tentativo di rispondere alla sfida dello scetticismo ci fa assimilare, secondo A., la razionalità alla giustificazione. Sul nesso esistente fra razionalità e giustificazione cfr AR., p. 50: «Justification is in a sense focal rather than global. It applies to a given belief, action, policy, or other specific element that admits of direct support by reasons. Rationality may be either global or focal». Razionale può anche essere al limite ciò che non è irrazionale (nozione minima di razionalità). Ciò, tuttavia, non è vero per lo più. Cfr. p. 52: «To call a belief (or action) rational is to imply not mere absence of irrationality, but a kind of harmony with reason, understood in a way that gives the sources and transmission of justification I have described a central role». In AR si usa in genere l’espressione “consonance with reason”.

<sup>4</sup> AR, p. 56. Dove si sottolinea pure che «mutually incompatible propositions cannot both be true, mutually incompatible deeds can both be good».

<sup>5</sup> Cfr. AR, p. 231.

<sup>6</sup> Cfr. AR, p. 61 *passim*: «Belief is a response to the world we experience. Action is an attempt to make the world respond... The practical and the theoretical are intertwined and, in many ways, interdependent. But beliefs, and not actions, are true or false; actions, but not beliefs, are events; and beliefs, but not actions (apart from speech acts), have intentional objects. There is analogy and disanalogy. A good theory of rationality should do justice to both»; p. 114: «Whereas the rationality of intrinsic desire is defeasible by beliefs, that of beliefs is not defeasible by desires». Inoltre mentre le credenze (*beliefs*) possono rendere ragionevoli desideri, a parte qualche eccezione i desideri non possono rendere ragionevoli i *beliefs*. Cfr. pure AR, pp. 227-28.

Vi sono diversi cespiti che fondano le nostre conoscenze: percezione sensibile, memoria ecc. Essi sono, in quanto tali, in prima battuta sufficienti a giustificare un giudizio a meno che non siano falsificati da altri cespiti di genere analogo o diverso. Audi aderisce, così, ad una forma di moderato fallibilismo. Finchè le nostre credenze non siano messe radicalmente in discussione, esse meritano la nostra adesione. Per di più in favore del realismo si può argomentare che

il fatto che l'espressione o l'indicazione del fondamento di qualcosa sia concettuale non significa necessariamente che quello stesso fondamento lo sia<sup>7</sup>.

Riflettendo sui fondamenti delle nostre credenze, quando si tratta di dar ragione di esse, non soltanto esplicitiamo ciò che nella nostra esperienza non è tematizzato (fondamenti ed argomentazioni implicite), ma scopriamo anche *nuovi* fondamenti prima insospettati. La giustificazione della conoscenza cresce, così, gradualmente, allargando a macchia d'olio le sue fondamenta, a mo' di una piattaforma che poggia su sempre nuove palafitte. La coerenza non è tanto importante sul piano della giustificazione, quanto sul piano dell'apprensione dei significati. Certamente, sul piano della giustificazione, la coerenza costituisce un segno determinante del fatto che una concezione è adeguatamente fondata, ma la giustificazione non si fonda sulla coerenza.

Il procedimento della razionalità pratica presenta importanti analogie con quello della razionalità speculativa, perché la ragione è *una*: ai diversi fondamenti che giustificano una credenza si sostituiscono, sul piano della razionalità pratica, le diverse tipologie di esperienze significative per noi (*rewarding experiences*) che fondano una determinata tendenza-desiderio e, quindi, una determinata azione. Ovviamente anche i fondamenti che sono alla base di una data azione pos-

<sup>7</sup> A. risponde all'obiezione di W. Sellars, secondo cui «if experiences are non-conceptual, they do not stand in need of justification but have none to give; and if they are conceptual (e.g. entailing belief), they may provide justification but also stand in need of it and hence cannot play a foundational role», osservando che il fatto che «the expression or indication of one's ground is conceptual does not necessarily mean that one's ground itself is» (AR, p. 17). Così pure cfr. AR, p. 202, dove si osserva che se fossero i nostri desideri a disegnare la mappa del reale, non potrebbero essere mai soddisfatti.

sono essere uno o molteplici e possono essere, a loro volta, fondati<sup>8</sup>. Un'azione è *razionale* quando si fonda su una buona ragione, in ultima analisi su un desiderio cui corrisponde un'esperienza adeguata<sup>9</sup>. Questa posizione è definita da Audi *motivational foundationalism*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. AR, p. 63: «The simplest way to put the internal analogy may be this. Just as (normally) belief not themselves grounded in basic sources rest on other beliefs, so actions not performed in a kind of basic way rest on other actions. There are some things we do basically; others we do by doing something else... Different agents have different repertoires of basic actions, as different people have different foundational beliefs. There may be some things, such as moving our bodies, that we can all do basically, much as there are some kinds of beliefs we all hold non-inferentially. But there may also be kinds of action basic for only one person. Think of virtuoso musicians and consummate acrobats. It is similar with foundational beliefs. Think of mathematicians and art critics. Some of what they believe directly others must arrive at inferentially». Cfr. AR, p. 67: «I have intrinsic desires as bases of other desires». La stessa tematica con particolare riferimento ad Aristotele (ma anche a Hume e a Kant), è approfondita in PR.

<sup>9</sup> Cfr. AR p. 62: «Rational action, too, is based at least in part on something other than itself that constitutes or expresses some ground or reason for performing-it. Rational action (as I will illustrate in detail) is based on motivating elements, above all desire, in the widest sense of the term, which includes not only intention but any kind of wanting»; p. 66: «The action can thus be rational on the basis of a good reason for which it is performed, much in the way a belief can be justified by a good premise on the basis of which it is held»; p. 67: «an important normative parallel (further explored later) to the theoretical case: much as an inferential belief is not justified if it is (wholly) based on another belief that is not justified, an action is not rational if it is (wholly) grounded in a desire that fails to provide a good reason». Le ragioni possono anche non essere esplicitate. Cfr. AR p. 35: «...we may have reasons for what we do that never occur to us-at least in terms of providing support for that action – and they may never figure in our motivation for anything we do». Lo stesso vale sul piano speculativo; p. 68: «I can have potential justifiers that are not part of my actual justificatory basis of belief, and I can have potential grounds for action that never figure as a basis of anything I actually do. At any given time, however, I have some wants—say, for food and drink, conversation and reflection—that are not based, in any inferential way, on other wants. Surely we have no infinite or circular chains of desires, for the same sorts of reasons that we have no such chains of inferential beliefs»; p. 68: «Contrary to how it may appear, I do not mean to identify *intrinsic rational wants with intrinsically rational ones*. These would be desires that, because of properties essential to them, like their content, cannot fail to be rational. If some desires are intrinsically rational, it presumably is by virtue of their content. We need not rule out this possibility (which Aristotle seemed to think is realized by the desire for one's own happiness). But just as a non inferentially justified belief may have only *prima facie* justification, rational intrinsic desire may be only *prima facie* (and defensibly) rational».

<sup>10</sup> Cfr. AR, p. 68: «This view is a version of motivational foundationalism. Aristotle implied a form of it in Book One of the *Nicomachean Ethics*, and Hume affirmed a hedonistic variant in the *Enquiry Concerning*

Anche sul piano della razionalità pratica possiamo sempre trovare nuove giustificazioni per le azioni che compiamo.

Vi sono desideri intrinsecamente ragionevoli (*rational intrinsic desires*)? Audi risponde positivamente<sup>11</sup>. Egli critica lo strumentalismo humeano in etica, ritrovando un'analogia fra il *coerentismo* sul piano

*the Principles of Morals*. It is natural for philosophers who hold this view to adopt some normative counterpart of it, say, the view that the rationality of a superstructure desire depends on that of some intrinsic (and in that sense foundational) desire on which it is based. But that is an independent thesis».

<sup>11</sup> Cfr. AR, p. 72-73 *passim*: « If the structural analogy between theoretical and practical reason is as far reaching as it appears, we should also explore the analogy in relation to a fifth dimension: content. What range of intrinsic desires, considered in terms of content, might be directly rational, as opposed to being rational on the basis of, say, a practical inference? The larger question here is whether practical reason has normative as well as psychological foundations. The least controversial examples concern one's own pleasure or pain... Is there any reason to deny that such desires are directly, rather than just instrumentally, rational? The view is highly consonant with what we think of as normally wanted – intrinsically – by rational persons. It is, moreover, in no way provincial or ethnocentric, either in the diversity of its proponents or in the variety of agents whose behaviour confirms it. It allows for a multitude of rational ends, given the unlimited varieties of happiness. More positively, many of the desires that are directly rational on his view would gain one's approval from reflection both on their objects and on how they would fit the life plans of a wide variety of people. A different way to see the plausibility of construing some intrinsic desires as rational is to consider how we assess the rationality of persons. Can we even conceive of rational persons who, though they have desires, have none that are plausibly conceived as directly rational, say, wanting to avoid pain and to pursue signals whose achievement is a realisation of some human capacity? Can one conceive of rational persons who are, say, indifferent to their own physical freedom or to their own happiness or suffering; not in the sense that they cannot sacrifice freedom or happiness or endure suffering, for certain reasons, but in a sense that implies having no desire to achieve the former and to avoid the latter? It may be that we can be manipulated so as to have no desires whatever, at least for a time. But the question is whether one can conceive a rational person who has desires, but none that are both rational and intrinsic. This seems doubtful: if there must be some intrinsic desires in order for there to be any desires at all, such a person will have intrinsic desires. These might be selfish; but selfish intrinsic desires might not count against one's rationality. The question here is whether there are rational intrinsic desires, not whether there are any that are non-egoistic [...] Self-destructive (*intrinsic*) desires of certain kinds, however, say, wanting to burn oneself, in general would count against it [...] Try to imagine someone who knew, so far as one can, the pain of being burned to death but somehow intrinsically wanted such fiery self-destruction. Would the desire not be irrational? If the person has a reason, such as purgation by self-immolation, the matter is quite different; but if this reason partly grounds the desire, then the desire is not (purely) intrinsic». Cfr. pure AR, p. 73.

dell'epistemologia della razionalità speculativa e il *funzionalismo* sul piano pratico-etico: vi sono dei valori connessi a determinati stati di cose che sono percepiti come *valori in sé* e non in quanto sono funzionali ad altro (per esempio: una cosa bella o un buon carattere)<sup>12</sup>. Vi sono cioè dei fondamenti non strumentali delle ragioni per agire. Tuttavia, anche sul piano della razionalità pratica la coerenza gioca un suo ruolo nonostante l'impianto fondazionalistico<sup>13</sup>.

Occorre sottolineare che per Audi l'uomo è fundamentalmente un animale estroverso, proiettato intenzionalmente verso realtà e beni, conosciuti e desiderati, che sono percepiti come *altro* da sé. In questa prospettiva Audi svolge una critica nei riguardi del fenomenismo soggettivistico proprio dell'empirismo. Il fatto che sul piano linguistico riferiamo sempre tutto a noi stessi, dal momento che l'io rappresenta un punto di riferimento insostituibile, anziché costituire un segno di un insuperabile egocentrismo, può celare spesso il fatto che, in realtà, siamo sempre proiettati al di fuori di noi stessi, affascinati, intimoriti, comunque compresi da ciò che accade intorno a noi:

Il fatto che un concetto di sé non debba rientrare in un desiderio riguardante qualcuno può essere facilmente trascurato, dal momento che è naturale rappresentare e analizzare tali desideri autoreferenziali

<sup>12</sup> Cfr. MK, p. 295: «There are also inherent goods. A beautiful thing, or a good moral character, can be by their very nature such that contemplating them in an appropriate way is an intrinsically valuable experience. They are thus potential non-instrumental sources of reasons for action. These reasons are normatively external, in the sense that they do not depend on actual desire, yet they are epistemically internal in the sense that there is access to them through reflection or introspection. They are then objectively grounded and subjectively accessible. This objectivity does not entail realism, but it goes well with that view. That is in part because value supervenes on natural properties, such as being pleasant or painful, and so is no more eliminable than they are. The broad axiological grounding of moral principles possible on this approach, then, anchors moral principles in the world without positing a reductive naturalism, as is so tempting for moral realism».

<sup>13</sup> Cfr. AR, p. 71: «Considerations of coherence, moreover, have a role in conative rationality as they do in the theoretical case. There are, again, two quite different aspects of this role. Positively, the mutual coherence of one's intrinsic desires – say, the kind of coherence based on their being jointly satisfiable and each in some way directed toward one's happiness – can count at least as a remark as distinct from a source of their rationality. Aristotle provides a good picture of such motivational coherence in the eudaemonism of the *Nicomachean Ethics*. Negatively, incoherence can warrant correcting basic desires, for instance where one discovers that satisfying one would thwart another».



per mezzo di locuzioni che si è soliti attribuire a qualcuno. È vero che l'attribuzione a me stesso del desiderio che il dolore finisca può richiedere un termine deittico; il mero fatto di nutrire quel desiderio non lo richiede[...]. posso voler visitare la Finlandia, ma il fatto che la visita sia *mia* non è ciò che la rende per me desiderabile<sup>14</sup>.

Fenomeni come l'invidia evidenziano questo carattere intenzionale ed estroverso dell'uomo:

Perché invidierei agli altri i piaceri rappresentati dalle mie attività favorite se non assumessi che quei piaceri siano molto simili al mio personale compiacimento per le stesse cose? Il piacere di ascoltare una bella sonata non è maggiore per il fatto che sia mia anziché di qualcun altro. L'intrinseca desiderabilità dei nostri piaceri, come la razionalità del nostro volerli è fondata in *ciò che essi sono*, non nel fatto di essere di qualcuno (*in what they are, not in whose they are*)<sup>15</sup>.

Così, più considero importante un'esperienza (non solo per me, ma *in quanto tale*) e nella misura in cui sono capace d'empatia, più vorrei che gli altri ne partecipassero:

Quando richiamiamo a mente in modo vivo e concreto il benessere degli altri, allora per coloro fra di noi che sono in grado di afferrare in modo sufficientemente chiaro come gli altri possano sperimentare le qualità in forza di cui i nostri desideri intrinseci sono razionali, e particolarmente per quelli fra di noi con un certo grado d'empatia, la razionalità richiede una certa misura di desideri altruistici<sup>16</sup>.

Questa polarità al di là di loro stessi può unire e spesso unisce gli uomini fra di loro. Così il fascino per un bel paesaggio o l'indignazione per un atto di violenza e di palese ingiustizia può fondare un'unità fra coloro che osservano quei fatti. Questo dato permette ad Audi di fondare l'etica su una fondamentale dimensione antropologica. Se gli altri sono simili a noi, perché possiedono esperienze o desideri identici o analoghi ai nostri, essi possono essere ragionevolmente fra i nostri fini ("indeed among our reasonable ends").

Così la genesi della tendenza a comprendere le ragioni degli altri e a condividerle fino all'altruismo si può spiegare, rifacendosi a que-

<sup>14</sup> AR, p. 93.

<sup>15</sup> Cfr. AR., p. 229.

<sup>16</sup> AR, p. 146.

sto carattere costitutivamente intenzionale dell'esperienza umana<sup>17</sup>. E l'altruismo costituisce per Audi una percorso (*pathway*) verso la morale. Su questa struttura antropologica, infatti, si può fondare la cosiddetta "regola aurea".

In sintesi: basti per il momento affermare che

v'è una conveniente gradazione di desideri altruistici e di principi morali che sono richiesti dalla razionalità nel contesto di un'esperienza umana che rifletta adeguatamente su di sé<sup>18</sup>.

A supporto di questa tesi Audi porta i seguenti argomenti:

1) uno si basa sull'analogia fra piano speculativo e piano pratico: come, per esempio, sul piano della razionalità speculativa, sono portato in determinate circostanze a prestare fede alla testimonianza di un altro che afferma di scorgere un incendio, così pure sono portato a una certa misura d'altruismo (per esempio che tu goda la nuotata che entrambi sperimentiamo come un valore) oppure perfino che tu goda di qualcosa che io non riesco ad apprezzare. Perché, infatti, come sono portato a credere – almeno in prima battuta – in quello che vedi non dovrei condividere quello che desideri o almeno dividerne le ragioni?

2) Il secondo argomento si basa invece su un'esigenza d'*integrazione* fra speculativo e pratico:

<sup>17</sup> Cfr. AR 142-153 *passim*: «[...]the greater psychological power that our grounds have over us does not imply their normative superiority to those of others». Così sono legittimato a pensare che le esperienze di mia figlia siano buone come le mie, assumendo la loro rilevante qualità in ciò che è essenziale: «[...]then if I have not intrinsic desire for their realizing that good, my desires are not adequately integrated with my belief[...]under certain conditions a measure of altruism is a demand of reason and indeed a requirement of global reasonableness, though much of what I want to show may require only that altruism is rational in the sense of consonance with reason.

a) indicate what I see; and just as what justifies my perceptual belief is the experience and not the second-order belief that I have, what grounds my altruistic action is not my wanting to satisfy my altruistic desire, but my wanting some good for the person I am trying to help.

Even if, in order to want to read Shakespeare for its aesthetic rewards I must see them as mine, I would be unjustified in believing that what is good about those rewards, or what makes rational to want them, is their being mine[...]this is one among the cases in which the language in which we describe our cases may be richer than the phenomenological data and misleading as to the character of our experience. It is thus reasonable for rational persons to believe that others' experiences are, in familiar situations, qualitatively similar to those that they themselves would have in these situations».

<sup>18</sup> AR, p. 159.

dovremmo avere credenze che colgano (*capture*) la somiglianza degli altri con noi in ciò che rende le loro vite desiderabili e, data l'esigenza d'integrazione fra credenze valutative e desiderio, dovremmo avere desideri altruistici appropriati a quelle credenze.

Infine un fattore da considerare è la ragionevolezza (*reasonable-ness*), che non s'identifica con la razionalità astratta:

In questa prospettiva, ha perfettamente senso affermare che alcuni scettici sono (almeno in misura minima) razionali, ma non ragionevoli<sup>19</sup>. Per esempio:

Può essere perfettamente razionale, ma troppo ottimistico e non ragionevole pretendere che un amico muti dei programmi di viaggio impostati da lungo tempo per aiutare qualcuno che ha un suo progetto<sup>19</sup>.

L'altruismo, quindi, è più di una concessione della ragione (*rational permission*), tuttavia meno di una rigida richiesta della ragione (*strict rational requirement*)<sup>20</sup>.

Audi individua tre tipi di principi morali radicati nella tendenza verso l'altruismo:

- dobbiamo astenerci dall'uccidere o dal provocare dolore.
- dobbiamo trattare le persone nello stesso modo sotto il profilo della distribuzione e della retribuzione.
- dobbiamo talora contribuire al piacere o almeno al benessere degli altri (vitto e alloggio)

Che una persona razionale con un'esperienza umana sufficientemente ampia dovrebbe credere in questi principi è una cosa, che quella stessa persona dovrebbe nutrire i desideri corrispondenti è un'altra, e che questi dovrebbero, talora o sempre, avere la meglio sulle contrastanti tendenze è ancora un'altra<sup>21</sup>.

Per Audi il piacere non è sempre il motivo adeguato del perché ricerchiamo certi beni<sup>22</sup>. Possiamo considerare i desideri intrinseci

<sup>19</sup> AR, p. 149 *passim*.

<sup>20</sup> AR, p. 230 *passim*.

<sup>21</sup> AR, p. 159.

<sup>22</sup> Cfr. AR, p. 97: «I reject the two-dimensional model of motivations so natural for hedonism: the idea that all motivation resides either directly in hedonic desire or in desire instrumentally based on it».

come interessati (*self-interested*) senza perciò considerarli egoistici<sup>23</sup>. Più che di esperienze piacevoli (edonismo) si dovrebbe parlare, secondo Audi, di esperienze assiologiche (*axiological experientialism*)<sup>24</sup>.

Vi sono beni che meritano ragionevolmente la nostra adesione perché si fondano su *esperienze* per noi particolarmente felici<sup>25</sup>. Audi insiste particolarmente sul ruolo che l'*esperienza*, intesa in senso ampio, svolge nella motivazione delle nostre azioni. Egli afferma, riferendosi ai «rational intrinsic desires», che, dal momento che

la loro formazione in noi rappresenta una risposta discriminante nei confronti dell'esperienza, potremmo aspettarci che essi siano razionali solo quando i loro oggetti sono voluti per delle loro proprietà che la persona sta sperimentando, ha sperimentato, o ha ragione di aspettarsi di sperimentare<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. AR, p. 96: «Indeed one can clearheadedly want to do something for its intrinsic interest or intrinsic intellectual challenge, even when one thinks it will not be enjoyable and may at times be some what unpleasant». Cfr. AR, p. 97: «Pleasure is perhaps the most primitive and enduring kind of reward in human life, and it is important in learning to value other goods. But this does not entail that we seek all other goods for the pleasure of their realization, nor does pleasure in contemplating the realization of a good entail that one seeks it *for* pleasure. We can take pleasure in the thought that we will resist temptation, even though we know that doing so will be unpleasant and that we will be doing it not for pleasure but to keep our word».

<sup>24</sup> Il valore dell'edonismo sta tuttavia nel suo riferimento all'esperienza. Cfr. AR, p. 98: «We can go well beyond hedonism in broadening the object of intrinsic value and still hold what might be called *axiological experientialism* the view that only experiences have intrinsic value». Cfr. AR, p. 101: «The rationality of our rational intrinsic desires is grounded in the kinds of experiential qualities we have been considering: the ambient sustenance of the water, the insight that comes with good dialogue, the melodic resonances of Beethoven. I encounter these qualities in my own experience, but the rationality of wanting things for those qualities is grounded in the qualities themselves, not on these qualities conceived as experienced by me. There is no good reason to think that the only way to show a desire or action to be rational on the part of a particular person requires showing that it will produce pleasure or some other intrinsic good for that person, in the sense of an experience of, or something of personal benefit to the agent».

<sup>25</sup> Cfr. AR, p. 86: «It may be that our psychologically most elemental intrinsic desires concern pleasure or pain that we are directly experiencing. Any normal child knows the pleasures of being cuddled and suckled, of bathing and eating, of motion and quiescence – and the pains of indigestion. These experiences are the birthplace of both desire and aversion. If I had never experienced a cool swim on a hot day, or something I take to be like it, I would not intrinsically want one now».

<sup>26</sup> AR, p. 140. Cfr. pure p. 119: «Beliefs can render intrinsic wants rational, either by making it rational to form and harbor such a want or by rendering rational an

Audi precisa che

la sua concezione della razionalità permette, ma non esige che vi siano realtà di valore intrinseco diverse dall'esperienza[...]Se tuttavia, ve ne sono, sicuramente la consapevolezza del loro valore è acquisita almeno in parte attraverso l'esperienza<sup>27</sup>.

Alcuni di questi beni sono ragionevoli, comuni a tutti gli uomini, trascendendo le diverse culture. Nessun uomo sano di mente, ad esempio, desidera soffrire senza motivo. Nonostante che alcune esperienze fondamentali siano condivise da tutti gli uomini, la diversità delle esperienze umane costituisce la ragione ultima del pluralismo culturale ed etico. Occorre tuttavia distinguere fra piano delle esperienze, che possono essere in certi casi molto diverse fra di loro, e piano delle procedure giustificative. Le procedure giustificative della ragione non sono relative come lo sono invece le esperienze di ciascuno<sup>28</sup>. Non si possono confondere i due piani. Come egli nota:

Se v'è una molteplicità di fondamenti[...]occorre aspettarsi una diversità di atteggiamenti razionali tra una persona e un'altra. D'altro lato, dal momento che la razionalità richiede una fondazione solida e vi sono fondamenti universali di carattere empirico e razionale (intuitivo) delle credenze e dei desideri, possiamo prontamente

intrinsic want one already has; but they cannot, I think, do so independent of experiences which, more directly, render at least some intrinsic wants rational. Beliefs can supply reasons with this normative power only if they themselves are well grounded, and the needed grounds will be experiential».

<sup>27</sup> AR, p. 100 *passim*.

<sup>28</sup> Cfr. AR, p. 182: «One might think that an internalist view of rationality must ultimately be subjectivist. But despite its far-reaching relativity to grounds, my view does not imply either doxastic relativities or any radical subjectivity. What it is rational for me to believe depends on my experience; but *that* it is rational to believe what I do *given a normal response to my experiences does not depend on those experiences*. Nor it is up to us just what our basic sources of belief or desire are. The standards of rationality, though internal, are in this twofold sense objective. Being internal, experiential, relational, and to a high degree content-neutral, the standards are multiply applicable. They allow for the rationality of beliefs and desires very different in their contents, whether in a given over time or in different people. Being universally applicable, the standards are not doxastically relative». Secondo A. ci possono essere parimenti buoni motivi per scegliere una prospettiva o un'altra sulla base di un determinato complesso di fatti a tutti evidenti. Così, per esempio, la relatività sul piano estetico riguarda livelli più elevati, non la percezione dei colori.

comunicare, pervenire a conoscenze e motivazioni sostanzialmente comprensive delle differenze e raggiungere compromessi nel risolvere i disaccordi. Entrambi i tipi di razionalità (speculativa e pratica) attraversano le culture. Entrambi i tipi di razionalità sono essenziali in una cultura, ma non sono meri prodotti di essa<sup>29</sup>.

Infine in forza del carattere *intenzionale* del desiderio, posso comprendere perché un altro tenda *ragionevolmente* ad un bene che a me non è congeniale o di cui non ho fatto esperienza, mettendomi, per così dire, “nei panni dell’altro”.

## 2. *L’etica di Robert Audi*

L’etica di Audi, come la sua epistemologia, è tendenzialmente comprensiva e conciliante. Egli cerca di mostrare che uomini e filosofi aderenti a diverse prospettive etiche di fatto si possono spesso incontrare sul piano delle concrete scelte pratiche. Talvolta è più facile un incontro sul piano del concreto comportamento pratico, piuttosto che sul piano della giustificazione di tale comportamento. Si può essere d’accordo e spesso si è d’accordo su uno stesso comportamento morale, pur senza aderire alla stessa concezione etica. Cerchiamo ora di enucleare quali siano i punti fondamentali dell’etica di R. Audi, rifacendoci soprattutto a *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford, 1997.

La dimensione etica rappresenta una dimensione fondamentale della teoria dell’azione. Un’azione, tuttavia, può essere razionale senza per questo essere morale. Tuttavia non v’è azione etica che non sia pure razionale. Un’azione possiede una rilevanza etica essenzialmente quando riguarda *anche* gli altri:

<sup>29</sup> Cfr. AR, p. 193: «Structurally, theoretical and practical reason are strongly parallel. Experiential grounding of rational elements is common to both and explains the relativity of each to the grounds of those elements. This grounding accounts for two quite different and even ostensibly conflicting sides of rationality: its internalism and its objectivity. Its objectivity enables us to formulate some universally applicable standards. Its internalism enables us to account for their possibility of widely differing rational beliefs and desires. Pluralism appears in both the practical and the theoretical domains, but not in a way that implies normative relativism. We differ in the range and content of our experiences but not, I believe, in the ways in which our experience justifies our beliefs, desires and thereby actions. Rational disagreement is possible and indeed expectable. But this does not imply any relativity of a kind that undermines the possibility of universal objective standards for appraising persons from the point of view of rationality».

Quando l'azione è convenientemente fondata attraverso credenze razionali in desideri ragionevoli (*rational beliefs*) è razionale (*rational*). Quando è sia razionale, sia in certo qual modo riguardante gli altri è morale. La moralità al suo meglio comporta un impegno ad aver cura in modo imparziale degli altri, nel modo in cui naturalmente abbiamo cura di noi stessi<sup>30</sup>.

Vedremo poi che Audi valorizza anche i doveri verso se stessi. Per quanto riguarda il rapporto fra ragioni e motivazioni all'interno dell'esperienza morale, Audi fa sua quella che egli chiama *priority thesis* e non la *supremacy thesis*, come è formulata nella *Fondazione di una metafisica dei costumi* di Kant. Ciò significa che, in certe particolari circostanze, le ragioni di natura morale per compiere un'azione, che pure hanno di per sé la priorità, potrebbero soccombere di fronte ad un complesso di ragioni e di motivazioni di altro genere, ma pur sempre razionali (estetiche, religiose ecc)<sup>31</sup>. Esse però non sarebbero sopraffatte da una sola ragione di altra natura. In questo caso il cumulo delle ragioni può assumere un peso determinante<sup>32</sup>. Robert Audi così definisce sinteticamente la sua posizione etica espressa in MK:

La teoria che complessivamente emerge dal volume combina una versione di realismo morale con un moderato intuizionismo: essa è epistemologicamente internista, normativamente oggettiva (*objective*), pluralista sul piano assiologico, e, parzialmente naturalista<sup>33</sup>.

Esaminiamo più in dettaglio queste caratteristiche.

<sup>30</sup> AR, p. 168.

<sup>31</sup> Cfr. AR, pp. 221-22 *passim*: «[...] indifference to the moral reason would not be rational, even if acting contrary to it might be. If moral reasons need not always rationally override, they do always rationally count. This principle of the ineradicability of moral reasons, as we might call it, does partial justice to the close connection between reason and morality without forcing us to assume that morality can derive from reason only if its rules are always motivationally or at least rationally overriding».

<sup>32</sup> Cfr. AR, p. 162 *passim*: «The priority thesis can hold even if the supremacy thesis does not. A moral reason might prevail over any other kind of reason taken by itself, but might be overridden by a coalition of non-moral reasons of different kinds. ..What we may tentatively conclude about rational conduct in relation to moral conduct is that a rational person, when suitably informed and adequately experienced, will tend to act morally. But it does not follow (and is not true) that such a person always actually does the morally required thing».

<sup>33</sup> MK, p. 8.

### 3. *Un moderato intuizionismo dei valori*

Nonostante le numerose e consistenti critiche che sono state rivolte da sempre e anche recentemente all'intuizionismo dei valori, dalla parte di questa concezione etica sta da sempre l'esperienza morale dell'uomo comune e l'esigenza dell'etica filosofica, se vuole mantenere un riferimento alla concretezza, di fare riferimento, in ultima analisi, a quell'esperienza. Ispirandosi a Ross<sup>34</sup>, ma senza condividere pienamente la sua posizione, Audi aderisce ad una forma di moderato *intuizionismo pluralistico* dei principi morali<sup>35</sup>, ad un'ontologia dei principi che si basa sull'esperienza (*experientialism*), ma su un'esperienza intesa non in senso meramente empiristico<sup>36</sup>. È possibile, in concreto, l'apprensione attraverso un'intuizione di diversi principi morali. Che cosa significa qui *intuizione*?<sup>37</sup> In primo luogo intuire

<sup>34</sup> Di questo autore cfr. in particolare *The Right and the Good*, OUP, Oxford 1930.

<sup>35</sup> Cfr. MK, p. 265: «If we seek a view that does justice to the data described in this essay (and indeed in this book as a whole), it might well be a *moderate intuitionism*, one on which, above all, both the intrinsic value of certain kinds of experiences and the truth of certain moral principles is non-inferentially knowable (or at least justifiably acceptable) by those with sufficient maturity and adequate clarity of mind».

<sup>36</sup> Cfr. MK, p. 295.

<sup>37</sup> Cfr. MK, pp. 39-50: «I have contended that (intuitions) need not be infallible or indefeasibly justified deliverances of a special faculty that is distinct from our general rational capacity as manifested in grasping logical and (pure) mathematical truths, and presumably other kinds of truths, ethical and non-ethical as well». A. distingue le seguenti caratteristiche delle intuizioni: «non-inferential, moderately firm conviction, comprehension, requirement (adequate understanding of their propositional objects), pretheoretical (neither evidentially dependent on theories nor themselves theoretical hypotheses)». Il fatto che un'intuizione sia preriflessiva non implica, tuttavia, che sia incontrovertibile. Posso anche mettere in discussione il fatto di mantenere una promessa di fronte ad altre evidenze. Anche il fatto che un'intuizione possa essere oggetto di una teoria psicologica non inficia il suo carattere d'intuizione: «Perhaps a relative notion of the pretheoretical is all that intuitionism needs in order to meet the objections that theoretical dependence vitiates the justificatory role it claims for intuitions» (p. 43). Secondo A. Kant avrebbe apprezzato più la generalizzazione in base a cui «bisogna mantenere le promesse» dell'intuizione al riguardo. Ross viceversa, ma avrebbe rifiutato la generalizzazione se non prima facie (p. 44). Cfr. p. 46: «We can know a proposition to be true even if we cannot show it to be true, or even defend it by argument, as opposed to illustrating or explaining it» (posso però proporre degli esempi). Cfr. p. 48 *passim*: «Unification of a set of principles in relation to a single one, say one that entails or explains them or both, does not imply that there is really only one principle... Seeing a thing in a new light need not prevent one's still seeing it in its own light». Cfr. p. 49: «What unifies moral principles need not be self evident; presumably it need not even be a set of moral principles, but might come from a



dei principi non significa possedere una speciale facoltà ad hoc, né avere necessariamente una coscienza esplicita e riflessa dei principi cui aderiamo e della loro gerarchia<sup>38</sup>. Inoltre il fatto che un principio possa essere oggetto d'intuizione non significa che esso non possa anche essere ricavato e giustificato attraverso un'argomentazione. Considerare qualcosa a partire da una nuova e diversa prospettiva non implica di per sé che esso non possa essere considerato anche nella sua propria prospettiva. Analogamente a quanto avviene sul piano speculativo, anche sul piano etico-pratico ci può essere una giustificazione dei principi "dall'alto verso il basso" (in base alle conseguenze che è plausibile si possano derivare da essi), come pure "dal basso verso l'alto" (a partire da principi più comprensivi)<sup>39</sup>. Ciò che conta perché si possa legittimamente parlare d'*intuizionismo etico* è che il valore possa *anche* essere intuito. Inoltre, si può tranquillamente ammettere che in campo etico, come in campo estetico, ci possa essere un progresso e, quindi, un'educazione nell'intuizione dei principi. Infine, secondo Audi, il fatto che si affermino diversi principi etici da parte dei diversi uomini e delle diverse culture non implica di per sé necessariamente il relativismo etico. Questo perché si possono sempre ritrovare affinità più profonde fra principi etici che di primo acchito possono apparire differenti o addirittura in contraddizione fra di loro.

A partire da determinati precetti e valori (analoghi a quelli che Aristotele chiamava "éndoxa") si può e si deve svolgere una riflessione raggiungendo un "equilibrio riflessivo" (*reflective equilibrium*), che sia in grado di risolvere determinati conflitti fra principi, in base a ciò che egli denomina "*ethical reflectionism*"<sup>40</sup>. Osserva Audi:

general theory of practical reason». Così si può provare a derivare i *Rossian duties* dalla formulazione dell'imperativo kantiano riguardante il rispetto delle persone: «The use of reflection made by Ross is quite consistent with – and indeed seems to anticipate – the procedure of reflective equilibrium as described by (among others) John Rawls» (p. 50). Si possono paragonare le proprie intuizioni fra di loro e con quelle degli altri. Cfr. MK, p. 104: «Far from being manipulative, the moral principles I am talking about are a bulwark against manipulation. Ethnocentric principles may masquerade as moral; but we must not suppose that there is no genuine article, or even that we cannot identify it, simply because there are incentive to counterfeit».

<sup>38</sup> Cfr. MK, p. 35: «[...] we may have reasons for what we do that never occur to us – at least in terms of providing support for that action – and they may never figure in our motivation for anything we do». Lo stesso vale, secondo A., sul piano speculativo.

<sup>39</sup> Cfr. MK, p. 285.

<sup>40</sup> Secondo A. il "reflectionism" potrebbe coesistere anche con una prospettiva non cognitivistica. Cfr. MK, p. 53.

le convinzioni morali di persone sagge e bene educate costituiscono i dati dell'etica, così come le percezioni sensibili sono i dati delle scienze naturali. Proprio come alcune delle seconde debbono essere rigettate come illusorie, così dev'essere delle prime; ma come le seconde sono rigettate solo quando confliggono con altre più accurate percezioni sensibili, le prime lo sono solo se confliggono con convinzioni che meglio sopportano il vaglio della riflessione<sup>41</sup>.

E inoltre:

Lo scopo della risoluzione dei conflitti è, in questo caso, molto simile a quello per cui si ricorre alla saggezza pratica aristotelica quando si ha a che fare con un problema morale. È possibile per Ross come per Aristotele che la regola emerga sulla base della risoluzione che uno raggiunge, ma non v'è necessariamente una regola che governi in precedenza ogni caso. Riflettendo su un tale conflitto di doveri, posso costruire una regola per simili casi futuri, ma non posso applicare ad ogni caso una regola bell'e fatta (*ready made*), che senza tener conto dei miei giudizi intuitivi su quel caso, mi dirà che cosa fare [...]<sup>42</sup>.

Audi precisa che

la cornice della teorizzazione etica che ho qui introdotto può essere definita 'ethical reflectionism'. La sua tesi più importante è che il metodo della riflessione è e dev'essere il nostro metodo basilare per giustificare i giudizi morali, specialmente i principi morali generali o i giudizi generali su ciò che possiede valore intrinseco, e fra i nostri metodi basilari al fine di scoprire tali giudizi<sup>43</sup>.

In questa prospettiva, è necessario che gli intuizionisti coscienziosi prendano in considerazione nel loro equilibrio riflessivo le intuizioni manifeste degli altri<sup>44</sup>. Si precisa inoltre che

<sup>41</sup> MK, p. 36.

<sup>42</sup> MK, p. 51.

<sup>43</sup> MK, p. 36. Cfr. il seguito: «Discovery is, as in scientific inquiry, less constrained than justification. If tea leaves help us think up hypotheses, we may use them; but we may accept the hypotheses we thus arrive at only if they pass certain rigorous tests. By attacking the most common conception of intuitionism—the fallibilist, immoderately rationalist, special faculty view. I have tried to make intuitionism more plausible, with reflection as its chief method».

<sup>44</sup> MK, p. 56.

ciò che la riflessione manifesta come intuitivo non è arbitrario, e benché i prodotti del pregiudizio o dell'istintività possano camuffarsi come intuitivi, ciò non implica che essi non possano rivelarsi come ingannevoli (*deceptive*)<sup>45</sup>.

In sintesi:

Vi sono molte ragioni per raccomandare un razionalismo morale fallibilista e intuizionista che adotti la riflessione come un metodo di giustificazione nei modi qui descritti, comprendendo sia le intuizioni quali *inputs* giustificati *prima facie* ai fini della teorizzazione etica sia l'equilibrio riflessivo come un mezzo per estendere e sistematizzare quegli "inputs"<sup>46</sup>.

Come si può apprezzare, si tratta complessivamente di un intuizionismo etico che tiene conto in seconda battuta (riflessivamente) del confronto con gli altri (intende basarsi su principi che non possono essere ragionevolmente rifiutati dagli altri), ma le cui stesse evidenze, come si è fatto notare, trattando della dimensione intenzionale dell'antropologia, presuppongono il rapporto con gli altri.

#### b) *Realismo e cognitivismo*

Benché sottolinei che alcune delle sue tesi fondamentali possano essere condivise anche dagli emotivisti, Audi è realista e cognitivista in etica<sup>47</sup>. Egli aderisce a una concezione secondo cui le proprietà o i valori etici (per esempio il giusto o l'ingiusto), che sono irriducibilmente normativi, benché non siano reali alla maniera platonica, si basano su

<sup>45</sup> MK, p. 56.

<sup>46</sup> MK, p. 58. A. osserva che la convinzione in base a cui l'interruzione di gravidanza costituisce un grave male sotto il profilo morale non possiede oggi per lo più lo stesso grado di evidenza della convinzione che il fatto di ferire a morte un bambino piccolo per punirlo sia un male. Ciò ha delle conseguenze sul piano legislativo. Cfr. RC, p. 183 e ss.

<sup>47</sup> Cfr. MK, p. 278 *passim*: «I have not argued directly for cognitivism. My case in this book rests on the all plausibility of the ethical theories we can construct along cognitivist as opposed to non-cognitivist lines. Here I refer not just to the moderate intuitionism...but to (at least) Aristotelian, Kantian, and utilitarian views; the best visions of these seem clearly cognitive. I have, however, argued... that a major argument for noncognitivism – the argument from the intrinsic motivation power of moral judgments – cannot be sustained».

fatti reali, cui sono strettamente connessi (per esempio l'insofferenza di fronte ad una situazione di palese diseguaglianza fra gli uomini). Egli sostiene pure l'apriorismo dei valori, benché sembri ammettere anche la possibilità dell'aposteriorismo empirista<sup>48</sup>. Così, per esempio, il rapporto fra l'atto di fare una promessa e il conseguente dovere morale di mantenerla è *a priori*.

Audi aderisce ad una concezione della *supervenienza* dei valori e della *naturalizzazione* delle spiegazioni etiche, ma non delle proprietà etiche<sup>49</sup>. Si tratta, in altri termini, di una forma moderata di naturalismo:

La mia proposta è che ciò che appare come una forma di spiegazione morale, nel senso cioè che attribuisce un ruolo causale direttamente a una proprietà morale, è realmente una forma familiare di spiegazione naturalistica, che si manifesta attribuendo una proprietà morale, come nel caso in cui il risentimento per le condizioni socio-politiche implica...la presenza nella situazione dell'ingiustizia. Se questo è il resoconto corretto, abbiamo naturalizzato le spiegazioni morali senza naturalizzare le proprietà morali [...] Le proprietà morali sono reali ed invero hanno una pretesa di essere ineliminabili come le proprietà naturali di base che implicano necessariamente la loro presenza. Ma le prime costituiscono un diverso tipo di proprietà. Esse sono irriducibilmente normative, come uno si aspetterebbe se esse fossero fondate in ultima analisi, su di un valore intrinseco (*intrinsic value*), che è pure irriducibilmente normativo [...] A differenza del realismo normativo di Platone, tuttavia, questo realismo è mondano, con le proprietà morali fermamente ancorate nell'ordine della natura; è pure pluralistico, mentre Platone (almeno nella *Repubblica*) è più incline al monismo<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. MK, p. 125 *passim*: «Both the rationalist and the empiricist views can account for the objectivity of moral judgments. On each account, they are ontologically objective because they attribute real properties; they are naturalistically anchored because they supervene on natural properties; and they are epistemically objective because there is an intersubjective way to know that an object possesses them: by appeal to the base properties on which they supervene. But whereas empiricist naturalism treats even general moral knowledge as empirical, the rationalist view construes it as a priori [...] The view sketched here is not the only plausible non-naturalist realism in ethics, but it provides as good an account of the epistemology of moral judgment as its empiricist alternatives and a better account of our sense of the necessity of certain general moral principles» (il corsivo è mio).

<sup>49</sup> Cfr. MK, p. 5: «My strategy is to naturalize moral explanations without naturalizing moral properties».

<sup>50</sup> MK, pp. 287-88 *passim*.

Audi perciò, come si notava, è anche cognitivista: ci sono dei fatti conoscibili che ci muovono ad agire in una certa direzione. Per esempio: si prova dolore nel trattare le persone in modo marcatamente disuguale, anche se il concetto d'ingiustizia non si riduce al sentimento di dolore per l'ingiustizia subita<sup>51</sup>. Egli suggerisce la possibilità e la convenienza di un'unificazione fra l'intuizionismo pluralistico di Ross e la concezione kantiana della fondazione dell'etica sulla base della nozione-intuizione della dignità dell'uomo e del precetto in base al quale occorre considerare la persona umana in se stessi e negli altri sempre come fine e mai come mezzo. Egli privilegia questa formulazione dell'imperativo kantiano<sup>52</sup>. La nozione di *dignità* della persona, quale valore di ordine più elevato, costituisce il ponte fra l'assiologico e il deontico, fra il valore e l'obbligazione<sup>53</sup>. Si può parlare, a questo proposito di un "kantismo intuizionista"<sup>54</sup>:

<sup>51</sup> Cfr. AR, pp. 160-161 *passim*. Se è vero, come afferma Mill, che «one develops a sense of injustice partly through experience of, and sensitivity to, human happiness and suffering[...]it does not follow either that the concept of justice is definable in term of happiness and suffering or that well grounded beliefs about injustice cannot by themselves warrant rational intrinsic desires».

<sup>52</sup> Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, II: «L'imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo».

<sup>53</sup> Cfr. MK, p. 263-64 *passim*: «Dignity is not just a moral matter, and its non-moral side can also be understood along experientialist lines. The broad idea is that *dignity is a higher-order value*. It is an axiological property that depends on moral and other "higher" values and it belongs to persons in virtue of their capacity for certain kinds of experiences[...]Dignity is more the ground of (moral) rights than viceversa: rights are reflections of the kinds of value constitutive of dignity, not grounds of those values. It is more nearly true that we have right because without their observance our lives can be intrinsically bad in ways that constitute violations of our dignity than that we have dignity because observing our rights can show us respect, and violating them cause us indignity[...]Dignity, then, provides a bridge between the axiological and the deontic, between value and obligation. There are various ways to build this bridge: with deductive pathways from a rigorous specification of what constitutes dignity to a set of moral rules, or more loosely, as an essential supply route, with dignity serving as a necessary element connecting value and obligation, or as simply one among other adequate sources of obligation; and with dignity construed as capable of providing all or only some of the underpinnings of obligation. Moreover, the path can go through respect as an independently groundable moral notion or can treat deserving respect as equivalent to dignity or to a kind of autonomy or to both. On any of these interpretations of the relation between the axiological and the deontic, we can move in interesting ways from either side to the other».

<sup>54</sup> Cfr. MK, p. 284 *passim*: «This derivational strategy gives the categorical imperative a double role: it in some sense generates the Rossian duties— and possibly other basic duties (this possibly broader thrust is something I leave open); and...it

Ora può sembrare che io abbia in effetti proposto non un intuizionismo kantiano, ma un kantismo intuizionista. C'è molto di vero in ciò. Non sono in grado di comprendere come una teoria kantiana possa essere plausibile senza che vi sia un elevato grado di dipendenza epistemica dall'intuizione e una dipendenza normativa da principi secondari, come Mill li ha denominati: chiamateli imperativi categorici con una *c* piccola. Ma anche non posso comprendere come qualcosa d'importante nella teoria kantiana possa essere falsificato dalla descrizione che suggerisco intorno al modo in cui le considerazioni kantiane sono in grado di determinare un intuizionismo più comprensivo. Da questo punto di vista l'imperativo kantiano ci aiuta anche a scorgere la differenza fra doveri negativi e doveri positivi così come le relative differenze per quanto riguarda la loro cogenza spesso attribuite ai doveri perfetti (*perfect duties*) in opposizione ai doveri imperfetti (*imperfect duties*): in termini generali, i doveri perfetti sono quelli la cui violazione coincide con il trattare gli altri come mezzi (cioè sfruttandoli), e i doveri imperfetti sono quelli, la cui violazione non fa necessariamente questo, ma trascura di trattare qualcuno come fine (cioè con riguardo al bene della persona considerata per se stessa). L'approccio suggerito è anche utile al fine di comprendere Kant per quanto riguarda aspetti nei quali egli, volendo essere generoso, è alquanto astratto. Vi sono almeno tre punti significativi in cui il kantismo e l'intuizionismo di Ross si chiarificano mutuamente. In primo luogo si può pensare ai doveri kantiani come se rappresentassero dei paradigmi (*standards*) al fine di trattare la gente con rispetto. In secondo luogo si può pensare che le basi del rispetto adeguato come la dignità delle persone...siano maggiormente minate dalla violazione di un dovere perfetto come quello di non fare del male a qualcuno

provides a (non-quantitative) account of how to weight the factors associated with those duties in cases of moral conflict. Ross and other intuitionists who are epistemologically immoderate on the same points would likely object that because the prima facie duty principles are self-evident, they cannot be derived from or even inferentially justified by appeal to anything prior[...] I argued that this restriction holds only for a small range of propositions that are strongly axiomatic—thus self-evident in a way the principles of prima facie duty, even on Ross's view, are not. Supposing, however, that Ross accepted this epistemological point, he might go on to say that his principles specify what the categorical imperative comes to, rather than being derivable from it in a way that gives it any justificatory power. There is a truth very close to this that I readily grant, but it does not seem to me to undermine the basic point that the imperative framework provides both support and unification to the Rossian duties—or, in principle, to any intuitively acceptable set of prima facie duties (I am not here making more than a provisional proposal that Ross's set is complete)».

piuttosto che dalla violazione di un dovere imperfetto come quello di beneficenza. In terzo luogo, se consideriamo che la dignità sia importante nella visione kantiana[...]possiamo concepirla come alla base dei diritti di autonomia e considerare la sfera propria dell'autonomia morale come quella in cui sono osservati i doveri di Ross, particolarmente quelli negativi. In questa prospettiva, essi sarebbero i principi primari e costitutivi (*constitutive first-order principles*) d'autogoverno per gli agenti morali autonomi<sup>55</sup>.

Nella prospettiva di Audi è vero sia che Kant ha bisogno dell'intuizionismo, sia che Kant è utile all'intuizionismo<sup>56</sup>. Come si è già rilevato, gli altri possono essere nostri fini ("indeed among our reasonable ends")<sup>57</sup>:

Le esperienze, gli stati affettivi e le attività degli altri possono essere nostri fini, così come possono esserlo quelli che sono propri di noi stessi. Se gli altri sono così simili a me come pare ragionevole credere, posso considerarli facilmente come fini.

L'imperativo categorico, in questa particolare formulazione, se da un lato genera i doveri di Ross, dall'altro li coordina come pure coordina altri doveri<sup>58</sup>:

<sup>55</sup> Cfr. MK, p. 284.

<sup>56</sup> Cfr. MK, p. 286 ss: «The categorical imperative can also serve both to connect the Rossian duties with one another and (as already suggested) to provide a kind of rationale for them. Notice, for instance, how failures to fulfill duties of gratitude, beneficence, and self-improvement seem (to some degree) to fail to treat one or more persons (or perhaps other sentient beings) as an end, and failures to fulfil duties of fidelity, reparation, justice, and non-injury seem (to some degree) to treat one or more merely as a means. These points connect the duties as the standards enjoined on us in order to live up to the imperative's required treatment of persons, and the points provide a rationale for the duties by exhibiting their fulfilment as obeying its double-barrelled injunction».

<sup>57</sup> Cfr. AR, p. 167.

<sup>58</sup> Cfr. PR, p. 284. Per quanto riguarda i caratteri dell'intuizionismo di Ross, può essere significativo citare questo passo: «That an act qua fulfilling a promise, or qua effecting a just distribution of good[...]is prima facie right, is self-evident; not in the sense that it is evident from the beginning of our lives, or as soon as we attend to the proposition for the first time, but in the sense that when we have reached sufficient mental maturity and have given sufficient attention to the proposition it is evident without any need of proof, or of evidence beyond itself It is evident just as a mathematical axiom, or the validity of a form of inference, is evident[...] In our

Possiamo ragionevolmente cercare di ricondurre una teoria in senso lato kantiana e un intuizionismo rossiano in un equilibrio riflessivo. Ciascuno dei due può chiarificare il contenuto dell'altro; ciascuno può aiutare ad applicare l'altro alle concrete decisioni morali, e ciascuno, in modi diversi, può fornire evidenze in favore dell'altro o in favore dell'uno o altro dei suoi elementi<sup>59</sup>.

In questa prospettiva, per esempio, i doveri di fedeltà verso la propria famiglia e verso se stessi sono in grado di bilanciare quelli di beneficenza verso gli altri<sup>60</sup>. Non v'è un criterio generale che permetta di contempe-

confidence that these propositions are true there is involved the same confidence in our reason that is involved in our confidence in mathematics[...] In both cases we are dealing with propositions that cannot be proved, but that just as certainly need no proof » (*The Right and the Good*, pp. 29-30 *passim*).

<sup>59</sup> MK, p.170.

<sup>60</sup> MK, p. 282: «[...] the effort to formulate this is appropriate and often successful. And he would surely grant that in a similar way the categorical imperative could at least be intelligibly, if not always decisively, invoked in cases of conflict of duties. If it can be, then if bringing it to bear yields a minimally satisfactory answer as to which of two (sets of) conflicting duties is final, the Kantian intuitionism we get by supplementing Ross's framework with the categorical imperative has second-order normative completeness. The duty of beneficence poses special problems for this approach (as indeed for virtually any ethical view that takes the welfare of persons to imply weighty duties of beneficence). Why is it that my duty of beneficence does not always outweigh my ordinary fiduciary duties to, say, my family, as well as all of my duties of self-improvement whose fulfillment will not conduce to my doing more for humanity as a whole than I would do if I devoted my energies to other people? This should suggest the more general question how a Kantian intuitionism can at once admit a general duty of beneficence and avoid requiring the same deeds as would act utilitarianism. I believe Ross heightened the problem by describing the duty of beneficence as resting 'on the mere fact that there are other beings in the world whose condition we can make better in respect of virtue, or of intelligence, or of pleasure'. Still, he also stressed 'the highly personal character of duty' and argued that other things equal the duty of fidelity outweighs that of beneficence. A Rossian intuitionism can thus take it as clear on reflection that even a large contribution to the welfare of humanity does not necessarily outweigh all duties of fidelity or all duties of self-improvement, and that there is no quantitative criterion – such as a maximizing standard – which we can appeal to in deciding each case. There are at least two respects in which the Kantian approach outlined here can help with such cases. They correspond to the two parts of the intrinsic end formulation. First, there is a sense in which, if one devotes one's life simply to maximising the good of persons (or sentient beings), one is using oneself merely as a means, for instance, one's personal commitments and talents do not matter at all independently of their contribution to the general good in question. Similarly, even if one does not try to maximize the general good but always prefers large contributions to it over one's personal commitments and talents, one is likely to be often using oneself merely as a means. This suggests that a



rare l'esigenza di massimizzare il bene, da un lato, e il dovere di compiere se stessi dall'altro. Sussiste, tuttavia, il dovere di amare e rispettare se stessi e non soltanto quello di promuovere il bene degli altri. L'imperativo kantiano, secondo Audi, fonda l'evidenza intravista da Ross, in base a cui i doveri di fedeltà sono importanti e permette di conciliarli con il dovere di beneficiare gli altri. Dedicarsi soltanto a beneficiare gli altri potrebbe significare non rispettare la dignità di se stessi e dei propri cari.

Si potrebbe affermare in generale che Audi accentua l'aspetto fenomenologico, esperienziale, intuitivo, "materiale", realistico e meno quello trascendentale e formale della morale kantiana (che pare, invece, essere quello più sottolineato nell'ampia ripresa di Kant che ha avuto luogo in Europa e in Italia nel Novecento). Ne è prova soprattutto la generale insistenza sul principio di universalizzazione (primo principio della *Fondazione della metafisica dei costumi*). Benché il filosofo statunitense sia sostenitore di un pluralismo dei principi morali, egli tende ad un'integrazione fra i principi, ma non di tipo utilitarista. Il principio kantiano che comanda di considerare la persona umana, in se stessi e negli altri, sempre come fine e mai come mezzo (secondo principio della *Fondazione della metafisica dei costumi*) può, secondo Audi, servire egregiamente a questo scopo<sup>61</sup>. In sintesi:

Fra i valori della vita umana vi sono alcuni che sono manifestamente morali; è su tutti questi valori che si fonda l'umana dignità, costituendo la base del rispetto per le persone. La nozione di rispetto, quando è adeguatamente intesa, costituisce un fondamento per una teoria dell'obbligazione morale. Il valore può fondare l'obbligazione, perfino se l'obbligazione può anche essere fondata indipendentemen-

plausible application of the categorical imperative would at least block a large-scale preference for fulfilling the duty of beneficence over competing duties. In resisting that preference, moreover, one would not necessarily be using others merely (or in any intuitively inadmissible way) as a means: in not doing charitable deeds toward the poor, for instance, one need not be using them at all; and in doing some such deeds, even if falling far short of maximising welfare in the world, one may be treating them as ends. Granted, this strategy does not provide a definitive standard for deciding each case—as opposed to implying that once a case is correctly decided there is a universalizable principle that can be extracted from it. Intuitionism need have no commitment to the existence of more than rules of thumb available in advance for deciding the relevant conflicts of duty. The second respect in which the intrinsic end formulation is instructive comes to light when we ask what it is to treat persons as ends».

<sup>61</sup> L'insistenza sul tema kantiano della persona come "fine in sé" la si ritrova in ambito angloamericano nel pensiero morale di A. Donagan. Cfr. M. REICHLIN, *Fini in sé. La teoria morale di A. Donagan*, Trauben, Torino 2003.

te da esso, cioè su ragioni per l'azione che sono derivate da principi intuitivi che possono essere considerati come veri (o che possono almeno essere ragionevolmente creduti) senza alcun fondamento più profondo o più comprensivo<sup>62</sup>.

### c) *Internismo*

Quello proposto da Audi è un *internismo* etico. L'etica, infatti, ha il suo centro nell'intenzione in nome di un'esigenza di concretezza e di unità della persona<sup>63</sup>. Egli non vuole separare radicalmente, come fa l'utilitarismo, i giudizi intuitivi del carattere dall'etica. Come un piccolo particolare esteticamente brutto può inficiare l'intera armonia di un quadro, così una particolare azione può inficiare la bontà e l'armonia sotto il profilo etico di un intero comportamento che altrimenti sarebbe moralmente ineccepibile. In altri termini: non possiamo confrontare le norme fra di loro come se si trattasse di quantità misurabili. Audi difende, così, l'esistenza di una certa incommensurabilità fra i diversi doveri<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> MK, p. 270.

<sup>63</sup> MK, p. 4: «Good character is not a matter of what one's behaviour causes; it is more nearly a matter of what causes one's behaviour».

<sup>64</sup> Cfr. MK, p. 294 *passim*: «There is a direct relation between the organicity of value and a kind of moral incommensurability that holds among certain duties. Just as we cannot assign numbers to the weight of every duty and must consider the duty of, say, self-improvement as in a way incommensurable with that of fidelity, we must regard the moral disvalue of, say, sacrificing an innocent person as incommensurable with that of saving other innocent persons who could be spared through the sacrifice. If some kind of commensurability is implied by the possibility of using practical wisdom, aided by the categorical imperative, to deal with such difficult cases, there is still nothing like hedonic units, or even a hedonic comparison, that can be brought to the decision as Mill might have to do when the qualities of pleasure and pain in question are equal. If... duty may be derived from moral and other intrinsic values only when these are organically conceived, it should be no surprise that where there are conflicts of prima facie duty there is no single value, nor non-organic pluralism of values in terms of which all conflicts of duty may be resolved. good life, then, cannot be described as a maximization of some kind of value or even of all the kinds additively combined. Some combinations will yield what is an overall bad result; others, possibly with value constituents that individually seem less weighty, will be better or good overall. The overall goodness of a state of affairs depends on how its constituents combine. We can generalize about good and bad combinations; but (with at most some special exceptions) the generalizations, even when guided by principles bearing on the composite value of various combinations, must be based on experience. In addition to

L'ultima parola nell'ambito delle scelte concrete è affidata alla saggezza pratica (*phronesis*) che è capacità d'integrazione fra i valori di fronte ai singoli casi concreti:

Ogni teoria della giustificazione che ammetta una pluralità di criteri fondamentali (*basic standards*) deve far fronte a questo genere di problemi. Ross, come Aristotele, faceva appello alla necessità della saggezza pratica per decidere come bilanciare diverse considerazioni intuitive in competizione fra di loro, come quelle rappresentate dalla fedeltà e dalla beneficenza. La saggezza pratica richiede maturità e – occorre ammetterlo – può non escludere ogni pregiudizio e soggettivismo, perfino in persone ricche d'esperienza. Ma vi sono tuttavia criteri (*standards*) e procedure applicabili universalmente al fine di compiere decisioni ragionevoli. Possiamo ricorrere all'equilibrio riflessivo sia all'interno del nostro sistema di conoscenze, sia fra le nostre prospettive e quelle degli altri: ciò che facciamo oggi, per esempio, dovrebbe in prima battuta essere coerente con ciò che abbiamo fatto ieri e con ciò che intendiamo fare domani, e dovremmo essere in grado di dar ragione ad altri di ciascuna di queste (azioni) senza cadere nell'incoerenza o nella mera razionalizzazione<sup>65</sup>.

In sintesi:

Se è vero che v'è una pluralità di valori base, allora ci troviamo di fronte a possibili conflitti, talvolta risolvibili al meglio in linea di principio, osservando che cosa fare. Ma questa sfida non c'impedisce dal raggiungere ragionevoli decisioni nei casi concreti, non più di quanto una molteplicità di considerazioni di carattere speculativo c'impedisca dall'accettare una teoria scientifica sempre con l'adeguata giustificazione. Per di più, se v'è una pluralità di beni e mali fondamentali, e la 'vita buona' è una vita ricca di quei beni in confronto con i mali,

maintaining that there are irreducibly different kinds of intrinsic goods, I have argued that intrinsic value is organic, both in the sense that the intrinsic value of a whole need not be equivalent to that of its parts and in the sense that non-value properties of a thing can affect its overall value, as a part of a painting that it not itself beautiful can affect the beauty of the painting. This point is connected with moral theory in several ways. What I want to stress here is that just as practical wisdom is required to determine which of two sets of conflicting duties prevails, it is often required to determine the value of a complex whole, either absolutely or as compared with another».

<sup>65</sup> MK, p. 269.

allora ci si dovrebbe aspettare che una tale vita sia eterogenea, o, almeno, che vi sia un'infinita varietà di forme di vita genuinamente buone. Questa non intende essere una conclusione radicalmente relativista: vi sono pur sempre *standard* universali, vi sono buone e cattive ragioni per desiderare ed agire, e vi sono esistenze deplorabili e ammirevoli. Che un numero indefinito di vite possa essere buono non comporta che non vi siano criteri universali per distinguere quelle vite dal numero indefinito di quelle che non sono buone. Tuttavia, come agenti autonomi, possiamo scegliere da un'ampia gradazione di possibilità. Vi sono innumerevoli mali da evitare, numerosi beni da ricercare, ed una molteplicità di modi per combinarli all'interno di esistenze contraddistinte dalla fioritura umana<sup>66</sup>.

d) *L'integrazione fra norme e virtù*

Secondo Audi un'etica delle norme non solo non è in contrasto con un'etica delle virtù, ma entrambe sono necessarie e complementari. Egli suggerisce l'esistenza di una distinzione fra

la teoria dell'obbligazione morale e la teoria del valore morale[...] possiamo notare che le nozioni di virtù possono essere assolutamente fondamentali nella seconda perfino se non fossero fondamentali nella prima<sup>67</sup>.

L'etica delle virtù implica che le norme devono essere interiorizzate e fra di loro integrate in nome della dignità dell'uomo, sapendo come far fronte in concreto ai conflitti fra le diverse norme. Ciò non significa né che le norme debbano essere richiamate a mente per agire virtuosamente in base ad esse<sup>68</sup>, né che si debba agire puntando ad attuare quella determinata virtù, né tantomeno che si debba agire meramente *in conformità* ad un determinato comportamento virtuoso e non invece in forza della virtù (*from virtue*)<sup>69</sup>. Osserva Audi che un'etica della virtù non è in contraddizione con la prospettiva internista:

<sup>66</sup> MK, pp. 270-71.

<sup>67</sup> MK, p. 6.

<sup>68</sup> Cfr. MK, p. 290.

<sup>69</sup> Cfr. MK, p. 34: «These points, in turn, make clearer an important point suggested earlier: action *from virtue*, as opposed to action merely *in conformity with virtue*, is so important in appraising people: the former, unlike the latter is commonly a reliable indication of their aretaic character». Inoltre uno può agire per beneficenza ("from beneficence"), benché motivato da fattori che sono per lui più importanti della beneficenza. Cfr. pure MK 182.

Si potrebbe argomentare che non possiamo essere consapevoli per via d'introspezione del fatto di possedere un determinato tratto del carattere, dal momento che questa è una caratteristica radicata in una persona che si può conoscere attraverso un'evidenza di tipo induttivo in base al suo comportamento. Un'etica delle virtù, quindi, dovrebbe essere esternalista. Ma, se perfino sulla base di fondamenti interni uno può avere la conoscenza di certi tratti del carattere, da ciò non seguirebbe che uno non possa, su quelle stesse basi, credere fondatamente di possedere un certo tratto del carattere, anziché conoscerlo. Per di più un prudente internalismo nel campo dell'etica delle virtù potrebbe richiedere soltanto, perché un'azione sia giusta, che l'agente sia in grado di essere adeguatamente consapevole di un rilevante tratto soggiacente, grazie per esempio alla consapevolezza delle credenze e delle intenzioni che lo manifestano<sup>70</sup>.

La centralità delle virtù in etica è connessa al fatto che siamo responsabili non solo dei singoli atti che compiamo, ma anche, in buona parte, del carattere che abbiamo<sup>71</sup>. Siamo responsabili almeno del

<sup>70</sup> MK, p. 17. E si osserva pure poco dopo che «internalist theories can achieve unification on this point. They do, however, need an externalist component to account fully for moral knowledge, particularly knowledge of concrete actions in the world. But this implies no normative cleavage, nor does it require reductive naturalism. It is simply a reflection of the irreducible difference between justification and knowledge. The general conclusion to be drawn at this point, then, is that the epistemological controversy between internalism and externalism is highly relevant to ethics, and that at present internalist theories seem to provide a more promising basis for an account of moral justification» (MK, p. 29).

<sup>71</sup> Cfr. MK, p. 289 *passim*: «So far, I have suggested that our moral commitments should be anchored in our character and that, largely because of how firm this anchoring should be, moral responsibility extends even to actions deriving from unconscious motivation. Does it, however, extend to elements of character themselves? Aristotle apparently thought so [...] From the point of view of the Kantian intuitionism outlined earlier, we can say that our moral character should reflect an internalization of the basic duties, together with some appropriate dispositions concerning conflicts among them that go with using the categorical imperative framework. Moral character may of course be strong or weak; it may be well developed, as in conscientious, experienced adults; it may be rudimentary, as in small children; and it may be subtle or coarse [...] I simply want to bring out how responsibility for character may be accommodated by the Kantian intuitionism I have presented. To see how a Kantian intuitionism may account for responsibility for character, at least two points are essential. First, we should distinguish, for traits as for self-deception, three cases of responsibility: genetic responsibility (for acquiring them); retentional responsibility (for retaining them); and prospective responsibility (for acquiring them in the future). Second, we should note that one basic duty bears quite directly on at least the second two cases: the duty of self-improvement».

fatto di non far nulla per evitare di conservare in futuro certi difetti a noi evidenti (anche se possono avere la loro origine nell'inconscio)<sup>72</sup>. Coltivare la buona volontà è fondamentale perché questa riguarda i valori in sé<sup>73</sup>. Non è sufficiente per essere morali la mera conformità alle norme. Di qui pure l'importanza delle virtù<sup>74</sup>. Ma come pensare

<sup>72</sup> Cfr. MK, pp. 160-61: «[...] even if responsibility for traits of character always traces to acts for which one bears responsibility, the converse does not hold»; p. 162: «[...] traits are cognitively and motivationally constituted».

<sup>73</sup> Cfr. MK, p. 289.

<sup>74</sup> Cfr. MK, pp. 289-90 *passim*: «[...] the duties of beneficence and self-improvement similarly imply a duty to cultivate a tendency to act from duty, not merely in accordance with duty (or to cultivate a stronger such tendency if one already has it). This in turn suggests that one should try to internalize the basic moral principles and their underlying values. Virtue as understood from the point of view of a Kantian intuitionism, then, is above all a state of character in which the basic moral principles and suitable second-order dispositions are internalized and, in relation to the categorical imperative, well integrated with one another. This idea brings us to the question of how actions should manifest such character – of what constitutes action from virtue. To say that we can be responsible for our character traits, including especially virtues and vices, is not to say what virtues or vices are or how they lead to action of the kind appropriate to them – the kind I am calling actions from virtue. I have already suggested that virtues are features of character and that they can result from and (in some cases) be viewed as internalisation of the appropriate moral principles. This is not to deny Aristotle's point that they can result from habituation. Habituation is a highly commodious category. I am more concerned with their structure and with how they can be acquired than with the genetic question of how they in fact are acquired, important though that is for moral education... we can understand virtues largely in terms of six variables, corresponding to situational, conceptual, cognitive, motivational, behavioural, and teleological dimensions of action from virtue: first, the field of a virtue, roughly the kind of situation in which it characteristically influences conduct; second, the characteristic targets it aims at, such as the well-being of others in the case of beneficence; third, the agent's understanding of that field, say in taking fidelity to others to be essential to respecting them; fourth, the agent's motivation to act in that field in a certain way, where that way is appropriate to the virtue, as where (from honesty) one wants to tell friends how much one fears the failure of their plan; fifth, the agent's acting on the basis of that understanding and motivation (rather than, say, from mere self-interest); and sixth, the beneficiaries of the virtue, above all (and perhaps solely) the person(s) who properly benefit from our realising it: for beneficence, other people in general; for charitableness, the needy; for fidelity, family and friends and so forth [...]. Still, if ultimately the moral constitution of our character is based on some set of principles or standards that are grounded outside character but internalizable in it, the moral exercise of that constitution in deeds requires at least some degree of good character, such as appropriate intentions and dispositions. No amount of moral knowledge gives moral worth to actions that are merely in accordance with that knowledge; actions having moral worth must be clone from the right sort of motivation. Virtue is thus absolutely central in the

il nesso fra norma e virtù? Occorre distinguere fra piano genetico (in cui v'è un primato delle virtù) e piano concettuale (in cui la norma ha il primato), come pure fra piano normativo e piano assiologico (in cui il comportamento virtuoso svolge un ruolo centrale):

È vero che una volta che abbiamo dei modelli di comportamento (*role models*), la virtù può essere insegnata grazie al loro esempio e senza precedenti "standard" di carattere proposizionale. Sul piano storico-genetico, quindi, l'etica delle virtù potrebbe operare indipendentemente dalla norma e da altri fattori non attinenti le virtù, quali l'intuizione. Ma sotto il profilo concettuale la nozione di virtù sembrerebbe dipendere da altri concetti normativi. Non occorre, tuttavia, sottolineare troppo quest'ultima conclusione:

Resta alquanto probabile che il valore morale delle azioni dipenda da loro essere compiute in forza delle virtù (*from virtue*): perfino se la nozione di virtù non può, in quanto tale, dirci quale condotta ci venga in quanto agenti morali, è possibile che l'unica (o la migliore) via moralmente affidabile per compiere le azioni in questione sia in forza delle virtù. Una seconda importante tesi etica appare plausibile: che perfino il valore morale – nel senso della bontà – delle persone risieda nel loro carattere virtuoso (o nella sua assenza). Queste due tesi insieme costituiscono una teoria delle virtù riguardante il valore morale, e possono essere considerate in grado di spiegare parzialmente che cosa significhi essere eticamente fondamentale per il carattere<sup>75</sup>.

theory of moral worth, even if it is secondary in the theory of moral obligation. A good intuitionist view, then, will have a major aretaic component: it will seek, as a Kantian theory should, to account for how its principles may best be internalized in a virtuous character and will insist that the moral worth of actions be grounded not in their mere conformity with its principles but in their proper motivation by the associated elements of character. When they are so motivated, moreover, the agent tends to have a sense of their moral grounding, say of acting in fulfilment of a commitment. The sense of that grounding can be among the kinds of experiences that have intrinsic moral value».

<sup>75</sup> MK, pp. 188-89. Cfr. il seguito: «This kind of virtue ethics is consistent both with Kantianism and with other views commonly contrasted with virtue ethics when the latter is construed as embodying a theory of moral obligation. If there is a conceptual dependence of virtue concepts on other normative concepts, it does not indicate a one-way street. Any moral rules with enough specificity guide day-to-day behavior need interpretation and refinement to be useful in making moral decisions. It could turn out that practical wisdom is indispensable using these rules, and that a basic element in such wisdom is a tendency to seek a reflective equilibrium between plausible rules and virtuous inclinations... One of the largest questions raised by the account of acting from virtue presented here is what values, if any, constrain the development of virtue. If the notion of

e) *Ragione normativa e motivazione*

Il tema del rapporto fra ragione e motivazione è centrale nella contemporanea discussione anglosassone sull'etica. Secondo Audi senza una certa misura d'integrazione fra razionalità e motivazione è dubbio che una persona possa definirsi razionale:

[...]volere qualcosa in maniera intrinseca e crederlo intrinsecamente un bene costituiscono normalmente una coppia bene integrata e, nelle persone razionali, tendono ad accadere insieme. Inoltre, desideri abbastanza diversi quanto al loro contenuto possono essere unificati da credenze perché una singola azione possa soddisfarli entrambi<sup>76</sup>.

virtue is not merely historical, not just a notion rooted in the established practices of one or another society, if instead it belongs to a universally valid ethic, then it is apparently not entirely autonomous with respect to moral and other values. Moral virtue seems best construed as a kind of internalization of moral values or perhaps moral principles or other standards of moral conduct. It is not their ground, though it may influence their content through the effort we regularly make to achieve reflective equilibrium between virtuous inclinations and general principles. Moral virtue may ground moral conduct *genetically*, but not *conceptually*; and this is confirmed by the way in which we must understand acting from moral virtue: not simply in relation to people with certain traits, but in relation to the reasons for which they act, above all the kinds of reasons pertaining to what is of moral value or to what is morally required by general rules or standards. In the theory of moral worth, however, virtue is absolutely central. This point is easily obscured by the common attempt to construe virtue ethics as providing by itself an adequate theory of moral obligation. Virtue can be the ground of the moral worth of agents even without being the ground of moral rightness or obligatory conduct. Granted, agents cannot truly act morally, if, as moral nihilism has it, there are no sound moral standards; but according to both virtue theories and other plausible ethical views, actions gain no moral worth by mere conformity with sound standards of conduct: the right actions performed in the wrong way, and especially from the wrong motives, have no moral worth. The mere existence of objectively true moral standards, even together with our regular conformity to them, would not guarantee moral action – action from virtue or from duty or from any other morally appropriate ground – and might for that very reason bring no moral goodness into the world. Virtue need not be acquired, moreover, from studying moral values as such; it is normally acquired by imitation and socialization, and it probably cannot be taught without models. These two truths do much to account for the appearance of conceptual autonomy the notion of virtue seems to have. In normal human lives, virtue may be genetically prior to moral principles. It also has a kind of operational autonomy in the sense that one can act from virtue without being motivated by any aretaically external standards and even in the sense that one's immediate motivation need not be moral at all. Whether the fundamental moral standards are rules or intuitions or non-moral goods or something else again, virtue is required to realize those standards, and acting from virtue is the main basis of the moral worth of agents».

<sup>76</sup> MK, p. 210.



Audi ammette l'esistenza di una certo divario fra ragione normativa e motivazione per agire, divario d'impronta humaneana:

La motivazione non è interna al giudizio pratico, tuttavia quest'ultimo tende a produrla e in un agente pienamente razionale (*fully rational agent*) o il giudizio o qualche causa cooperante (o comune) la produrrà<sup>77</sup>.

La ragione pratica indica la strada da seguire, ma non è detto che si sia sempre adeguatamente motivati a seguirla. Potrei cioè avere delle buone ragioni per agire eticamente e, tuttavia, non essere motivato ad agire<sup>78</sup>. Come si osserva:

Una risposta in senso lato kantiana è che la ragione fornisce il suo proprio potere motivazionale indipendentemente dal desiderio. Non trovo né questa posizione né lo strumentalismo pienamente soddisfacenti. Sostengo che il desiderio può essere educato dalla ragione perfino se la ragione non lo governa automaticamente per mezzo di una facoltà indipendente in grado di motivare (*independent motivational power*). L'autonomia non è né la mera efficienza nel soddisfare i desideri primari senza controllo (*unbridled basic desire*), né un risultato automatico del fatto di usare in modo appropriato ragioni a priori; essa richiede un'integrazione fra desiderio e ragione<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Cfr. MK, p. 7: «It reinforces the idea that rational agents exhibit an integration between reason and desire, but it also shows how deficiency in such integration can impede moral motivation even where the use of reason issues in accepting a moral that would ordinarily produce motivation. This deficiency is a challenging case, since moral judgment is in some sense action-guiding and has been widely (and plausibly) taken to entail motivation. A main task, then, is to assess motivational internalism: roughly the view that some degree of motivation is internal to moral judgment. In doing this I distinguish a range of motivational internalist positions, and I show how motivation can support moral judgment even if it is not internal to such judgment. If, however, moral judgments need not motivate, how can they be essentially practical, action guiding cognitions? The answer is in part that they can express normative reasons for action even if they do not express motivational reasons; they can point our way and in that sense direct us, even if they do not by themselves push us along the path. This answer is developed in relation to an account of moral judgment and practical reasons that places both in the context of a theory of the relation between intellect and will».

<sup>78</sup> Cfr. MK, p. 292.

<sup>79</sup> MK, p. 7.

Quando questo accade – e, secondo Audi, non accade raramente – formulare un giudizio morale implica essere motivati ad agire in base ad esso.

Per agire eticamente (secondo virtù) si richiede, quindi, un'armonia-integrazione fra ragioni e motivazioni, che per lo più non è automatica. Benché il giudizio pratico possieda una sua normatività e una sua autonomia rispetto alle motivazioni (in questo Audi si dice kantiano e non humeano), per agire moralmente occorre di fatto un'integrazione fra ragion pratica e volontà, fra ragione e motivazione che esige un'educazione e un'autoeducazione<sup>80</sup>. Di qui – ancora una volta – il ruolo centrale delle virtù nell'esperienza morale:

[...] una persona virtuosa è abitualmente motivata dai giudizi morali. Il punto è che, a parte qualche forma d'internalizzazione dei criteri

<sup>80</sup> Cfr. MK, p. 293 *passim*: «To say [...] that moral principles are normatively central to the autonomy of those who hold them, and that a mature, rational autonomous agent who accepts moral principles has an appropriate degree of motivation to abide by them, is not to say that just in virtue of holding a moral principle or moral judgment one must have such motivation. Motivation is not intrinsic to the mere holding of such principles or judgments. Autonomy, by contrast with moral judgment, is an intrinsically motivational notion, and one reason some philosophers have taken motivation to be intrinsic to holding moral judgments may be that those judgments are normally – and most prominently – held by autonomous agents and, when held by them, do normally imply a significant degree of motivation to act accordingly. A major question in moral psychology is whether some significant degree of motivation is also in some way implied by, or otherwise follows from, one or another kind of acceptance of moral principles and judgments. Broadly, the issue is in what way, and to what extent, reason is 'practical'. It is essential to distinguish two ways in which reason can be practical: motivationally, by providing motivational reasons for action – reasons actually inclining one to act – and normatively, by providing normative reasons for actions – reasons why one ought to act. My moral epistemology implies that reason is normatively practical: through its exercise we have knowledge of, or at least can have justified beliefs regarding, both moral principles and intrinsic value, and each kind of knowledge or justified belief provides basic (normative) reasons for action. But I hold that it is only in a qualified way that reason is motivationally practical. It may, through such self-addressed moral judgments as that I must keep a promise, produce desire; indeed, it will do so in an adequately rational person. Still, such judgments (cognitively construed) are not intrinsically motivating. Here, then, I accept objectivism about morality and value and endorse the normative practicality of reason, while denying its motivational practicality in the strong sense implying the intrinsically motivating power of self-addressed moral judgments. I stand with Kant and most other major moral philosophers on the objectivity of the grounds of normatively, but (except insofar as he is a non cognitivist) I am closer to Hume in the theory of motivation».

morali, l'accettazione perfino di un giudizio morale rivolto a se stessi non è intrinsecamente motivante. Non esiste un tale percorso diretto dall'intelletto alla volontà. Ma nelle vite normali non vi sono neppure ostacoli nei confronti dei molti percorsi normali, in forza dell'educazione morale, dall'insegnamento e dalla comunicazione di paradigmi e di criteri morali alla loro internalizzazione nel carattere d'individui recettivi, soprattutto dei bambini che maturano in ambienti eticamente significativi<sup>81</sup>.

Il ruolo dell'educazione del desiderio e delle emozioni e non soltanto della ragione diventa, quindi, fondamentale:

[...] l'implicazione del fatto di rigettare le versioni dell'internalismo motivazionale che ho criticato è che, se ci aspettiamo che le persone siano morali, dobbiamo educare i loro desideri, emozioni e sensibilità, non soltanto la loro ragione. Una volta che lo facciamo, soprattutto se costruiamo sulla dimensione dell'empatia che è presente nella natura umana, allora i desideri, le emozioni e le esperienze, così come i giudizi, possono fornire ragioni normative per l'azione così come la motivazione per compierla<sup>82</sup>.

### *Conclusioni*

Il fulcro, l'originalità e l'interesse della prospettiva di Robert Audi risiedono complessivamente, a mio parere, nel suo equilibrio che gli permette di valorizzare armoniosamente diversi contributi della riflessione classica e contemporanea sulla morale e, in particolare:

– nell'esigenza d'integrazione e nel nesso di analogia e di sinergia che stabilisce fra le dimensioni della razionalità speculativa e pratica, stante l'unità della persona umana, favorito in questo dalla sua complessiva prospettiva epistemologica ("fondazionalismo moderato").

– nel tema dell'esperienza come fattore discriminante la ragionevolezza dei desideri. Sono discriminanti le esperienze significative che ciascuno compie anche in base all'educazione che uno riceve. Ciò non implicherebbe, tuttavia, radicale relativismo a motivo sia della distinzione fra piano dell'esperienza e piano della giustificazione, sia della presenza di fondamentali esperienze transculturali.

<sup>81</sup> MK, p. 294.

<sup>82</sup> MK, p. 294.

– nell’accentuazione del tema dell’intersoggettività, che implica il confronto critico con le prospettive altrui, che si fonda sulla struttura intenzionale della conoscenza e del desiderio ed è il necessario presupposto antropologico della “regola aurea”<sup>83</sup>. Questo tema classico è interpretato in stretta connessione con quello “kantiano” della dignità inviolabile della persona.

– nella ripresa in etica di un “intuizionismo moderato” o “intuizionismo critico” che riprende, di fatto, il tema aristotelico degli *éndoxa*, che sottende a suo parere la stessa prospettiva kantiana (di cui valorizza gli aspetti “materiali”) e che può essere rafforzato dalla formulazione del principio in base a cui occorre considerare l’umanità in se stessi e negli altri “sempre come fine e mai come mezzo”. Ciò permetterebbe un’equilibrata integrazione fra i “doveri verso gli altri” e i “doveri verso se stessi”, come pure la distinzione fra “doveri perfetti” e “doveri imperfetti”. Si potrebbe, in questo ordine di considerazioni, desiderare da parte di Audi, magari sulla linea di Alan Donagan, una più chiara e netta fondazione della persona umana come “fine in sé”, in quanto capace di trascendere ogni scopo finito.

– nella sua concezione della naturalizzazione delle spiegazioni morali, ma non delle proprietà morali.

– nell’approccio sottile, ma non privo di problemi, al tema del rapporto fra ragione e motivazione, in cui si sottolinea la necessaria integrazione di ragione e desiderio e il ruolo centrale svolto dall’educazione del desiderio.

– nell’equilibrata soluzione del rapporto fra “etica delle norme” ed “etica delle virtù” e, in particolare, nel ruolo centrale di sintesi attribuito alla saggezza pratica, la quale permette d’integrare fra di loro i diversi e contrastanti valori di fronte ai singoli casi concreti.

<sup>83</sup> Fornendo le ragioni antropologiche dei principi di benevolenza e di solidarietà e connettendoli intimamente con l’amore di sé, A. sembra sopperire, di fatto, ad alcuni limiti rilevati, per esempio, nel pensiero politico di Rawls. Questi pensa che sia possibile conferire al principio di cooperazione il ruolo di principio primo, anche rispetto alla nozione di persona politica, e questo sembrerebbe impossibile in quanto esso è con tutta evidenza subordinato al principio di benevolenza e a quello di solidarietà. Questi finiscono per essere implicitamente presupposti senza essere tematizzati, sottraendosi all’onere di una loro interpretazione e giustificazione. In secondo luogo, Rawls ritiene possibile separare all’interno della persona e tra le persone l’amore di sé dall’atteggiamento cooperativo e dalla ragionevolezza, ma in tal modo la giustapposizione degli interessi impedisce all’idea di giustizia di elevarsi ad un riconoscimento vero e ad una solidarietà in cui ciascuno si sente in debito verso ognuno.

Infine il limite dell'intuizionismo di Audi e di Ross, al quale egli s'ispira, sta piuttosto nel fatto di appiattire troppo la razionalità pratica su quella delle scienze, non valorizzando sufficientemente la sua specificità. In questo la lezione aristotelica, tommasiana e kantiana ha qualcosa da insegnare<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Si veda il capitolo su *Razionalità speculativa e razionalità pratica in Tommaso d'Aquino*. Questa critica rivolta a Ross e in genere all'intuizionismo in etica, si ritrova, per esempio, nel volume di R. MORDACCI, *Ragioni personali. Sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008, pp. 152-161.



LA «REGOLA D'ORO» NELLA RIFLESSIONE  
DELLA RECENTE FILOSOFIA ANGLOSASSONE

*Introduzione*

La «Regola d'oro» (d'ora innanzi RA) nella duplice formulazione negativa («Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te»), e positiva («Fa agli altri quello che vorresti fosse fatto a te») è massicciamente presente nella tradizione etico-religiosa e filosofica dell'umanità. Può ancor oggi costituire un principio fondamentale dell'etica e della politica in un'epoca segnata dal confronto fra diverse tradizioni culturali? Scopo di questo saggio è offrire un quadro – necessariamente parziale – della trattazione della RA nella recente filosofia anglosassone, per trarne poi alcune sintetiche conclusioni di carattere speculativo, cercando così di rispondere al nostro interrogativo<sup>1</sup>. Occorre precisare innanzi tutto che la riflessione sulla RA sembra essere nel complesso abbastanza presente. La cosa non deve stupire se si tiene conto dell'ampiezza e dell'importanza della riflessione etico-politica anglo-americana degli ultimi decenni. La ricerca considera le trattazioni esplicite e più significative, ma anche, in minor misura, quelle implicite (là dove non si parla espressamente della RA, ma il tema è chiaramente presente) che hanno avuto luogo negli ultimi quarant'anni. Si può riscontrare, infatti, la sua presenza nella riflessione filosofica anglosassone anche sotto altri termini (quali altruismo, imparzialità, la persona come «fine in sé», principio di universalizzazione ecc.).

Mi soffermerò soprattutto sul tema della fondazione etico-antropologica della regola, in particolare sul nesso fra antropologia ed etica, fra desiderio e norma, e assai meno sulle sue applicazioni nel campo dell'etica applicata e della filosofia politica. Benché si riscontri una notevole attenzione da parte della riflessione interreligiosa anglosassone

<sup>1</sup> Per una trattazione complessiva del tema in ambito anglosassone cfr. J. WAT-  
TLES, *The Golden Rule*, O.U.P., Oxford 1996.

nei riguardi della presenza della RA nelle tradizioni religiose soprattutto ebraico-cristiana e confuciana, ho dedicato la mia attenzione alla trattazione filosofica in senso stretto.

Si nota innanzitutto una forte consapevolezza dell'importanza delle obiezioni formulate da Kant, Sidgwick, Kelsen, Bernard Shaw e altri nei riguardi della validità della RA sotto il profilo etico. Cerchiamo di riassumerle: la RA, nella sua duplice formulazione negativa e positiva, da una parte condurrebbe a risultati contraddittori fino al punto da essere rovinosi per il diritto e per la morale e, dall'altra, anche ammettendone la validità, sarebbe tautologica e vuota, sicché non potrebbe fornire di per sé alcuna vera e propria direttiva morale<sup>2</sup>. Credo che queste conclusioni siano da attribuirsi ad un'interpretazione decontestualizzata, «empiristica» e «utilitaristica» della regola, presente anche in Kant, che la separa dal contesto complessivo in cui era letta nella tradizione cristiana medioevale<sup>3</sup>. Queste obiezioni hanno portato quasi tutti gli autori che la difendono a precisarne il significato o a riformularla in altri termini. Distingueremo prospettive sulla RA d'indirizzo utilitaristico, concezioni in senso lato «kantiane» e posizioni che potremmo definire aristotelico-tomiste e anche hegeliane, perché più attente al nesso fra antropologia ed etica, fra ragioni e motivazioni per agire e al ruolo di mediazione svolto dal desiderio. Occorre, tuttavia, precisare che in genere nell'ambito anglosassone le distinzioni di scuola spesso non sono nette, per cui una chiara demarcazione fra i diversi filoni della filosofia morale non è sempre facile.

### 1. *La prospettiva utilitaristica e il problema dell'aborto.*

Nell'importante articolo dal titolo *L'aborto e la Regola d'oro*<sup>4</sup> il filosofo inglese R. Hare applica la RA al caso dell'aborto da una prospettiva in senso lato utilitaristica («utilitarismo della regola»). Essa offrirebbe in prima battuta delle buone ragioni contro l'aborto, dal momento che persone che in genere sono affezionate alla propria vita,

<sup>2</sup> In particolare, secondo alcuni autori, la RA, a differenza dell'imperativo categorico, non giustificherebbe alcun dovere verso se stessi, né i doveri di carità verso gli altri, né i doveri di stretta reciprocità.

<sup>3</sup> Cfr., in particolare, I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* II, 3.

<sup>4</sup> R. HARE, *Abortion and the Golden Rule*, «Philosophy and public Affairs», 4 (1975), pp. 201-222, trad. it. in G. Ferrante, S. Maffettone (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori, Napoli 1992, pp. 57-80.



riconoscondone il valore, non dovrebbero negare ad altri che potrebbero venire alla luce la stessa la possibilità di vivere che una volta è stata concessa a loro stessi. Egli afferma:

Poiché il problema dell'aborto viene discusso il più delle volte da un punto di vista cristiano, e poiché spero con ciò di trovare un punto di vista provvisorio su cui far convergere l'accordo di molti, userò quella forma dell'argomento che poggia sulla RA secondo cui dovremmo fare agli altri quello che desideriamo che gli altri facciano a noi. Una estensione logica di questa formulazione porta a dire che dovremmo fare agli altri ciò che siamo lieti che sia stato fatto a noi. Ciò comporta due cambiamenti[...]il primo consiste in una mera differenza di tempi verbali che non può rivestire alcuna rilevanza morale[...]il secondo cambiamento è un passaggio dall'ipotetico al reale[...]<sup>5</sup>.

Tuttavia, secondo Hare, la forza di questa osservazione, che costituisce un argomento contro la liceità dell'aborto, viene attenuata dal fatto che lo stesso principio si può far valere anche nel caso – assai comune – in cui una coppia decide per qualche buona ragione di non avere altri figli, negando così ad altri esseri umani la possibilità di nascere. Per questa ragione le motivazioni contro l'aborto, che si basano su questa particolare interpretazione della RA, non sono tanto forti da negarne la liceità nel caso che vi siano altre buone ragioni a favore (come la salute della madre o anche il benessere della coppia e degli altri figli). La RA, quindi, non offrirebbe ragioni forti contro la liceità della pratica dell'aborto.

La non riuscita applicazione della RA, intesa in senso utilitaristico, da parte di Hare ha contribuito a rafforzare, come vedremo, le tradizionali critiche rivolte alla sua validità sotto il profilo morale da Kant in poi. Come è stato opportunamente notato, l'applicazione da parte di Hare della RA al caso dell'aborto presuppone una concezione empirista di persona, in base a cui ognuna può essere sostituita da un'altra, anziché una concezione «ontologica», secondo cui ogni persona è unica<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 64-65.

<sup>6</sup> Cfr. A. CORRADINI, *Goldene Regel, Abtreibung und Pflichten gegenüber möglichen Individuen*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 48 (1994), pp. 21-42.

## 2. La difesa della RA da parte di Marcus Singer

Una delle più forti e note difese della RA in ambito anglosassone è fornita da Marcus G. Singer, autore d'indirizzo kantiano, in particolare nell'articolo *The Golden Rule*<sup>7</sup>. Dopo aver preso in considerazione le più importanti obiezioni contro la regola, tra cui quell'interpretazione in base a cui essa presupporrebbe l'uniformità fra gli esseri umani per quanto riguarda desideri, preferenze ecc., egli afferma che vi sono essenzialmente due diverse formulazioni della RA, di cui la seconda soltanto è eticamente significativa. La prima formulazione che egli chiama «interpretazione particolare» (*particular interpretation*) afferma: «Fa agli altri quello che vorresti che gli altri facessero a te». Secondo Singer questa interpretazione sarebbe in numerosi casi nettamente contraria alla morale (la violenza carnale, per esempio, potrebbe essere giustificata) oppure rischierebbe di cadere in una cattiva infinità (nel caso, per esempio, del carceriere che dovrebbe liberare il prigioniero e del carcerato che non dovrebbe ostacolare il compito del carceriere e così via).

La seconda formulazione, che egli chiama “interpretazione generale” (*general interpretation*) recita: «Fa agli altri come vorresti che essi facessero a te». In altri termini:

io dovrei tener conto degli interessi e dei desideri degli altri (che possono essere anche notevolmente diversi dai miei) nel mio rapportarmi a loro. Io devo trattare gli altri come vorrei che gli altri mi trattassero, in base agli stessi principi o standard (criteri) che vorrei essi applicassero nel loro rapportarsi a me. Ciò vale anche per il giudizio che diamo sulle azioni di altre persone nei casi in cui presumibilmente i nostri interessi non sono in gioco<sup>8</sup>.

Questo principio, secondo Singer, non è rigido, perché può condurre a diversi esiti quando sia applicato a diverse circostanze e a diversi interessi<sup>9</sup>.

Quest'ultima interpretazione della regola permette, secondo Singer, di rispondere a tutte le critiche e costituisce un principio fondamentale della morale (anche se non l'unico). Egli precisa inoltre che le due tradizionali formulazioni della regola (quella positiva e quella

<sup>7</sup> *The Golden Rule*, «Philosophy», XXXVIII, 146 (1963), pp. 293-310. Cfr. pure la voce “Golden Rule” in C.L. Becker, ed., *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992.

<sup>8</sup> M. SINGER, *The Golden Rule*, cit., p. 302.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi* p. 300.

negativa) sostanzialmente coincidono sotto il profilo logico ed etico, benché ci possa essere fra loro una differenza di enfasi ovvero sul piano retorico e psicologico<sup>10</sup>. Singer critica quello che egli giudica un equivoco frequente: la RA non afferma che io devo immaginare di essere un altro (questo non è il significato legittimo dell'espressione «mettersi nei panni degli altri»). Essa non richiede che noi facciamo agli altri quello che essi vorrebbero che facciamo a loro<sup>11</sup>. A parte l'estrema indeterminatezza di questa supposizione, il rovesciamento dei ruoli che richiederebbe dovrebbe, come già notato, procedere all'infinito<sup>12</sup>. La RA richiede, quindi, di tener conto e di rispettare i desideri degli altri, ma non necessariamente acconsentendo ad essi. Essa costituisce uno strumento fondamentale di educazione morale:

Quando insegniamo ai bambini il punto di vista morale, cerchiamo di spiegarlo loro facendo in modo che essi si pongano al posto di un'altra persona: «ti piacerebbe che fosse fatta a te quella tal cosa?»<sup>13</sup>

Nel complesso, se di per se stessa la RA non determina in maniera definitiva e priva di ambiguità che cosa questi standard o principi (in base a cui si dovrebbe giudicare il comportamento proprio e altrui) dovrebbero essere, pur tuttavia «essa dà un contributo nella direzione della loro determinazione e non è necessario che faccia tutto»<sup>14</sup>. Essa non sostituisce una teoria etica complessiva o altre idee morali alla luce delle quali deve essere interpretata. La RA invece le presuppone, contribuendo ad incrementarle<sup>15</sup>.

### 3. La «Rational Golden Rule» di Alan Gewirth

Alan Gewirth, uno dei massimi filosofi morali nordamericani della seconda metà del Novecento, d'impostazione liberale-kantiana, propone un «salvataggio» o una reinterpretazione o razionalizzazione della RA che la fa coincidere con quello che per lui è il principio etico-politico fondamentale: la «regola d'oro razionale» (*Rational Golden Rule*) coincide con il «principio di coerenza generica» (*Principle of Ge-*

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 304-5.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 311.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, p. 313.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 310.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 313.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, pp. 313-14.

*neric Consistency*). In questa riformulazione la RA recita: «Comportati con gli altri come hai diritto che essi si comportino nei tuoi riguardi». O secondo la formulazione generica: «Agisci d'accordo con i diritti generici dei pazienti morali come con quelli di te stesso».

Dopo aver accennato alle diverse critiche che in genere vengono rivolte alla RA (in particolare: i gusti possono essere fra loro dissimili e anche quando fossero simili possono essere immorali), Gewirth critica anche l'interpretazione che Singer privilegia. Anche la *General Interpretation* presenterebbe problemi. Come nota lo stesso Singer, certo sarebbe da scartare l'interpretazione che richiederebbe un totale altruismo da parte dell'agente («Fa agli altri come essi vorrebbero che tu facessi a loro») equivalente a «Fa sempre ciò che chiunque altro vuole che tu faccia». Ma Gewirth critica anche l'altra interpretazione che Singer fa sua e cioè:

Devo trattare gli altri come vorrei che essi mi trattassero, cioè sulla base dello stesso principio o standard che vorrei che essi applicassero nei miei riguardi. Il risultato – egli nota – è che la RA è ora troppo restrittiva per il paziente morale e troppo permissiva per l'agente<sup>16</sup>. Nel complesso: «La prima interpretazione supporta la concezione dell'inversione (*inversion conception*) fino alla possibile negazione dei desideri dell'agente; la seconda interpretazione supporta la concezione della reciprocità della regola, fino alla possibile negazione dei desideri del paziente morale<sup>17</sup>.

Ma anche quando si accentui la reciprocità (*mutuality*) quale carattere fondamentale della RA sorgono problemi:

Il problema che si presenta in tutte le interpretazioni considerate, è che nell'ambito della concezione della RA basata sulla reciprocità, esse assumono come loro contenuti voleri e desideri contingenti, sia dell'agente, dei suoi pazienti morali o di entrambi, sia particolari o generali. Le interpretazioni rendono tali voleri o desideri fondamenti indipendenti al fine di determinare la rettitudine delle azioni[...]. Se la RA deve essere salvata, allora il suo criterio di rettitudine deve essere separato dalla contingenza e potenziale arbitrarietà che si attribuisce ai desideri considerati senza qualificazione[...]<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> A. GEWIRTH, *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, p. 130.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 132.

L'originale concezione etica di Gewirth, formulata soprattutto nel volume *Reason and Morality*, si basa su un'analisi dei presupposti di ogni agire umano. Nell'atto di agire per raggiungere un dato fine sempre presuppongo non solo la bontà del fine al quale tendo, ma pure di fatto determinati beni o condizioni-base (*generic goods*) senza di cui non potrei agire, soprattutto la libertà, e, quindi, presuppongo pure il diritto a certi beni fondamentali, in particolare alla libertà di agire. Ogni attacco a questi beni è percepito come un attacco alla propria capacità di avere il controllo sulla propria azione e, quindi, sul bene a cui si tende:

La giusta richiesta costituisce una domanda implicita o esplicita rivolta a tutte le altre persone che evitino almeno d'interferire con la libertà e il benessere dell'agente. Si considera questa richiesta come avente un certo fondamento nel fatto che la libertà e il benessere costituiscono dei beni necessari per l'agente<sup>19</sup>.

La nozione di diritto è, così, strettamente connessa all'azione, venendo superato nella struttura logica dell'azione ogni divario fra essere e dover essere: «Ho diritto alla libertà e al benessere»<sup>20</sup>.

Questo diritto non posso – almeno in prima battuta – negarlo agli altri anche quando agiscono in base a desideri o fini diversi dai miei:

Dal momento poi che per evitare di contraddire se stesso l'agente deve pretendere di avere il diritto alla libertà e al benessere in base alla ragione sufficiente che egli è un agente previdente (*prospective agent*) che ha progetti che vuole portare a compimento, egli deve accettare logicamente la generalizzazione in base a cui tutti gli agenti previdenti che hanno progetti che vogliono adempiere hanno diritto alla libertà e al benessere. Questa generalizzazione costituisce una diretta applicazione del principio di universalizzazione; e se l'agente nega la generalizzazione, allora come abbiamo visto, egli contraddice se stesso<sup>21</sup>.

Sarebbe, infatti, come affermare che «essere un agente previdente sarebbe e non sarebbe condizione necessaria per avere quei diritti»<sup>22</sup>. Di qui la formulazione del “principio di coerenza generica”: «Agisci in accordo con i diritti generici dei tuoi agenti passivi così come con

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>22</sup> *Ibid.*

quelli di te stesso». Chiamerò questo principio “Principio di coerenza generica” (PGC), dal momento che contempera la considerazione formale della coerenza con la considerazione materiale dei diritti alle caratteristiche generiche o beni dell’azione»<sup>23</sup>.

Secondo Gewirth, rispetto alla RA

un’importante somiglianza è data dal fatto che ciascun principio richiede che un agente tratti i suoi pazienti morali in base alle stesse regole secondo cui l’agente vuole essere trattato... una importante differenza rispetto alla RA è data dal fatto che mentre il PGC si focalizza su ciò che l’agente necessariamente pensa o vuole riguardo alla modalità in base a cui deve essere trattato, cioè che si deve agire nei suoi riguardi in conformità con i suoi diritti generici, la RA lascia completamente aperto e indeterminato il contenuto di ciò che l’agente vuole per se stesso [...]»<sup>24</sup>.

La RA, quindi, dovrebbe, secondo Gewirth, essere emendata in questa forma: «Fa agli altri come razionalmente vorresti che essi facessero a te». Similmente l’interpretazione generica della regola dovrebbe essere emendata in questo modo:

Agisci in conformità con i desideri razionali del tuo paziente morale così come con quelli che ti sono propri. Le difficoltà della RA [...] sono state evidenziate rilevando che la sua applicazione può contrastare con le intuizioni che molti di noi hanno intorno alle giuste modalità di agire nei riguardi delle altre persone. Razionalizzare la regola fondandola su desideri razionali serve non solo a preservare quelle intuizioni, ma anche a mostrare che esse e altri giudizi morali corretti hanno una base razionale [...]Sarebbe sufficiente suggerire all’agente di agire razionalmente, dal momento che “razionale” significherebbe già o includerebbe il criterio della correttezza morale. L’enfasi della RA sulla mutualità o reciprocità dei desideri sarebbe, quindi, ridondante»<sup>25</sup>.

Anche, secondo Agostino e Tommaso d’Aquino – afferma Gewirth – bisognerebbe prima sapere quali sono i beni e mali morali, indipendentemente dalla regola.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>24</sup> *Ivi*, p.169.

<sup>25</sup> A. GEWIRTH, *The Golden Rule Rationalized in Human Rights. Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, Chicago and London.1982, pp. 132-33 *passim*.

Per Gewirth s'impone l'esigenza di un'unificazione e radicalizzazione dei principi etici:

Se [...]un'interpretazione etica normativa di razionale incorre in queste mancanze, non v'è nulla di meglio di una interpretazione moralmente neutra, la quale non prende direttamente le difese di nessuna parte in causa per quanto riguarda il problema morale concernente la modalità in base a cui le persone dovrebbero trattarsi l'un l'altra...la soluzione è data dalla considerazione secondo cui quando sono imposti certi requisiti razionali moralmente neutri ai desideri dell'agente, in quel caso emerge logicamente un contenuto morale normativo che risolve le difficoltà tradizionali della regola<sup>26</sup>.

Allora il precetto della *Regola d'oro razionale* (RGR) «Fa agli altri come razionalmente vorresti che essi facessero a te» – è logicamente equivalente al PGC; che ora può essere enunciato come segue: «Fa agli altri come razionalmente vuoi fare loro e cioè agisci in armonia con i loro diritti generici così come con i tuoi».

Dove la RA tradizionale permette all'agente di opprimere i suoi pazienti morali qualora i desideri riguardanti se stesso in quanto paziente siano in opposizione con i desideri dei suoi pazienti, il PGC proibisce tale oppressione. E ciò accade perché la correttezza della transazione è ora determinata dai desideri razionali dell'agente stesso in quanto paziente, e tali desideri razionali richiedono che egli agisca in conformità con i diritti generici del suo paziente così come con quelli propri<sup>27</sup>.

A queste posizioni Singer ribatterà a sua volta, affermando che le obiezioni di Gewirth alla sua formulazione della RA valgono solo qualora la s'interpreti come un unico fondamentale e rigido precetto morale dal quale derivare tutti gli altri (una concezione questa che non si ritrova nell'etica classica). In realtà Gewirth limiterebbe la validità della regola (da lui riformulata) solo ad alcuni diritti fondamentali, lasciando da parte altre possibili applicazioni, come pure trascurerebbe il suo nesso con il desiderio.

Su un piano più generale, un'altra importante critica è stata rivolta a Gewirth – tra gli altri – da Alan Donagan: egli non sembrerebbe in grado di mostrare la necessità dialettica del passaggio dal riconosci-

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 139.

mento, da parte dell'agente, del proprio bisogno di libertà e benessere, alla rivendicazione di un diritto a questi beni generici, tale da implicare il dovere di non interferenza degli altri agenti. Ci si può, infatti, difendere con adeguate forme di difesa strategica, incluso il ricorso alla violenza<sup>28</sup>. In altri termini: non sarebbe possibile ricavare un principio sostantivo e fortemente normativo come il PGC da una dimostrazione a priori che proceda in maniera rigorosamente analitica a partire da proposizioni di base non morali e non controverse<sup>29</sup>.

Tra i neokantiani infine occupa una posizione particolarmente originale e influente sulla filosofia politica anglosassone degli ultimi decenni John Rawls<sup>30</sup>. Tale è la sua notorietà che non è il caso, in questa sede, di riprendere il suo pensiero politico complessivo. Diverse sono state le riprese della sua formulazione della RA. Una possibile formulazione della RA nella prospettiva rawlsiana è: "Fa come vorresti fosse fatto a te". Sul piano interpersonale questa formulazione potrebbe essere generalizzata fino alla seguente nozione di correttezza (*fairness*).

Nozione generale di correttezza: A dovrebbe decidere riguardo ad una politica che riguardi B, C, D ecc. solo dopo aver "tenuto conto" delle sue reazioni se egli fosse al posto di B, C, D ecc. La posizione originaria può essere vista come una particolare versione che completa la definizione: l'agente nella posizione originaria non sa quale posizione deve essere la propria; quindi egli deve prendere sul serio la possibilità che egli potrà occupare la posizione rappresentativa di ogni strato<sup>31</sup>.

#### 4. *Neoaristotelici e neotomisti*

Uno studioso statunitense di filosofia medioevale e di etica, Ralph McNerny, nell'articolo *The Golden Rule and the Natural Law*, offre una precisa interpretazione del significato della RA in Tommaso d'Aquino. Essa possiede una natura filosofica e insieme teologica e costituisce un'esplicitazione del principio della legge naturale che prescrive di «fare il bene e di sfuggire il male» e, in particolare, del precetto evangelico che

<sup>28</sup> Cfr. M. REICHLIN, *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, p. 200.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 224.

<sup>30</sup> Cfr. di questo autore in particolare *Una teoria della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>31</sup> J.S. FISHKIN, *Tyranny and Legitimacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1979, p. 103.



comanda: «Ama il prossimo tuo come te stesso»<sup>32</sup>. La RA, quindi, costituisce un principio base dell'etica, ma non quello fondamentale. Ciò si deve al fatto che non tutti i principi morali sono principi di giustizia, che regolano il rapporto con Dio e con gli altri uomini (come lo sono i precetti del decalogo, i quali oltre che essere rivelati possono anche essere ricavati razionalmente dai primi principi della morale)<sup>33</sup>.

Nella prospettiva “neoclassica” sul diritto naturale, che si rifà pure al pensiero di Tommaso d'Aquino, la RA è valorizzata insieme ad altre esigenze della ragion pratica. Afferma il filosofo del diritto John Finnis nell'opera *Legge naturale e diritti naturali*:

Non c'era bisogno di un'etica ben delineata, né di particolari tradizioni di educazione morale, perché il re Davide (e chiunque legga la storia del suo confronto con Natan il profeta) avvertisse il carattere razionalmente conclusivo dell'analogia di Natan tra l'appropriazione da parte del ricco della pecora del povero e l'appropriazione da parte del re della moglie di Uria l'Hittita, e dunque la necessità razionale di estendere a se stesso la sua condanna dell'uomo ricco: «Sei tu quell'uomo!» (2 Sam. 12,7). «Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te». Mettiti nei panni degli altri. Non condannare gli altri per ciò che tu stesso vorresti fare. Non impedire agli altri (sempre che non ci siano ragioni speciali) di ottenere per se stessi ciò che tu cerchi di ottenere per te. Queste sono esigenze della ragione, perché ignorarle significa trattare arbitrariamente le diverse persone. Ma quali sono i limiti di una ragionevole auto-preferenza, di una ragionevole discriminazione in favore di me stesso, della mia famiglia, del mio gruppo? Nelle tradizioni di pensiero greche, romane e cristiane questo problema era affrontato tramite l'espedito euristico di adottare il punto di vista, i criteri, i principi di giustizia di un individuo che contempra l'intera arena degli affari umani e che abbia ugualmente a cuore, e ugualmente nella mente, gli interessi di tutti coloro che prendono parte a quegli affari: “l'osservatore ideale”. Un tale “spettatore”, benevolo e imparziale, non condannerebbe tutte le forme di auto-preferenza, ma solo alcune, e non tutte le forme di competizione, ma solo alcune[...]l'espedito euristico aiuta a raggiungere l'imparzialità tra i possibili soggetti del benessere umano (le persone) e ad escludere dal ragionamento pratico il mero pregiudizio; permette anche di

<sup>32</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 99, 1 ad 2.

<sup>33</sup> Cfr. R. MACINERNEY, *The Golden Rule and Natural Law*, “The New Schoolman”, 69 (1992), pp. 421-430.

essere imparziale di fronte all'inesauribile moltitudine di piani di vita che i differenti individui possono scegliere. Naturalmente, però, esso non suggerisce "imparzialità" riguardo agli aspetti fondamentali del bene umano; e non autorizza a mettere da parte la seconda esigenza della ragion pratica (un piano di vita coerente) restando indifferente di fronte alla morte e alla malattia, preferendo il ciarpame all'arte, favorendo le lusinghe dell'ignoranza e dell'inganno, reprimendo il gioco come indegno dell'uomo, lodando l'ideale dell'autoesaltazione e condannando quello dell'amicizia, o trattando la ricerca della causa prima e del destino ultimo delle cose come irrilevante o come strumento di potere o come un balocco per gente benestante [...]. In ciò sta il contrasto tra l'espedito euristico classico del divino-benevolo punto di vista ed i suoi equivalenti moderni volti all'eliminazione del mero pregiudizio, in particolare il concetto euristico del contratto sociale. Si pensi all'elaborazione che Rawls compie della strategia del contratto sociale... Le condizioni della "Posizione originaria" sono delineate da Rawls per garantire che nessun principio di giustizia favorisca sistematicamente un piano di vita semplicemente perché esso partecipa più pienamente al benessere umano in qualcuno dei suoi aspetti fondamentali o in tutti (p. es. favorendo la conoscenza sull'ignoranza e l'illusione, l'arte sul ciarpame ecc.)<sup>34</sup>.

Come è stato notato, l'idea rawlsiana di cooperazione esige la neutralizzazione del pluralismo, mentre in realtà la sfida di oggi è come si debba e si possa cooperare nelle condizioni del pluralismo<sup>35</sup>. In questo senso un concetto estremamente ricco di bene comune aiuta a comprendere e ad affrontare il pluralismo contemporaneo molto più di una sua indebita restrizione. Non è forse la società globale e plurale il luogo più ampio e più adatto per cercare la verità senza pregiudizi e preclusioni?

Un filosofo d'impostazione kantiana, avvicinandosi nell'ultima fase della sua vita al pensiero di Tommaso d'Aquino, Alan Donagan, trattando della RA, privilegia la formulazione del secondoprecetto kantiano della *Fondazione della metafisica dei costumi*, mostrandone la radice cristiana e, in particolare, tommasiana<sup>36</sup>. La formulazione negativa della RA è inadeguata – nota Donagan – a motivo del suo formali-

<sup>34</sup> J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 117-118 *passim*.

<sup>35</sup> Cfr. F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000.

<sup>36</sup> L'uomo, infatti, è per Tommaso, l'unica creatura che non è finalizzata ad altro, essendo l'oggetto immediato della provvidenza divina Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles* III, 112.

smo: poiché ciò che ogni individuo vuole che gli sia fatto dipende in maniera essenziale dai costumi propri di una particolare cultura, le regole generate da questo principio variano radicalmente a seconda dei diversi contesti culturali. Pertanto, la RA si limita a esprimere l'universalità dei precetti di qualunque sistema la incorpori e per ciò stesso è suscettibile di essere considerata valida in tutti i sistemi razionalmente sostenibili: la stessa prima formula dell'imperativo categorico kantiano ha solo il significato di un test per verificare se una massima soggettiva possa essere inserita all'interno di un sistema generale di condotta, ma non vale a discernere l'uno dall'altro i diversi sistemi<sup>37</sup>.

La seconda formulazione del principio fondamentale è quella enunciata nel libro del Levitico e poi ripresa in vari passi del Nuovo Testamento; essa suona: «ama il tuo prossimo come te stesso». Assieme al precetto dell'amore di Dio questo precetto riassume l'intera legge cristiana e Tommaso d'Aquino ritiene entrambi autoevidenti per la ragione umana. Il problema di questa formulazione sta nel fatto che il concetto di amore può essere equivocado in senso sentimentalistico: perché la morale sia effettivamente in grado di guidare, occorre intendere l'amore non come una questione di sentimento, ma come ispiratore di azioni specifiche nei confronti del prossimo. Perciò Grisez, altro esponente della corrente neoclassica come Finnis, ha riformulato il principio nel modo seguente «Agisci in modo tale che, sia nella tua persona sia in quella dell'altro i beni umani fondamentali siano promossi per quanto possibile, e non vengano violati in nessuna circostanza»<sup>38</sup>. Donagan osserva però che vi è un ulteriore modo per esprimere il comandamento evangelico, e cioè la seconda formula kantiana dell'imperativo categorico, che egli riformula così: «Non è permesso non rispettare ogni essere umano, se stessi o qualsiasi altro, come una creatura razionale». Mentre la formulazione kantiana comanda il rispetto per l'essere umano in quanto tale, quella tomistica, nella versione di Grisez, comanda il rispetto di certi beni umani fondamentali; entrambe sono teleologiche, ma si tratta di due diverse teleologie. Ora, secondo Donagan, la formulazione di Grisez non può essere ricavata da quello che Tommaso pone come principio primo della ragione pratica in senso logico («fa il bene ed evita il male»).

<sup>37</sup> Non a caso un autore come Hare ha insistito ampiamente sulla compatibilità tra la RA e il suo sistema utilitaristico che adotta il requisito kantiano dell'universalizzazione.

<sup>38</sup> G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa theologiae I-II, question 94, article 2*, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201.

Infatti,

benché da quel principio derivi che un'azione volta alla ricerca di un bene necessario ad uno sviluppo umano integrale è razionale nel senso di essere *sub specie boni* non segue affatto che agire contro quei beni sia sempre sbagliato

Vi sono casi nei quali il rispetto per la natura razionale non coincide con il rispetto per i suoi beni fondamentali: per esempio in base al principio tomistico la legittima difesa può essere ammessa solo limitando l'applicazione del principio ai contesti diretti e affrontando complicazioni come quella di distinguere tra uccisione diretta e indiretta. Inoltre la versione kantiana chiarisce che amare il prossimo significa rispettare l'altro nella sua natura razionale, senza ricorrere alla discutibile individuazione dei beni umani fondamentali. Infine, la versione tomistica comporta un'implausibile disanalogia tra l'amore per Dio e quello per gli uomini: mentre il primo implica trattare Dio come il termine autosussistente di ogni nostra azione, il secondo comporterebbe cercare di migliorare la situazione dell'altro uomo, promuovendone i beni fondamentali. Tuttavia, come è stato notato,

se l'amore che Dio ragionevolmente genera è la volontà di trattarlo come il fine ultimo, indipendentemente esistente di tutte le nostre azioni, è difficile non derivare che l'amore che il prossimo ragionevolmente genera è la volontà di trattarlo come un fine indipendentemente esistente di tutte le azioni che lo riguardano.

Per queste ragioni Donagan accetta la formulazione kantiana del principio sul quale fonda la sua costruzione teorica. Se, tuttavia, si tratta di un principio primo, in quanto fonda ogni altra proposizione del sistema e non è fondato da alcuna proposizione di esso come può essere fondato o giustificato razionalmente? Donagan nega ripetutamente che sia conosciuto intuitivamente; d'altro canto non tenta di darne una dimostrazione formale, che mostri la contraddittorietà della sua negazione, ma si accontenta di fornire alcuni elementi per cui è razionale accettarlo. In particolare egli afferma:

Potendo a rinunciare a tutti suoi fini (anche alla felicità), l'essere umano si pone al di sopra di essi. La libertà umana non riconosce alcun fine al di fuori della stessa natura razionale e perciò ogni individuo razionale è di per sé un fine per l'azione<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> M. REICHLIN, *op. cit.*, p. 197.

Il principio fondamentale afferma che il rispetto della creatura razionale costituisce un vincolo alla promozione degli scopi e tale vincolo lega incondizionatamente, in quanto l'imperativo che lo esprime è comandato dalla stessa ragione. Perciò esso presuppone che si mostri come la ragione possa essere pratica. La felicità non può essere il fine incondizionato della ragione. In particolare: mentre vi sono fini che devono essere raggiunti (come la felicità), vi sono pure dei fini preesistenti. In realtà, già per Tommaso d'Aquino soltanto Dio e l'uomo sono fini preesistenti, ovvero fini in senso ontologico. Dio, infatti, in quanto creatore, non è finalizzato ad altro, ma tutto ha Lui come fine. La dignità dell'uomo risiede nel suo essere l'unico fine della creazione e della provvidenza divine, non finalizzato a nessun'altra creatura, mentre le altre creature sono finalizzate a lui. Dio è il fine di tutte le cose, in quanto primo agente produttore di esse, allo stesso modo in cui ogni artigiano è il fine ultimo per se stesso, giacché costruisce qualcosa perché gli sia utile o dilettevole. Analogamente la creatura intellettuale, che non è mossa da altro, ma si muove da sé, non è voluta per altro, ma per se stessa: dunque, ciò che essa fa, o ciò che ad essa viene fatto, non è fatto per altro ma per essa e anche Dio se ne prende cura per se stessa, la tratta cioè come un fine preesistente. Dunque, sebbene Tommaso consideri la beatitudine quale fine ultimo condiviso da tutti gli uomini, questa affermazione deve essere compresa alla luce della sua dottrina in base a cui la stessa felicità presuppone un fine preesistente, e cioè in primo luogo Dio e in secondo luogo la creatura razionale<sup>40</sup>. Donagan conclude, con Kant, che è contrario alla ragione, per ciascun essere umano, non concepire la propria esistenza e quella delle altre creature razionali, come un fine in sé: la razionalità dell'agire non si esplica unicamente nell'evitare la frustrazione dei propri scopi, ma anche nel rispettare la natura razionale come fine autosussistente.

### *5. Altri tentativi di fondazione antropologica della RA*

Tra quelli autori che, pur non facendo esplicito riferimento alla RA, implicitamente la tematizzano e cercano di fondarla, evidenziandone le radici antropologiche, si annoverano filosofi d'indirizzo in senso lato kantiano come Nagel, che distingue fra ragioni soggettive e

<sup>40</sup> Cfr. A. DONAGAN, *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas's Treatment*, Marquette University Press, Milwaukee 1985, pp. 1-17.

ragioni oggettive dell'azione. Secondo lui l'altruismo è possibile così come è possibile pensare al futuro in base alla saggezza pratica<sup>41</sup>. Sussiste, tuttavia, fra i due casi una importante differenza perché – come è stato notato – in un caso si tratta sempre della prima persona, mentre nell'altro si tratta di una diversa persona. Per riconoscere gli altri come persone in senso pieno, dobbiamo superare il punto di vista soggettivo (in prima persona – che peraltro non è mai eliminabile), per concepirci come un particolare abitante del mondo, individuabile in termini impersonali, tra altri dotati della medesima natura<sup>42</sup>. Quindi si richiede di concepire se stessi non soltanto come io, ma come un qualcuno. Le ragioni oggettive, infatti, conservano il proprio contenuto motivazionale perché non rappresentano dei valori per particolari agenti, ma sono piuttosto delle ragioni perché le cose avvengano.

John R. Searle ne *La razionalità dell'azione* si chiede: «La creatura ha una base razionale per preoccuparsi degli interessi degli altri?»<sup>43</sup> Egli osserva che, mentre Nagel mostra la somiglianza formale tra le ragioni prudenziali e quelle altruistiche, Christine Koosgaard, kantianamente, cerca di derivare l'altruismo dall'autonomia:

Se, a causa della mia autonomia e libertà, devo volere le mie azioni, e se il volere è soggetto a vincoli di generalità tali che mi viene razionalmente richiesto che ogni cosa che voglio dovrei essere in grado di volerla come se fosse una legge universale, allora mi verrà razionalmente richiesto di trattare le altre persone come miei pari nel regno morale a causa delle leggi universali che applicherò sia a me sia agli altri<sup>44</sup>.

Secondo Searle queste concezioni sono interessanti e affermano qualcosa di vero. Nella sua prospettiva, tuttavia, il solo linguaggio umano è sufficiente a fornire una base razionale per occuparsi degli interessi degli altri (altruismo forte):

La mia tesi è, invece, che il vincolo d'universalità che ci porta dall'egoismo all'altruismo forte è già insito nell'universalità del linguaggio. Tutto ciò che dobbiamo assumere è che la Creatura abbia

<sup>41</sup> T. NAGEL, *La possibilità dell'altruismo*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>43</sup> J. SEARLE, *La razionalità dell'azione*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 142.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 142.

certi atteggiamenti ragionevoli di autointeresse che riguardano le sue relazioni con gli altri esseri coscienti e che sia preparata a esprimerli in un linguaggio. Una volta che la Creatura (o chiunque altro) è preparata a dire “Voi avete una ragione per aiutarmi perché io ho un dolore e ho bisogno di aiuto”, allora essa è impegnata, in situazioni di tipo identico, ad applicare i quantificatori universali all’espressione aperta “y ha una ragione per, aiutare x perché x ha un dolore e ha bisogno di aiuto”, poiché l’uso dei termini generali impegna il parlante all’applicazione di quei termini alle situazioni che condividono le caratteristiche generali della situazione iniziale. Il linguaggio è per sua stessa natura generale<sup>45</sup>.

Pure Robert Scanlon, filosofo d’indirizzo in senso lato kantiano, cita la RA nella sua ripresa del contrattualismo. In base alle due prime formulazioni kantiane dell’imperativo nella Fondazione della metafisica dei costumi, nell’interpretare la RA, secondo Scanlon

dobbiamo lasciar da parte l’idea in base a cui la vita di ogni singola persona o la felicità di ogni singola persona è importante per quanto riguarda un sistema accettabile di principi generali d’azione. Principi accettabili non potrebbero richiederci, nel decidere che cosa fare, di considerare come ogni individuo realmente esistente reagirebbe in tale circostanza. E nel decidere quali sistemi di principi siano “accettabili”, non possiamo immaginare le reazioni di ogni persona reale. Possiamo considerare solo casi rappresentativi, e prendere in considerazione solo quelle obiezioni che una persona potrebbe sollevare mentre riconosce la forza di obiezioni simili da parte di altri. I principi che rispondono a questo test possono tuttavia essere molto esigenti, ed essi procedono nel riconoscere le richieste di ciascuno tanto quanto ciò è compatibile con un’analogo riconoscimento delle richieste di tutti<sup>46</sup>.

Le posizioni “kantiane” hanno il limite, secondo molti, di non essere adeguatamente *motivanti*, cioè connesse con il desiderio che muove ad agire in base alla norma. Da una prospettiva più ampia e articolata, di derivazione aristotelica e, insieme, kantiana, Robert Audi difende le ragioni dell’altruismo e, implicitamente, della RA. Fon-

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 151-54.

<sup>46</sup> R. SCANLON, *What we ought to each other*, Harvard University Press, Harvard 1998, pp. 170-171.

dandosi sul carattere intenzionale dell'approccio dell'uomo al mondo, egli afferma il carattere di fine che l'altro può assumere per noi<sup>47</sup>. Occorre sottolineare che per Audi l'uomo è fondamentalmente un animale estroverso, proiettato intenzionalmente verso realtà e beni, conosciuti e desiderati, che sono percepiti come altro da sé. In questa prospettiva egli svolge una critica nei riguardi del fenomenismo soggettivistico proprio dell'empirismo. Il fatto che sul piano linguistico riferiamo sempre tutto a noi stessi, dal momento che l'io rappresenta un punto di riferimento insostituibile, anziché costituire un segno di un insuperabile egocentrismo, può celare spesso il fatto che, in realtà, siamo sempre proiettati al di fuori di noi stessi, affascinati, intimoriti, comunque compresi da ciò che accade intorno a noi:

Il fatto che un concetto di sé non debba rientrare in un desiderio riguardante qualcuno può essere facilmente trascurato, dal momento che è naturale rappresentare e analizzare tali desideri autoreferenziali per mezzo di locuzioni che uno è solito attribuire a qualcuno. È vero che l'attribuzione a me stesso del desiderio che il dolore finisca può richiedere un termine deittico; il mero fatto di nutrire quel desiderio non lo richiede [...] posso voler visitare la Finlandia, ma il fatto che la visita sia mia non è ciò che la rende per me desiderabile<sup>48</sup>.

Fenomeni come l'invidia evidenziano questo carattere intenzionale ed estroverso dell'uomo:

Perché invidierei agli altri i piaceri rappresentati dalle mie attività favorite se non assumessi che quei piaceri siano molto simili al mio personale compiacimento per le stesse cose? Il piacere di ascoltare una bella sonata non è maggiore per il fatto che sia mia anziché di qualcun altro. L'intrinseca desiderabilità dei nostri piaceri, come la razionalità del nostro volerli è fondata in ciò che essi sono, non nel fatto di essere di qualcuno<sup>49</sup>.

Così, più considero importante un'esperienza (non solo per me, ma in quanto tale) e nella misura in cui sono capace d'empatia, più vorrei che gli altri ne partecipassero:

<sup>47</sup> R. AUDI, *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, O.U.P., Oxford 2001.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 229.



Quando richiamiamo a mente in modo vivo e concreto il benessere degli altri, allora per coloro fra di noi che sono in grado di afferrare in modo sufficientemente chiaro come gli altri possano sperimentare le qualità in forza di cui i nostri desideri intrinseci sono razionali, e particolarmente per quelli fra di noi con una certo grado d'empatia, la razionalità richiede una certa misura di desideri altruistici<sup>50</sup>.

Questa polarità al di là di loro stessi può unire e spesso unisce gli uomini fra di loro. Così il fascino per un bel paesaggio o l'indignazione per un atto di violenza e di palese ingiustizia può fondare un'unità fra coloro che osservano quei fatti. Questo dato permette ad Audi di fondare l'etica su una fondamentale dimensione antropologica. Se gli altri sono simili a noi, perché possiedono esperienze o desideri identici o analoghi ai nostri, essi possono essere ragionevolmente fra i nostri fini:

Le esperienze, gli stati affettivi e le attività degli altri possono essere nostri fini, così come possono esserlo quelli che sono propri di noi stessi. Se gli altri sono così simili a me come pare ragionevole credere, posso considerarli facilmente come fini<sup>51</sup>.

La genesi della tendenza a comprendere le ragioni degli altri e a dividerle fino all'altruismo si può spiegare, rifacendosi a questo carattere costitutivamente intenzionale dell'esperienza umana<sup>52</sup>. E l'altruismo costituisce per Audi una percorso (*pathway*) verso la morale. Su questa struttura antropologica, infatti, si può fondare la RA.

In sintesi:

V'è una conveniente gradazione di desideri altruistici e di principi morali che sono richiesti dalla razionalità nel contesto di un'esperienza umana che rifletta adeguatamente su di sé<sup>53</sup>.

A supporto di questa tesi Audi porta i seguenti argomenti:

– Il primo si basa sull'analogia fra piano speculativo e piano pratico: come, per esempio, sul piano della razionalità speculativa, sono portato in determinate circostanze a prestare fede alla testimonianza di un altro

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, pp.142-153 *passim*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 159.

che afferma di scorgere un incendio, così pure sono portato ad una certa misura d'altruismo (per es. che tu goda la nuotata che entrambi sperimentiamo come un valore) oppure perfino che tu goda di qualcosa che io non riesco ad apprezzare. Perché, infatti, come sono portato a credere – almeno in prima battuta – in quello che vedi non dovrei condividere quello che desideri o almeno dividerne le ragioni?

– Il secondo argomento si basa invece su un'esigenza d'integrazione fra speculativo e pratico: «dovremmo avere credenze che colgano la somiglianza degli altri con noi in ciò che rende le loro vite desiderabili e, data l'esigenza d'integrazione fra credenze valutative e desiderio, dovremmo avere desideri altruistici appropriati a quelle credenze».

Audi individua tre tipi di principi morali radicati nella tendenza verso l'altruismo:

- dobbiamo astenerci dall'uccidere o dal provocare dolore.
- dobbiamo trattare le persone nello stesso modo sotto il profilo della distribuzione e della retribuzione.
- dobbiamo talora contribuire al piacere o almeno al benessere degli altri (vitto e alloggio)<sup>54</sup>.

Benché l'insistenza di Audi sull'intenzionalità sia chiarificante, ci si può legittimamente chiedere se sia sufficiente a fondare il carattere di fine in sé della persona quanto egli afferma a questo proposito. Si dovrebbe forse richiedere dell'altro, per esempio sulla linea di quanto argomenta Donagan a proposito della trascendenza dell'io. Lo stesso Audi sembrerebbe suggerirlo, mostrando che la dignità della persona è strettamente legata all'intuizione di determinati valori e doveri morali.

Tradizionalmente, la prospettiva aristotelico-hegeliana (MacIntyre, Taylor, Brandom) accentua il ruolo centrale della dimensione intersoggettiva per la maturazione della persona stessa sia sul piano speculativo, sia sul piano pratico. In particolare: nell'ultimo MacIntyre si riscopre la natura con accenti anche fortemente biologici: noi uomini siamo animali dipendenti come i delfini<sup>55</sup>. La riscoperta della natura implica pure la riscoperta della centralità, nel processo di attivazione e di compimento della libertà individuale, della dimensione intersoggettiva: noi uomini abbiamo bisogno gli uni degli altri. Egli sottolinea

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>55</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2001.

la fragilità e la vulnerabilità dell'uomo in quanto animale razionale (evidenziata particolarmente dalla sensibilità femminile – si considerino anche le peculiari accentuazioni del femminismo statunitense<sup>56</sup>) e il bisogno intimo dell'altro per essere se stessi ed essere liberi. Per MacIntyre le relazioni mercantili devono poggiare su alcuni tipi di relazione non mercantili, di dare e ricevere senza calcolo, se devono contribuire ad una piena fioritura umana. Ciò è estremamente importante anche per la vita intellettuale<sup>57</sup>.

Charles Taylor pone a tema il nesso esistente nell'uomo, animale autointerpretante, fra la valutazione forte connessa all' "import" (ciò che veramente importa nella vita e che è implicito nell'agire) da un lato e l'articolazione, ovvero il lavoro ermeneutico che esplicita ciò che è implicito dall'altro<sup>58</sup>. Ma questa autointerpretazione non può non aver luogo, anche in epoca moderna, se non all'interno di una comunità d'interlocutori. Essa non è mai opera di un individuo isolato. Tuttavia, benché la linea aristotelico-hegeliana sottolinei fortemente i presupposti antropologici della RA e, implicitamente, la sua carica motivante, non sembra altrettanto intenzionata a tematizzarla come fa, invece, la linea "kantiana" che sembra essere affascinata dal formalismo della RA.

Infine qualche filosofo anglo-americano recente si è chiesto se la RA valga anche per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con gli animali (soprattutto con gli animali superiori), rispondendo talora positivamente. Altri hanno sottolineato la differenza esistente fra la sfera etica interpersonale, in cui vale la RA, e quella delle relazioni fra stati e gruppi sociali, in cui la chiusura del gruppo ha la meglio e la RA viene disattesa. Altri ancora hanno evidenziato anche la sua applicabilità all'"etica degli affari".

Jeffrey Wattles suggerisce che vi siano di fatto sei livelli, alcuni autentici e altri no, secondo i quali si può interpretare la RA. In sintesi: 1) Fa agli altri come vorresti che essi ti gratificassero (livello edonistico); 2) Sii attento ai sentimenti degli altri come vuoi che gli altri siano attenti

<sup>56</sup> Cfr., in particolare, C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>57</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit, p. 94: «I nostri errori intellettuali sono spesso, benché non sempre, radicati nei nostri errori morali. In entrambi i tipi di errori le migliori risorse di cui disponiamo sono l'amicizia e la collegialità».

<sup>58</sup> Cfr. lo sviluppo di questo tema in A. PIRNI, *Charles Taylor, ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002, pp. 46-93.

ai tuoi; 3) Tratta gli altri come persone aventi dignità razionale come te stesso; 4) Estendi l'amore fraterno ad altri, come vorresti che essi facessero a te (invito al servizio sociale) 5) Tratta gli altri in prospettiva morale come vorresti che gli altri ti trattassero (incorporato nell'imperativo kantiano); 6) Fa agli altri come Dio vuole che tu faccia loro<sup>59</sup>.

Solo alcune interpretazioni sono legittime; egli ammetterebbe che la prima è falsa e che la seconda è sentimentale e soggettiva. Ma i suoi argomenti provano che la RA è almeno una massima dalle molte sfaccettature e certamente non è un precetto particolaristico. Come afferma Wattles:

Logicamente dovrei desiderare di essere trattato nella maniera migliore. Parte integrante del trattamento che desidero dagli altri è la più piena comprensione dei miei autentici bisogni e desideri<sup>60</sup>.

Wattles suggerisce che, anziché cercare di rigorizzare la RA, cadendo nella trappola del formalismo, si debba accettare che si possano dare di essa diverse letture in chiave analogica all'interno di un itinerario educativo indirizzato verso la più piena e concreta affermazione della dignità della persona propria e altrui:

La RA può funzionare ragionevolmente bene come un assioma nella derivazione dei giudizi morali perché, nella misura in cui maturiamo in forza di una genuina ricerca morale (e in cui il nostro desiderio diventa più affinato), in questa stessa misura matura la nostra interpretazione della RA<sup>61</sup>.

Wattles riassume la RA in questo sillogismo:

- Tratta gli altri come vuoi che gli altri ti trattino
- Tu vuoi che gli altri ti trattino con adeguata simpatia, rispetto e così via
- Quindi tratta gli altri con adeguata simpatia[...]ecc.<sup>62</sup>

Se la RA non può essere il principio supremo della moralità, perché non può operare in un vuoto di valori, tuttavia essa, presuppone

<sup>59</sup> J. WATTLES, *Levels of Meaning in the Golden Rule*, «Journal of Religious Ethics», 15 (1987), pp. 106-129.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> J. WATTLES, *The Golden Rule*, cit., p. 166.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 166.

pur sempre una certa maturità nell'agente. Far propria la RA esige che s'integri il suo carattere formale, quale premessa maggiore di un ragionamento su come uno desideri essere trattato, con una concezione della maturazione del carattere (premesse minore).

Questa prospettiva presuppone, pur sempre, una concezione radicale dell'intersoggettività, che, secondo Wattles, soprattutto la fenomenologia "continentale" con i suoi studi sull'empatia ha sviluppato<sup>63</sup>.

### Conclusioni

Dal sintetico excursus sulle interpretazioni della RA in ambito anglosassone emergono essenzialmente due rischi opposti: o si fa della RA l'unico principio fondante la morale, cadendo in un formalismo che non è in grado di motivare adeguatamente l'agire, oppure si rischia il particolarismo e l'insignificanza della RA sotto il profilo etico. Come è stato opportunamente notato, la RA

non deve essere intesa né come una norma determinata che detti un comportamento tipico, né come una norma generale e fondante da cui dedurre il contenuto di norme particolari. Essa conduce a risultati contraddittori solo qualora s'intenda che bisognerebbe desiderare per gli altri ciò che si desidera per sé senza qualificare in senso propriamente normativo questo desiderio. Non si possono trasformare le proprie preferenze personali in preferenze anche degli altri (vedi l'esempio del masochista) e, conseguentemente, ritenersi obbligati in tal senso<sup>64</sup>.

Come afferma Wattles,

se un desiderio o un'azione sono descritti in una maniera troppo particolaristica, un argomento della RA basato su tale interpretazione della RA darà un cattivo esito<sup>65</sup>.

In realtà si deve considerare la RA come un principio etico che va contestualizzato insieme ad altri, non l'unico, ma non per questo irrilevante o particolaristico e soggettivo<sup>66</sup>. Se, invece, la RA è ridotta

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 180.

<sup>64</sup> F. VIOLA, *op. cit.*, p. 172.

<sup>65</sup> J. WATTLES, *Levels of Meaning in the Golden Rule*, cit., pp. 106-129.

<sup>66</sup> Cfr. J. WATTLES, *The Golden Rule*, cit., p. 139: «[...] la RA funziona propriamente all'interno del contesto di una più ampia filosofia della vita».

meramente ad un principio di coerenza o di universalizzazione, allora un'intuizione implicita nella regola è sacrificata:

La regola implica il rispetto per le persone, come Kant lo poneva a tema nella sua seconda formulazione dell'imperativo categorico, infondendo alla sua filosofia un equilibrio che intuitivamente percepiamo nella RA, ma di cui il principio di universalizzazione, preso isolatamente, è carente<sup>67</sup>.

In altri termini: il formalismo, pur importante, non può sostituire l'intuizione. Non si può fare a meno di chiedersi che cosa è una persona? Afferma Wattles:

Usare il termine "persona" per classificare me stesso e gli altri presuppone che abbiamo qualcosa d'importante in comune, benché un sistema logico non possa determinare di che cosa si tratti. La teoria non discende dalle altezze intellettuali ad istruire la povera intuizione; piuttosto, la teoria affina, estende, chiarifica l'intuizione ed edifica su di essa. V'è una reciproca e continua correzione dell'intuizione da parte della riflessione e di questa da parte dell'intuizione<sup>68</sup>.

In sintesi: si tratta di fondare l'etica sulla dimensione intersoggettiva della pari dignità degli esseri umani come «fini in sé», come pure sul loro desiderio di benevolenza e di solidarietà. Mentre Rawls pensa che sia possibile conferire al principio di cooperazione il ruolo di principio primo, anche rispetto alla nozione di persona politica, ciò, a ben vedere, si rivela impossibile in quanto esso è con tutta evidenza subordinato al principio di benevolenza e a quello di solidarietà (cioè alla RA).

Che la RA non intervenga in alcun modo nella determinazione del contenuto delle norme morali non è vero, poiché nessuno può negare che almeno escluda come valide tutte quelle norme che discriminano fra le persone. Essa sostiene che il soggetto, a cui si rivolge l'imperativo, e gli altri (tutti gli uomini), a cui è diretto il suo comportamento, appartengano alla medesima categoria di esseri e che sia vietato operare discriminazioni all'interno di questa categoria. Essa afferma la sostanziale uguaglianza di tutti nei confronti del bene e, nel contempo, la loro comunanza nel bene.

<sup>67</sup> J. WATTLES, *The Golden Rule*, cit., p. 140.

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 140.

Se formuliamo la RA in questo modo: «devo fare (o non fare) agli altri ciò che fondatamente desidero (o non desidero) per me stesso», allora risulterà più evidente la differenza rispetto al principio kantiano di universalizzazione. Quest'ultimo, infatti, prescinde completamente dal riferimento ad una soggettività desiderante il bene per concentrarsi sul fatto che si possa accettare che la massima della propria azione divenga una prescrizione valevole per tutti in circostanze simili, cioè una legge universale. Ma così si separa il desiderio dalla sua giustificazione e il bene diventa il dovere. Perché ci sia il bene occorre che ci sia un soggetto desiderante, così come il senso del valore sta nella partecipazione ad esso. Se la RA è criticata proprio perché non ammette questa separazione tra desiderio e sua giustificazione normativa, è proprio qui che risiede il suo significato: il desiderio universale e comunicativo del bene.

La misura di questa comunanza è data dall'amore di sé se esso è inteso non già come attaccamento alle proprie preferenze e ai propri particolari piani di vita e neppure come la possibilità di una separazione del sé dal me per enucleare un io distaccato e neutrale, ma come l'attenzione per tutti gli aspetti fondamentali dell'umano che ogni uomo trova innanzi tutto in se stesso ed è per questo che deve essere – come si esprime Aristotele – «amico di se stesso»<sup>69</sup>.

La verifica della rettitudine dell'amore di sé, è data dal fatto che esso non si opponga all'amore per l'altro. Se in sé l'uomo ama l'uomo, allora anche l'amore del prossimo è una cosa naturale. Non si può amare l'altro per quello che è se non sulla base dell'amare se stessi per quello che si è nell'orizzonte della similitudine, della connessione fra la stima di sé e la sollecitudine per l'altro. Non posso rettamente stimare me stesso senza stimare l'altro come me stesso. E qui emerge la reciprocità propria della RA: ciascuno ama l'altro «per quello che egli è per se stesso». Amare l'altro per quello che l'altro è corrisponde all'amare se stessi per quello che si è, che è l'amore di sé proprio della RA. È possibile mettersi dal punto di vista dell'altro solo sulla base della possibilità della comunicazione delle prospettive. In realtà una corretta concezione dell'io richiede un'antropologia in cui l'«altro sia nell'io». Come osserva Carmelo Vigna:

<sup>69</sup> F. VIOLA, *op. cit.*, pp. 181-82.

La Regola [...] 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 è poi capace di ordinare la determinatezza contenutistica. Ma questo non può avvenire in modo "meccanico", perché il mettersi dal punto di vista di un altro che è per te, però proprio perché è una regola, può essere approssimato solo in modo graduale. Lo *sguardo* regolativo è dunque qualcosa che uno a 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 di me impararei ad essere una persona "normale" [...] Finché non vedrai te stesso come un altro e finché non vedrai un altro come te stesso, non potrai dire di aver posto la buona relazione con altri e con te stesso<sup>70</sup>.

Sul piano della morale sociale e politica la RA introduce il principio della solidarietà e del mutuo aiuto. Dal momento che c'è una comunanza di tutti a proposito dei beni umani fondamentali, promuoverli per gli altri è la stessa cosa che promuoverli per sé. I singoli individui diventano parti di un insieme che contribuiscono ad alimentare e da cui traggono le loro risorse. La loro stessa realizzazione è parte costituente di questa comunità. Non si tratta ancora di una comunità politica, ma di quella comunità morale di tutti gli esseri umani che è immanente in ogni comunità concreta, quella per cui ogni persona ha diritto a essere trattato come «uno dei nostri». Appare evidente che senza il principio di solidarietà non si potrebbe avere il concetto generale di bene comune, che quindi precede quello di giustizia.

In sintesi: per la sua radice antropologica la RA costituisce un fondamentale strumento educativo nell'epoca della globalizzazione al

<sup>70</sup> C. VIGNA, *Universalità umana, riconoscimento, reciprocità*, in *Universalismo ed etica pubblica*, a c. F. Botturi e F. Totaro, Vita e pensiero, Milano 2006, p. 14-15.



fine di ampliare la percezione dell'uguale dignità degli esseri umani, dell'autentica sorgente del principio di solidarietà che li unisce e della loro possibilità di collaborare concretamente nonostante (ma soprattutto attraverso) il pluralismo delle culture e delle religioni<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Le religioni possono contribuire a motivare un comportamento conforme alla dignità dell'uomo quando questa non appare immediatamente evidente. Cfr. J. WATTLES, *The Golden Rule*, cit., p.181: «Un fondamento per la razionalità morale con le sue intuizioni chiarificanti può essere trovato andando al di là della razionalità morale».



*Premessa*

Come intendere il titolo di questo capitolo? Non tanto e non innanzitutto come riferimento al cosiddetto “tomismo analitico” in senso stretto, ammesso che questa espressione sia scientificamente accettabile, quanto letteralmente come presenza di Tommaso d'Aquino nella cosiddetta filosofia analitica intesa in senso ampio, comprendendo anche coloro che, come Alasdair MacIntyre e in certa misura Iris Murdoch, risentono del pensiero di Ludwig Wittgenstein e di Elizabeth Anscombe, anche se non possono definirsi “analitici”<sup>2</sup>. A questo proposito sono necessarie alcune precisazioni. La prima consiste nell'evidenziare che in questo contributo etica analitica significa etica che non si riduce alla sola metaetica, come accadeva invece per lo più agli inizi della seconda metà del Novecento nel mondo di lingua inglese. Gli autori che prenderò in considerazione sono, infatti, tutti filosofi che hanno reagito al predominio della metaetica analitica rappresentata da figure come Stevenson e Hare. Inoltre non prenderò in considerazione le etiche applicate o speciali, soffermandomi soltanto sull'etica generale.

La seconda precisazione consiste nel chiedersi se nel caso dell'etica di molti filosofi “analitici” si tratti di rapporto con Tommaso o non solo o soprattutto con Aristotele. La risposta a questo interrogativo dipende, in modo particolare, dal ruolo che svolge in questi autori il tema della legge naturale o più in generale della norma morale, ruolo che dipende anche dalle interpretazioni di Aristotele che si assumono come valide. Inoltre occorre precisare che in genere coloro che ripren-

<sup>1</sup> Ringrazio Gabriele De Anna per le indicazioni fornitemi in vista della stesura di questo testo.

<sup>2</sup> In particolare: il contestualismo di MacIntyre risente del secondo Wittgenstein e della Anscombe. Lo stesso vale in forme diverse per la Murdoch.

dono e attualizzano classici del pensiero filosofico come Aristotele e Tommaso non sono quasi mai studiosi che hanno una conoscenza filologicamente dettagliata dell'autore stesso. Va sottolineato infine che la letteratura al riguardo è piuttosto scarsa e che il saggio *Aristoteles, Aquinas, Anscombe and the New Virtue Ethics* di Candace Vogler è uno dei pochi contributi significativi recenti che tocca non troppo tangenzialmente il tema che ci interessa<sup>3</sup>.

### 1. Sintetico inquadramento storico

La filosofia di Tommaso nella sua ripresa tomista era assai presente soprattutto negli Stati Uniti e in Canada e specie nelle università cattoliche anche per l'influsso di studiosi del calibro di Etienne Gilson, Jacques Maritain, Yves Simon, ma non dialogava con la filosofia analitica di matrice neoempirista, e anzi si opponeva fortemente al suo carattere antimetafisico e scienziato. Tra le due tradizioni, quella tomista e quella analitica, dunque, non esisteva quasi dialogo. Un esponente significativo della tradizione tomista nell'ambito dell'etica era fino a poco tempo fa all'Università di Notre Dame Ralph Macinerny, buon interprete di Tommaso e scrittore di gialli di un certo successo. Sulla fine degli anni Novanta, proprio in quella Università, John Haldane dell'Università di St. Andrews ebbe l'idea provocatoria di lanciare il cosiddetto "tomismo analitico", invitando di fatto i filosofi di tradizione cattolica ad aprirsi alla filosofia analitica e viceversa. Egli si rifaceva a una serie di autorevoli filosofi del secondo Novecento influenzati soprattutto da Wittgenstein, oltre che da Aristotele e da Tommaso<sup>4</sup>. Si trattava, in particolare, di Elizabeth Anscombe, di suo marito Peter Geach e di Anthony Kenny.

La dizione "tomismo analitico" ha subito suscitato reazioni positive e negative e anche qualcuna più moderata. Eleanore Stump, in particolare, sottolinea la compresenza già nel pensiero scolastico medioevale di due filoni di pensiero filosofico in certa misura complementari:

<sup>3</sup> Cfr. [https://www.academia.edu/2500806/Aristotle\\_Aquinas\\_Ancombe\\_and\\_the\\_New\\_Virtue\\_Ethics](https://www.academia.edu/2500806/Aristotle_Aquinas_Ancombe_and_the_New_Virtue_Ethics)

<sup>4</sup> L'attenzione a Tommaso del resto non deve stupire perché ancora oggi il mondo anglosassone è quello in cui si studia Tommaso in modo più massiccio e nel contempo forse più seriamente. Basti pensare, per esempio, al recente volume *The Oxford Handbook on Aquinas* curato da B. Davies ed E. Stump, Oxford University Press, Oxford 2012.

quello scolastico tomista e quello agostiniano-bonaventuriano<sup>5</sup>. Essi si potrebbero equiparare oggi, secondo la Stump, a quello analitico da una parte e a quello ermeneutico-continentale dall'altro.<sup>6</sup> Un breve cenno va fatto innanzitutto agli autori del cosiddetto Tomismo analitico che giudico interessanti in etica, per poi trattare della loro ripresa implicita o esplicita dell'etica di Tommaso. Occorre partire da Elizabeth Anscombe, allieva preferita di Wittgenstein, convertita da giovane al cattolicesimo con il marito Peter Geach, che conosceva Aristotele e Tommaso<sup>7</sup>. La Anscombe – riferisce la figlia Mary – soleva affermare che non era opportuno in filosofia richiamarsi esplicitamente a Tommaso d'Aquino, per non offrire il fianco alle critiche. Ma ciò non significa che ella non conoscesse il suo pensiero, non lo stimasse e che non lo riprendesse. Insieme a lei ricordiamo oltre a Peter Geach, Philippa Foot agnostica, Iris Murdoch religiosa, ma non cristiana e nota anche come romanziera di successo, in un contesto oxoniense di ripresa della filosofia continentale influenzato anche da letterati come Clive S. Lewis. La Anscombe, come Wittgenstein, che non ha e non vuole avere una sua filosofia morale, pur esercitando di fatto un influsso significativo sull'etica, segna un inizio nuovo, uno "sguardo nuovo" in filosofia e in filosofia morale. In questo ambito è la sua ampiezza di vedute a essere la ragione della sua profondità filosofica. Nella sua critica alla distinzione fatti-valore, alla concezione legalistica della moralità e al consequenzialismo ella ricorre alla filosofia della mente, alla filosofia del linguaggio, a una particolare prospettiva storica e a un genuino coinvolgimento con i temi etici concreti. Si dovrebbe anche menzionare la sua capacità – evidente a tutti quelli che la conobbero – di scorgere

<sup>5</sup> Cfr. E. STUMP, *Francis and Dominic: Persons, Patterns, and Trinity in Verità nel tempo. Platonismo, Cristianesimo e contemporaneità. Studi in onore di Luca Obertello*, a c. di Angelo Campodonico, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 75-102.

<sup>6</sup> Nel numero di «New Blackfriars» dedicato al tomismo analitico Charles Taylor evidenzia significativamente che la sintesi di Tommaso potrebbe essere utilmente integrata ancor più dalla insistenza sulla dimensione della *differenza* propria della filosofia continentale. Cfr. *Thomism and the Future of Catholic Philosophy, Responses: Charles Taylor in «New Blackfriars»* 80, n° 938, April 1999, pp. 209-10.

<sup>7</sup> Anscombe afferma che il suo interesse è rivolto più alle questioni di etica speciale piuttosto che alla metaetica in un'epoca in cui l'etica anglosassone si riduceva in gran parte alla metaetica. Cfr. *Ethics, Religion and Politics. The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. III, Oxford: Blackwell – Minneapolis 1981, p. viii. Sul pensiero della Anscombe in etica cfr., in particolare, R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 83-127. Per una introduzione complessiva al pensiero della Anscombe in lingua italiana cfr. E. GRIMI, *The Dragon Lady. Elizabeth Anscombe*, Cantagalli, Siena 2013.

le ipocrisie e le mostruosità intellettuali del suo tempo con quella sorta di oggettività che è prerogativa di chi guarda le cose dal di fuori.

Molti seguiranno la Anscombe, in particolare l'amica e collega Philippa Foot. Tra i suoi primi allievi vi sarà anche un tedesco: Anselm Müller, aristotelico sensibile al pensiero di Tommaso<sup>8</sup>. L'influsso della Anscombe in etica si è diffuso anche attraverso Alasdair MacIntyre che, pur non essendo un filosofo analitico, ma essenzialmente un "narrativo" che dipende dalla tradizione continentale, risente della sua critica alla filosofia morale moderna e contemporanea e lavora in un contesto analitico, dialettizzando con questo<sup>9</sup>.

In un pamphlet provocatorio, esito di una conversazione alla BBC, dal titolo *La filosofia morale di Oxford corrompe la gioventù?* Anscombe sostiene ironicamente che la filosofia morale di Oxford non corrompe la gioventù perché essa è già corrotta dalla morale diffusa dalla società inglese contemporanea. Essa esprime in filosofia la corruzione che già sussiste a livello di morale comune soprattutto a opera del consequenzialismo (termine da lei coniato), secondo cui non esiste una natura delle azioni e non esistono azioni in quanto tali malvagie, ma per giudicarle sotto il profilo morale occorre valutare il complesso delle loro conseguenze. Questa corruzione si manifesta paradigmaticamente, secondo Anscombe, nel fatto che l'Università di Oxford abbia concesso la laurea honoris causa al presidente degli Stati Uniti Harry Truman che aveva ordinato di lanciare la bomba atomica su civili inermi al fine di accelerare la fine della seconda guerra mondiale<sup>10</sup>. Più in generale questa corruzione si esprime in un disinteresse per i fini in etica (*de finibus non est disputandum*), in un relativismo secondo cui bisogna adeguarsi continuamente ai nuovi standard di vita, e in un ideale di giustizia anti-platonico secondo cui non sarebbe necessario che i singoli siano giusti, ma che lo sia il complesso della società<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Di questo autore cfr., in particolare, A.W. MÜLLER, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des Guten Lebens*, Kohlhammer, Stuttgart 1998.

<sup>9</sup> Si potrebbe affermare che MacIntyre valorizza di Tommaso d'Aquino non solo e non tanto determinati *contenuti* del suo pensiero, quanto il *metodo* della discussione (*quaestio*) che pratica. Cfr., in particolare, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993.

<sup>10</sup> Solo la Anscombe e pochi altri tra cui la Foot si opposero al conferimento dell'onorificenza a Truman.

<sup>11</sup> All'origine della diffusione a livello di massa del consequenzialismo potrebbe esserci anche una certa forma di paternalismo dei governi nell'emanare leggi che preservino da certi pericoli. Cfr. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008 p. 124.

Ma la critica della Anscombe alla filosofia morale allora dominante si manifesta più esplicitamente nel famoso saggio *Modern moral philosophy*<sup>12</sup>, sebbene non solo in questo, come:

– critica all'idea di ragione di Hume, autore che pure ella stima come interlocutore. Si critica la divaricazione fatti – valori, perché i fatti sono sempre inseriti (wittgeinstianamente) in un contesto relazionale<sup>13</sup>. In particolare di Hume critica lo strumentalismo, la netta distinzione – divaricazione di fini-emozioni da un lato e mezzi-ragioni dall'altro. Questo tema sarà condiviso da molti “tomisti analitici” e da MacIntyre. Così Philippa Foot individuerà i limiti delle sue posizioni precedenti a Natural Goodness nel fatto di non prendere sufficientemente le distanze dalla posizione humeana, da un'etica basata cioè sugli “imperativi ipotetici”. Vi sono motivazioni per agire che non si riducono agli aspetti conativi. Una virtù come l'essere giusti può esser una di queste. Ella si rifà – contra Hume – alla distinzione di Tommaso tra tendere al bene e tendere al bene “in quanto bene” che è tipica dell'uomo grazie al linguaggio e alla ragione. Particolarmente significativo è il caso di alcuni atti che a motivo dei giochi linguistici in cui s'inseriscono impegnano colui che li compie, specialmente dell'atto di promettere tematizzato da Anscombe e ripreso da Foot con l'esempio dell'antropologo che ha promesso all'indigeno di non fotografarlo, neppure quando dorme, e si sente moralmente necessitato a prestar fede alla promessa<sup>14</sup>.

In questa prospettiva critica nei riguardi dell'emotivismo, che accomuna tutti gli analitici direttamente o indirettamente influenza-

<sup>12</sup> Cfr. E. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy* 33, No. 124 (January 1958). tr. it. *La filosofia morale moderna*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 1 aprile 2008, pp. 47-70.

<sup>13</sup> Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *On Brute Facts, Analysis*, Vol. 18, No. 3 (Jan., 1958), pp. 69-72.

<sup>14</sup> Cfr. P. FOOT, *La natura del bene*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2007, p. 61. Subito dopo l'esempio la Foot aggiunge a spiegazione: «È importante per una comunità che i suoi membri si possano fidare gli uni degli altri ed è ancor più importante che a un livello elementare gli uomini abbiano rispetto reciproco. È importante non solo ciò che si fa, ma ciò che si è. Questo va detto, ma sembra introdurre ugrimin'altra forma di reazione utilitaristica, che si basa sull'utilità delle disposizioni. In favore di una teoria di questo genere c'è l'implausibilità dell'idea che l'affidabilità, e ancor meno il rispetto, possano essere, per così dire, “accesi o spenti” all'occorrenza». Secondo Teichmann alla domanda: «Perché è bene mantenere le promesse?» la Anscombe risponderrebbe «Perché è bene per noi in quanto esseri umani» (cit. in R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 102).

ti oltre che da Wittgenstein da Tommaso, particolarmente degna di nota è la critica alla concezione del bene che parte da Moore. Questo non sarà più considerato da Geach platonicamente come aggettivo predicativo dotato di un valore assoluto, ma come aggettivo attributivo relativo come quando si dice «Un coltello affilato è un buon coltello» o «Egli è un buon ciclista»<sup>15</sup>.

– Critica all'utilitarismo e al consequenzialismo. In queste prospettive etiche si sottovaluta la dimensione del contenuto dell'azione (ciò che s'intende fare), soffermandosi sulle conseguenze delle azioni, prescindendo cioè dalla condizione del soggetto in un modo che è stato definito *agent neutral*. Si trascura così la distinzione fra fini intesi ed effetti previsti delle azioni, non riuscendo a isolare l'azione intesa dalle sue conseguenze e mettendo tutto sullo stesso piano. Si finisce per affermare, quindi, una cattiva infinità delle conseguenze.

Si può forse stabilire un nesso fra ermeneuticismo (come interpretazione infinita) sul piano speculativo e consequenzialismo sul piano pratico perché impediscono entrambi di compiere affermazioni conclusive sul concreto in senso sia speculativo, sia pratico. Anscombe sottolinea che il consequenzialismo è incapace di comprendere i divieti in etica, impedendo così un progresso morale dell'uomo e non solo un progresso della sua filosofia morale. Non si può agire moralmente basandosi innanzitutto sulla speranza o sul timore delle conseguenze che seguirebbero a un atto giusto o sbagliato e senza riconoscere in partenza qualcosa come moralmente giusto o sbagliato in se stesso almeno *prima facie*. In questa prospettiva non si può affermare, secondo la Anscombe, contro la stessa Foot, che sia certamente preferibile salvare quattro uomini anziché uno, qualora si prescinda dalla considerazione di altri aspetti<sup>16</sup>.

Come nota Robert Spaemann, nel consequenzialismo, esito almeno come conseguenza indiretta dell'estensione dell'approccio scientifico all'etica, manca un'idea di fine in cui si riposa, di un *ananke stenai* dell'azione umana<sup>17</sup>. Anscombe sottolinea sia l'astrattezza di questa impostazione, dovuta all'impossibilità di scorgere tutte le conseguenze di un'azione (sarebbe richiesto all'uomo uno sguardo divino sul

<sup>15</sup> Cfr. P. GEACH, *Good and Evil*, "Analysis" 1956.

<sup>16</sup> Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Who Is Wronged? Philippa Foot on Double Effect: One Point*, in *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter 2005, pp. 249-251.

<sup>17</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, trad. it. Ares, Milano 2013.



mondo), sia la difficoltà di risolvere i casi concreti, sempre nuovi, con una regola. Ella critica anche il carattere volutamente astruso degli esempi di molta etica anglosassone che non nascerebbero sempre da una buona intenzione sotto il profilo morale. Secondo Rosalynnd Hursthouse la Anscombe sottolinea che è errato e tendenzioso affermare che vi siano solo due alternative etiche possibili in una scelta, perché in realtà, a ben vedere, ve n'è più di una. Talora poi una delle due alternative proposte come esclusive non è effettivamente tale perché non è ragionevolmente percorribile. Ella invita, così, a fare maggiormente uso dell'immaginazione nell'esperienza morale<sup>18</sup>.

Il tema della critica al consequenzialismo sarà ripreso – tra gli altri – da un autore come David S. Oderberg dell'Università di Reading che lo applica anche alle questioni bioetiche e che critica la possibilità di parlare in etica di diritti e insieme di adottare un approccio consequenzialista. Oderberg valorizza in questa prospettiva il principio cosiddetto del doppio effetto, già ripreso dalla Anscombe, che preferisce parlare in questo caso di effetti collaterali, rifacendosi all'esempio dell'omicidio per legittima difesa di Tommaso ed esaminando i diversi modi in cui egli considera le conseguenze volute e non volute di un'azione<sup>19</sup>. Occorre notare, tuttavia, che il cosiddetto principio del dop-

<sup>18</sup> Cfr. la testimonianza di R. Hursthouse in E. GRIMI, *The Dragon Lady. Elizabeth Anscombe*, Cantagalli, Siena 2013, p. 424.

<sup>19</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I<sup>a</sup>-IIae q. 20 a. 5 co.: «Gli eventi successivi possono essere previsti e non previsti. Se sono previsti, è chiaro che essi accrescono, o la bontà, o la malizia. Infatti quando uno, pur prevedendo che dalla propria azione possono seguire molti mali, non desiste, dimostra che la sua volontà è assai pervertita. Se invece l'evento successivo non è previsto, allora bisogna distinguere. Se all'atto codesto evento segue direttamente e nella maggior parte dei casi, allora codesto evento aggiunge bontà o malizia all'azione: infatti è evidente che un atto è migliore nel suo genere, per il fatto che da esso segue un maggior numero di beni, ed è peggiore, se ad esso segue un maggior numero di mali. Al contrario, se l'evento consegue all'azione in casi sporadici, e solo indirettamente, allora l'evento non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto: infatti non si può giudicare una cosa in base a quanto le appartiene indirettamente e accidentalmente, ma solo in base alle sue dirette proprietà». Cfr. *ivi* II-II, 64, 7: «Niente impedisce che un atto abbia due effetti, di cui l'uno intenzionale e l'altro involontario. Gli atti morali però ricevono la specie da ciò che è intenzionale, non da ciò che è involontario, essendo questo un elemento accidentale, come sopra abbiamo visto. Perciò dalla difesa personale possono seguire due effetti, il primo dei quali è la conservazione della propria vita; mentre l'altro è l'uccisione dell'attentatore. Orbene, codesta azione non può considerarsi illecita, per il fatto che con essa s'intende di conservare la propria vita: poiché è naturale per ogni essere conservare per quanto è possibile la propria esistenza. Tuttavia un atto che parte

pio effetto non si ritrova come tale in Tommaso, ma nella tradizione successiva che riprende certo spunti presenti in lui<sup>20</sup>. Di Oderberg sono pubblicati da Blackwell due volumi, uno di etica generale e un altro di etica applicata quale esempio di etica analitica alternativa a

da una buona intenzione può diventare illecito, se è sproporzionato al fine. Se quindi uno nel difendere la propria vita usa maggiore violenza del necessario, il suo atto è illecito. Se invece reagisce con moderazione, allora la difesa è lecita: infatti il diritto stabilisce, che “è lecito respingere la violenza con la violenza nei limiti della legittima difesa”. Non è quindi necessario per la salvezza dell’anima che uno rinunci alla legittima difesa per evitare l’uccisione di altri: poiché un uomo è tenuto di più a provvedere alla propria vita che alla vita altrui. Siccome però spetta solo alla pubblica autorità uccidere un uomo per il bene comune, come sopra abbiamo detto, è illecito che un uomo miri direttamente a uccidere per difendere se stesso, a meno che non abbia un incarico pubblico che a ciò lo autorizzi per il pubblico bene: com’è evidente per il soldato che combatte contro i nemici e per le guardie che affrontano i malviventi. Anche questi però peccano, se sono mossi da risentimenti personali».

<sup>20</sup> Su questo punto riprendo la sintesi di F. Ricken in *Etica generale*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 2013, p. 236: «In S.T. 2-2, q. 64, a. 7 Tommaso d’Aquino si chiede se sia permesso uccidere un uomo per difendere se stessi. Egli risponde che una stessa azione può avere due effetti dei quali uno è voluto, l’altro no. Un’azione morale conserva la sua essenza (*species*) ma in forza di ciò che è programmato e non di ciò che eccede l’intenzione. L’azione di autodifesa può avere un doppio effetto: la conservazione della propria vita e l’uccisione di colui che l’attacca. Ciò che si prevede nell’azione d’autodifesa è la conservazione della propria vita, e ciò è moralmente permesso. Tommaso aggiunge come condizione limitante la proporzionalità del mezzo: posso solo applicare tanta potenza quanta è necessaria per salvare la mia vita; l’atto moralmente giusto dell’autodifesa diventa moralmente sbagliato quando il mezzo non corrisponde allo scopo. In base alla comprensione oggi diffusa il principio d’autodifesa afferma: è moralmente lecito causare un male extramurale, se si adempiono le seguenti quattro condizioni:

(1) L’azione in sé, a prescindere cioè dal male su cui si chiude un occhio, può essere moralmente buona o indifferente (è moralmente lecito preservare la propria vita).

(2) La persona agente progetta l’effetto buono dell’azione, l’azione malvagia è solo lecita. (Colui che difende se stesso, progetta di conservare la propria vita).

(3) L’effetto malvagio non può essere in alcun modo un mezzo da cui far emergere l’effetto buono. L’effetto malvagio può perciò essere solo o

(3a) una conseguenza dell’effetto buono (conservo la mia vita e mi metto in sicurezza; l’aggressore muore più tardi per le conseguenze della mia difesa) o

(3b) esso si deve dare con la stessa immediatezza delle conseguenze buone (posso non strappare di mano la pistola all’aggressore, ed egli tenta fino all’ultimo attimo di sparare su di me; la mia vita è preservata solo non appena egli è morto).

(4) La liceità del male si può bilanciare con una ragione molto forte che le corrisponda».

quella dominante contraddistinta dal consequenzialismo<sup>21</sup>. L'autore, che era stato precedentemente un consequenzialista, influenzato da Peter Singer, sottolinea tra l'altro che non si tratta solo di promuovere il bene, ma innanzitutto di rispettarlo in quanto tale. Perché si presuppone che l'unico atteggiamento morale possibile e legittimo sia puntare a promuovere e aumentare il bene? E se si ammettono eccezioni, non ci si oppone al consequenzialismo? In *Why I'm not a consequentialist?* egli critica come contraddittorio il tentativo di Philip Pettit di conciliare consequenzialismo e difesa dei diritti<sup>22</sup>.

Può essere interessante notare che, secondo la Anscombe, la negazione del principio cosiddetto del doppio effetto è causa di errori nel pensiero morale moderno, ma l'abuso di questo stesso principio ha determinato la corruzione del pensiero cattolico. Mentre il consequenzialismo gonfia il dominio della responsabilità personale, questa forma corrotta di pensiero cattolico la riduce. Essa si basa su una nozione di intenzione come atto interno che Anscombe in *Intention* fa esplodere. Un uomo, infatti non può sostenere di non avere avuto l'intenzione di fare ciò che era per lui un mezzo in vista di un suo scopo<sup>23</sup>.

– Critica al deontologismo formalistico dell'auto legislazione di derivazione kantiana che Anscombe sostiene essere assurda. Ella ammette certamente i doveri come condizioni per raggiungere un determinato fine. E sostiene pure che i doveri assoluti esistono in etica, ma afferma che essi possono essere giustificati in ultima analisi solo dal comando divino e che sul piano della giustificazione della morale l'autolegislazione non ha senso, una volta venuta meno la fede nel comando divino. Qualcosa è bene non perché lo richiede Dio e lo si può cogliere senza credere in Dio. Ma non si può pensare di essere obbligati a non rubare, a non uccidere senza credere in un Legislatore non meramente terreno. Per la Anscombe la parola deve è ormai diventata un termine dotato di mera forza mesmerica non più deducibile da altro. Ella riprende dal secondo Wittgenstein l'idea che valorizzerà

<sup>21</sup> Cfr. DAVID. S. ODERBERG, *Moral Theory. A Non Consequentialist Approach*, Blackwell, Oxford 2000; *Applied Ethics. A Non Consequentialist Approach*, Blackwell, Oxford 2000.

<sup>22</sup> Cfr. [http://www.intellectum.org/articles/issues/intellectum6/en/IT-L06p005015\\_Why%20I%20am%20not%20a%20consequentialist\\_David%20S%20Oderberg.pdf](http://www.intellectum.org/articles/issues/intellectum6/en/IT-L06p005015_Why%20I%20am%20not%20a%20consequentialist_David%20S%20Oderberg.pdf)

<sup>23</sup> Cfr. E. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2000<sup>2</sup>, trad. it. *Intenzione*, PUSC, Roma 2004, I, 44. Cfr. TEICHMANN, pp. 117-118.

MacIntyre della problematicità di una ripresa di certi termini, in particolare del dovere inteso in senso forte, in un contesto assai diverso rispetto a quello in cui sono sorti originariamente. Questa tesi assai discussa è condivisa per esempio da un'interprete di Wittgenstein come Cora Diamond.

– Quali sono le conseguenze di queste critiche? Secondo la Anscombe non si può fare oggi filosofia morale finché non abbiamo un'aggiornata filosofia della psicologia che ci dica che cosa significhi fioritura umana (*human flourishing*) e come si connettano a essa le virtù. Questo invito della Anscombe per lo più non è stato seguito anche perché non è del tutto chiaro che cosa significhi filosofia della psicologia. Essa sembra riguardare non le scienze umane, ma quella teoria dell'azione da lei intrapresa poco dopo con il saggio *Intention*. Certo è che la stessa etica delle virtù contemporanea di matrice aristotelica (rappresentata, per esempio Rosalind Hursthouse) non costituisce l'unica possibile ripresa dei pensieri di Wittgenstein e della Anscombe sull'etica. Riprese vi sono significativamente anche in altri autori non direttamente riconducibili a quella che è chiamata *virtue ethics* come Iris Murdoch, Charles Taylor, Sabina Lovibond e Cora Diamond che riprende Wittgenstein e Murdoch ecc. Questo secondo filone non si può inquadrare semplicemente in un'etica delle virtù che intende rifarsi a una concezione aristotelica di natura, ma forse ha, come vedremo, aspetti che si avvicinano maggiormente a Tommaso d'Aquino per il respiro metafisico riconosciuto all'esperienza etica, per l'accentuazione della dimensione metaforica e narrativa del linguaggio morale, e per la valorizzazione dell'attenzione che può essere letta efficacemente come dimensione della virtù della *prudentia*<sup>24</sup>. Per Tommaso, che è discepolo di Aristotele, ma anche del Platonismo, il bene e il vero costituiscono due approcci complementari a tutto l'essere. Esiste cioè una metafisicità della dimensione etica spesso troppo trascurata dalla filosofia analitica che autori come Iris Murdoch e Charles Taylor hanno avuto invece il merito di evidenziare.

<sup>24</sup> Sulla valorizzazione della dimensione narrativa in etica in ambito anglosassone cfr. M. JOHNSON, *Moral Imagination*, University of Chicago Press, Chicago 1994. Sulla dimensione narrativa dell'etica di Tommaso cfr. P. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London 1994. Sul tema dell'attenzione cfr. M. S. VACCAREZZA, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012 e *Razionalità pratica e attenzione alla realtà. Prospettive contemporanee*, Orthotes, Napoli 2012.

## 2. Caratteri comuni dei due filoni di ricerca

A uno sguardo complessivo si può affermare che ciò che accomuna gli autori che rientrano in questi due filoni influenzati direttamente o indirettamente da Tommaso o comunque coerenti in qualche misura con la sua proposta sono i seguenti fattori:

– Il realismo inteso in senso lato. V'è un'aria di famiglia che accomuna diversi filosofi di questi filoni a Wittgenstein che è grande ispiratore di una peculiare sensibilità "realista" in filosofia, ma anche a letterati come Clive S. Lewis<sup>25</sup>. Si tratta del richiamo a un'aderenza alla realtà, all'azione umana nella sua irriducibile concretezza nella Anscombe, al concreto e all'imprevedibilità degli eventi nella Murdoch, talora alla natura intesa anche in senso biologico che si manifesta in varie forme (come in Thompson e Foot)<sup>26</sup>. C'è alla radice la critica al mentalismo cartesiano da parte di Wittgenstein che è fatta propria per esempio da Anscombe, Foot, Murdoch. In particolare si sottolinea l'astrattezza di un'etica che pretende modellarsi sulla scienza e che tende a legittimare l'individualismo liberale delle scelte puntuali e la sua pretesa serietà morale da gentleman<sup>27</sup>.

– La critica nei riguardi della scienza e dei metodi quantitativi applicati all'etica tipici di buona parte del filone razionalistico della modernità, in base al principio secondo cui:

Essi cercano di evadere dal buio esterno e interiore, cercando sistemi talmente perfetti che più nessuno avrebbe bisogno di essere buono[...] Ma l'uomo che è adombrerà l'uomo che pretende di essere<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> In effetti Wittgenstein è all'origine sia dell'emotivismo, sia di una ripresa del cognitivismo in metaetica. Cfr. la voce *Wittgenstein* di Edward Harcourt nella *International Encyclopedia of Ethics* a c. di H. La Folette, Wiley-Blackwell 2013 e il contributo di M.S. Vaccarezza in questo stesso volume.

<sup>26</sup> T.S. ELIOT, *Quattro quartetti*, I, 44-45. Cfr. P. FOOT, *Natural Goodness*, OUP, Oxford 1991, trad. it. *La natura del bene*, Il Mulino, Bologna 2007; M. THOMPSON, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge Mss. 2008.

<sup>27</sup> Significativa, a questo proposito, è la critica rivolta da Iris Murdoch a Hare e a Sartre.

<sup>28</sup> T.S. ELIOT, *Poesie*, Bompiani, Milano 1983. P. 419. Sul ruolo del paradigma scientifico in etica e sulla conseguente riduzione della razionalità pratica cfr. M.S. VACCAREZZA, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà. Prospettive contemporanee*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 83-88.

Questa espressione vale per lo scientismo di sinistra e di destra, dal marxismo “scientifico” al liberismo economico che deve garantire a tutti i costi che l’individualismo monadico sia regolato da una sorta di armonia prestabilita. Il ragionamento che è alla base di molti sistemi etici e politici moderni sembra essere il seguente: bisogna fare presto perché i problemi sono urgenti. Soprattutto abbiamo la nuova scienza che già funziona bene in altri ambiti. Proviamo quindi ad applicarla all’agire umano per risolvere efficacemente i problemi etici e politici. A partire da Hobbes si ha, così, un’oscillazione in antropologia ed etica fra naturalismo e scientismo nell’approccio all’uomo da un lato e affermazione dell’autonomia, della libertà e dei diritti dall’altro<sup>29</sup>. Nel Novecento subentra una critica, quindi, alle etiche improntate al paradigma scientifico, ovvero alle etiche cosiddette agent-neutral cioè all’utilitarismo e al consequenzialismo, al formalismo deontologista, all’intuizionismo di Moore e di Ross. Ciò comporta spesso una rivalutazione della razionalità pratica di derivazione aristotelica. Forse ai nostri giorni si potrebbe osservare che la scienza applicata all’uomo (neuroetica ecc.), valorizzando la dimensione emotiva dell’uomo, denuncia i limiti e l’astrattezza della scienza applicata all’etica.

– Una filosofia “femminile”. Contraddistingue in generale la ripresa di Aristotele e di Tommaso in ambito analitico e la critica di un’etica ridotta a metaetica, deontologia e utilitarismo, un’attenzione più alla concretezza che al sistema, un’accentuata sensibilità morale. Si ritrovano significativamente molte più autrici donne rispetto al passato. Una ragione fra le tante può essere data dal fatto che la situazione della filosofia a Oxford durante la guerra era più favorevole alla presenza femminile.

– Differenze fra etica analitica ed etica tommasiana. Fra le differenze che si possono segnalare soprattutto una merita di essere evidenziata. Nota Candace Vogler nel sintetico saggio cui si è accennato all’inizio che la filosofia di Aristotele e Tommaso mira anche e in primis a guidare la condotta, a differenza della filosofia analitica che punta, invece, essenzialmente a comprendere e a giustificare la morale. Questa costituisce un’importante differenza dell’etica antica e medioevale rispetto a molta etica moderna e contemporanea.

<sup>29</sup> Per questa oscillazione in Hobbes cfr. A. CAMPODONICO, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res, Milano 1982.

### 3. La presenza di Tommaso nell'etica analitica

Invece di proporre una serie di medaglioni di singoli pensatori, preferisco esaminare alcuni aspetti della filosofia di Tommaso e mostrare come siano ripresi dai filosofi analitici, seguendo lo stesso ordine delle questioni di *Summa theologiae* I-II. Seguiamo a grandi linee, quindi, l'ordine delle questioni.

– *Questioni I-V: il bene e la felicità come fine.* Nella concezione tommasiana come in quella aristotelica, la felicità ha a che fare con ciò che dipende da me (la virtù che richiede la libertà e l'esercizio) e con ciò che radicalmente non dipende da me (la Grazia o la fortuna). Bene e felicità (*eudaimonia*, *beatitudo*) sono classicamente pensati come non-contraddittori. La pretesa, l'attrazione del bene è alla base dell'agire morale<sup>30</sup>. La concezione di fioritura umana (*human flourishing*), che non a caso ha nessi con analoghe concezioni di Aristotele e Tommaso, è stata assunta significativamente anche per quanto riguarda la terminologia da Anscombe e da lei diffusa nell'etica contemporanea (pensiamo a Nussbaum e a Sen tra gli altri). Questa concezione che da allora sarà ripresa frequentemente in etica, denota uno sviluppo psicologico e ontologico sulla base di una tendenza al bene e alla felicità. In essa è implicita una critica alla concezione della felicità solo psicologica dei moderni e, in particolare, di Hume. Questa idea presuppone nettamente in Tommaso più che in Aristotele, che pure valorizza il tema dell'amicizia, un rapporto con una soggettività altra. Il tema del fine dell'uomo come rapporto è stato ripreso significativamente dal pensiero dialogico del Novecento. Su questo piano si ha una prossimità con la ripresa platonica del bene da parte di una filosofa e scrittrice religiosa, ma non cristiana quale Iris Murdoch, che era in stretto rapporto con Anscombe e Foot: non si può fare a meno del fine, del Bene in etica. Senza questa attrazione del Bene cui si acconsente si smarrisce il senso della realtà. Una dimensione metafisica è presente nella razionalità pratica che tende al fine. Questo tema credo

<sup>30</sup> Da un lato al bene, ovvero a ciò che ci compie, non possiamo non tendere sempre, dall'altro il bene stesso esercita un'attrazione e una pretesa sulla nostra vita. Ecco perché, nella prospettiva di Tommaso d'Aquino, non c'è opposizione fra finalismo e normatività, e la domanda fondamentale della sua etica si può formulare così: quale bene è degno del nostro amore? Cfr. il titolo del volume sull'etica di Tommaso di A. CAMPODONICO, M.S. VACCAREZZA, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

sia fondamentale anche oggi in etica: quale fine o speranza ci muove? V'è obbiettivamente difficoltà (e questo contraddistingue anche la filosofia analitica) a individuare un fine ultimo, un bene che valga di diritto per tutti gli uomini, ciò che accomuna invece Tommaso e Aristotele<sup>31</sup>. Sul tema del rapporto fra felicità e virtù si è soffermata Philippa Foot in *La natura del bene*: felicità è provare gioia per le cose buone, pur senza accettare l'identificazione di virtù e felicità.

– *Questioni VI-XXI sull'azione e sulla bontà e malizia degli atti umani*. La filosofia analitica in alcuni suoi esponenti sottolinea l'importanza dell'azione e della teoria dell'azione per l'etica<sup>32</sup>. Aristotele e Tommaso riconoscono un'importanza all'azione intenzionale che la prima modernità per lo più ha misconosciuto affidandosi al paradigma scientifico che esalta la causalità efficiente e accomuna le azioni umane alle altre forme di movimento causale. L'azione umana nella sua specificità viene riscoperta nel pensiero contemporaneo anche grazie alla Anscombe, in particolare al suo volume *Intention*. Si tratta secondo Donald Davidson della migliore ripresa della teoria dell'azione dopo Aristotele e – aggiungerei – dopo Tommaso. In opposizione al primato moderno della dimensione osservativa, la razionalità pratica, trascurata non a caso dalla modernità, presuppone secondo la Anscombe che sia possibile l'intenzione di agire e l'azione senza osservazione, quando si tratta di muovere le proprie membra per compiere un'azione<sup>33</sup>. L'intenzione che muove all'azione non è poi qualcosa di meramente interiore, ma wittgensteinianamente e tomisticamente è sot-

<sup>31</sup> Ma il problema si pone drammaticamente. Il fine che accomunerebbe tutti oggi sembrerebbe coincidere talvolta con una sorta di *post human*, quasi un ultimo sostituto della speranza religiosa e marxista che non riesce tuttavia a scalzare il nichilismo. Cfr. il mio volume *L'uomo. Lineamenti di Antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, cap. VII dedicato al *Post human*. Sul tema del *bene comune* oggi cfr. *Bene comune. Fondamenti e pratiche* a c. di F. Botturi e A. Campodonico, Vita e Pensiero, Milano 2014.

<sup>32</sup> Vi sono oggi in ambito anglosassone alcuni testi fondamentali per l'interpretazione dell'agire in Tommaso: D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994; S. BROCK, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, trad. it. EUSC, Roma 2002.

<sup>33</sup> La Anscombe sottolinea giustamente la notevole differenza esistente fra osservare le azioni da una parte ed avere l'intenzione di compierle ed attuarle dall'altra. Noi conosciamo le nostre intenzioni senza contemplazione. Ella propone il noto esempio di un uomo che acquista prodotti ad un supermercato in base ad una lista e quello di un detective che osserva la corrispondenza tra i prodotti acquisiti e la lista. In questi casi l'attenzione è diretta in senso inverso.



toponibile a un controllo pubblico. Occorre ricordare a questo proposito, oltre all'opera della Anscombe, la riflessione di Anthony Kenny che a Tommaso e alla Anscombe s'ispira<sup>34</sup>.

L'indagine di Elizabeth Anscombe sulla teoria dell'azione, pur essendo contraddistinta da una relativa autonomia, è finalizzata come quella di Tommaso, in ultima analisi alla valutazione delle azioni sotto il profilo morale<sup>35</sup>. Ella prende in considerazione l'azione una volta compiuta, cioè l'intenzione effettiva che ha mosso l'azione. In *Intention* si ha l'importante e innovativa nozione di azione under description: una stessa azione può essere descritta a partire da diverse prospettive. Con la Anscombe, su influenza probabile di Tommaso, emerge l'importanza degli act types. V'è somiglianza fra l'*obiectum* o fine prossimo dell'azione di Tommaso e gli act types dei filosofi analitici. In entrambi i casi, infatti, il contenuto dell'azione emerge nella risposta alla domanda: che cosa stai facendo? Se si vuole valutare l'azione sotto il profilo morale, non basta chiedersi: perché lo fai? (tema dell'intenzione-fine che muove ad agire), ma occorre considerare pure che cosa si stia facendo<sup>36</sup>. Così alcuni atti come uccidere sono moralmente proibiti. Come per Tommaso anche per la Anscombe non vi sono in concreto atti eticamente indifferenti. La morale è, infatti, una dimensione che abbraccia l'intera vita. Non basta, in questa prospettiva, cercare di fare il bene, ma occorre sapere in concreto quali atti siano malvagi o buoni; non basta cioè la sola intenzione dello scopo buono. In questa prospettiva la Anscombe sottolinea l'importanza dei divieti che l'etica delle virtù che pure a lei s'ispira curiosamente non pone per lo più a tema.

Peter Geach osserva che la prudenza può fissare una fra le tante descrizioni dell'azione di cui tratta Anscombe, giudicandola sotto il profilo etico, senza doverne trarre tutte le conseguenze. Candace Vogler valorizza la Anscombe e Tommaso, difendendo l'idea tradizionale in teoria dell'azione e oggi spesso criticata del nesso fine-mezzi,

<sup>34</sup> Cfr. A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Routledge, London 1963.

<sup>35</sup> Non a caso l'indagine sull'azione svolta in *Intention* segue il programma di una filosofia della psicologia quale era stato suggerito in "Modern Moral Philosophy". Secondo C. Vogler, il nesso fra teoria dell'azione ed etica è invece problematico nell'etica analitica in generale. Cfr. C. VOGLER, *Reasonably Vicious*, Harvard University Press, Cambridge (Mss.) 2002.

<sup>36</sup> Significativamente nell'*obiectum* di Tommaso rientrano anche le conseguenze delle azioni che è possibile prevedere. Cfr. *Summa theologiae* I-II, 20, 5.

tutto-parte<sup>37</sup>. Solo questa idea tradizionale di azione che Tommaso tematizza in dettaglio dà ragione del perché agiamo e della nostra responsabilità. Sebbene oggi la discussione sui fini sia molto più presente che in passato, in cui i fini sembravano per lo più ovvi, dato il comune contesto culturale, tale nesso fini-mezzi resta fondamentale al fine di comprendere l'agire umano. In questa prospettiva la Vogler valorizza la distinzione tommasiana di piacevole, conveniente e utile a proposito dei fini delle azioni<sup>38</sup>.

Hayden Ramsay in *Beyond virtue. Integrity and Morality* difende l'idea tommasiana d'integrità in base all'esperienza. Per Tommaso il bene dipende da un'integralità di cause (*Bonum ex integra causa*). Nel caso della moralità dell'azione si tratta di valutare il complesso di fine, oggetto o contenuto, circostanze dell'azione. L'integrità è significativamente una proprietà della bellezza. E la bellezza è per Tommaso un carattere del *bonum honestum*.

Ramsay sottolinea il ruolo della razionalità pratica che tende al bene complessivo della persona coniugando un'idea formale di pienezza che rimanda a Kant e a Finnis, da un lato, e un complesso contenutistico-sostanziale di beni e di virtù ad essi correlate, ovvero i principi della legge naturale e le virtù dall'altro. Per Ramsay

tutti gli usi di integrità dipendono dal primo che si riferisce al affidamento ragionevole a piani di vita da parte di persone ragionevoli<sup>39</sup>.

Nei suoi stessi termini «Perfect happiness is Perfect integrity». In questa prospettiva la prudenza e la virtù della carità sono espressione e compimento dell'unità della persona.

La Foot poi riprende con interesse i vari modi in cui Tommaso valorizza il ruolo della coscienza (le forme della coscienza erronea): agisce male chi va contro la propria coscienza. Ma come osservano la Anscombe e la Foot in accordo con Tommaso, occorre prestare molta attenzione al fatto se la coscienza sia erronea per la presenza di vizi che inficiano alla radice il giudizio morale.

– *Questioni 49-89 e II-II su virtù e vizi*. Secondo i migliori interpreti di Tommaso la sua è soprattutto un'etica delle virtù e solo

<sup>37</sup> Cfr. C. VOGLER, *Reasonably Vicious*, Harvard University Press, Cambridge (Mss.) 2002. Cfr. Tommaso, *Summa theologiae* II-II, q. 145, a. 2.

<sup>38</sup> Cfr. H. RAMSAY, *Beyond Virtue. Integrity and Morality*, Palgrave-Macmillan, London 1997.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 107.

in seconda battuta della legge morale o legge naturale<sup>40</sup>. Virtù e vizi fanno riferimento alla natura e alla legge naturale<sup>41</sup>. Le virtù, infatti, rappresentano secondo l'Aquinate la fioritura dei semi che sono dati dai primi principi della legge naturale e non soprattutto l'esito di una deduzione a partire da principi. Fra i contemporanei Alasdair MacIntyre nota che occorrono le virtù perché le regole in etica sono necessarie, ma non bastano. Fra gli analitici Peter Geach scrive in modo originale sulle virtù, criticando tra l'altro l'idea della loro necessaria unità: non sempre per una fortunata incoerenza quando ne manca una, ne manca anche un'altra<sup>42</sup>.

La Anscombe favorisce la ripresa dell'etica delle virtù o della formazione del carattere insieme alle altre forme di etica: senza le virtù l'uomo non può raggiungere il suo fine. In *Contraception and Chastity*

<sup>40</sup> Cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983; E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, New York-London 2003.

<sup>41</sup> Cfr. *Summa theologiae* I-II, 94, 3: «Gli atti virtuosi si possono considerare sotto due aspetti: primo, in quanto sono virtuosi; secondo, in quanto sono atti determinati nella loro specie. Perciò, se li consideriamo come atti virtuosi, allora tutti codesti atti appartengono alla legge naturale. Infatti sopra abbiamo dimostrato che appartiene alla legge di natura tutto ciò cui l'uomo prova inclinazione secondo la sua natura. Ora, ogni essere prova inclinazione naturale a compiere gli atti che a lui convengono secondo la propria forma: il fuoco, p. es., tende a bruciare. E poiché l'anima ragionevole è la forma propria dell'uomo, in ciascun uomo c'è l'inclinazione naturale ad agire secondo la ragione. E ciò equivale ad agire secondo la virtù. Ecco perché tutti gli atti virtuosi rientrano nella legge naturale: perché a ciascuno la propria ragione detta naturalmente di agire in maniera virtuosa. – Se invece parliamo degli atti delle virtù come sono in se stessi, cioè nelle loro specie, allora non tutti gli atti virtuosi appartengono alla legge naturale. Infatti ci sono molte azioni virtuose, verso le quali la natura non dà un'inclinazione immediata; ma che sono state escogitate dagli uomini come utili al ben vivere».

<sup>42</sup> Cfr. P. GEACH, *The virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977. Esiste un'unità delle virtù, per cui al venir meno di una si ha il venir meno pure delle altre? E, in particolare, che nesso esiste fra le virtù che riguardano innanzitutto l'individuo e le virtù "sociali"? Classicamente il nesso è forte, ma oggi è attenuato, perché come è stato notato, la critica all'unità delle virtù è una conseguenza del fatto d'intendere la moralità fermandoci solo a quello che si osserva del comportamento umano e svincolando l'attuazione dell'agente da tutto il processo che precede l'attuazione della condotta virtuosa. Iris Murdoch, in particolare, ha sottolineato il valore dell'interiorità, ribellandosi al comportamentismo, cioè al privilegio dato all'azione osservabile dal di fuori e a ciò che è esprimibile linguisticamente. In quest'ottica si privilegia, per esempio, la giustizia e si trascura il fatto che per essere veramente giusti occorre pure essere coraggiosi.

(1975) le virtù mistiche accanto alle virtù utilitaristiche concernono ciò che è connesso alla dignità dell'uomo (divieto di omicidio, di tutto ciò che disonora il corpo).

Importante per Candace Vogler è, invece, soprattutto la considerazione dei vizi. Un'azione può essere pienamente razionale secondo i criteri moderni e contemporanei, ma non moralmente soddisfacente perché viziosa. Il vizio risente di scelte precedenti e non si risolve nella scelta puntuale qui e ora. Questo tema si ritrova anche in Harry Frankfurt e, prima ancora nella Murdoch, che critica la visione atomistica e libertaria di un Hare e di un Sartre, stranamente accomunati, come difesa ideologica di un tipo d'uomo, quello individualista-liberale-libertario. A questo proposito l'influsso cristiano di Tommaso su questi autori anche rispetto ad Aristotele è evidente.

In dialettica con la contemporanea etica delle virtù Hayden Ramsay – sempre in *Beyond Virtue. Integrity and Morality* – afferma che occorre andare oltre la mera dimensione delle virtù e della legge. Se si vuole leggere correttamente Tommaso e riprenderlo oggi, occorre affermare la centralità della razionalità pratica e dell'ideale d'integrità che presuppone quella dimensione della *reflexio* che Tommaso pone a tema. Certe semplificazioni e rigidità come la netta divaricazione virtù – legge non aiutano ad operare questa ripresa.

Per quanto riguarda la trattazione di singole virtù merita un cenno l'opera di un filosofo analitico come Michael Thompson che discute la giustizia individuale in *What is to wrong someone? A puzzle about justice*<sup>43</sup>. In un saggio assai complesso egli evidenzia la contraddizione esistente fra presupposti etici e ontologico-metafisici della giustizia, sottolineando in particolare che la retorica neokantiana che insiste sull'autonomia dell'uomo, mal si concilia con l'identità della legge morale e con la natura della giustizia, cui autonomamente ci si sottomette.

– *Questioni 90-108 sulla legge*. David Oderberg sottolinea che parlare di legge naturale implica essere essenzialisti, ovvero cogliere un'essenza o natura dell'uomo che trascende la storia e le culture. La natura si coglie indirettamente attraverso le azioni umane e si manifesta attraverso la cultura. A proposito della legge naturale in Tommaso occorre affermare contemporaneamente due aspetti: in essa la nozione di natura non è contrapposta a quella di razionalità, e in secondo luogo non si tratta di una normatività senza finalismo<sup>44</sup>. Qui vale la no-

<sup>43</sup> Cfr. <http://www.pitt.edu/~mthomps/raz.pdf>

<sup>44</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *How to read today natural law in Aquinas?*, "New Blackfriars", Blackwell, IV, 2013, pp. 716-732.

zione di conveniente all'uomo, alla sua natura. Per quanto riguarda la ripresa del tema della legge naturale, determinante sotto il profilo antropologico ed etico, si possono distinguere due diverse strategie e due diversi filoni nell'ambito della filosofia analitica: uno di carattere più ontologico e naturalistico e un secondo che accentua maggiormente il ruolo della razionalità pratica. Nel primo filone si possono inserire, in particolare, Michael Thompson e Philippa Foot, nel secondo tra gli altri Joseph Grisez, John Finnis e Robert George.

Michael Thompson, ponendosi esplicitamente alla sequela della Anscombe, tratta esplicitamente del tema della natura intesa in senso aristotelico e valorizza la dimensione della vita e dell'azione. La dimensione del pratico, infatti, non ha luogo in quella che Sellars chiama l'immagine scientifica del mondo, ma nell'immagine così detta manifesta:

le categorie con cui l'agente che riflette e delibera opera e concepisce se stesso appartengono a questa; un discorso che rompesse completamente con esse sarebbe estraneo all'agente e semplicemente non sarebbe filosofia pratica<sup>45</sup>.

Philippa Foot, influenzata da Michael Thompson, nella seconda fase del suo pensiero rappresentata dal saggio *Natural Goodness*, valorizza il modello naturalistico in etica: si può confrontare un buon uomo con un buon coltello, in base alla categoria di funzione<sup>46</sup>, considerando cioè la funzionalità complessiva di un dato ente<sup>47</sup>. Occorre notare che, sebbene Tommaso usi talvolta con una certa facilità la categoria di *naturale*

<sup>45</sup> M. THOMPSON, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MS) 2008, p. 10. Significativo è tutto il volume che si articola in tre parti: *The Representation of Life, Naïve Action Theory, Practical Generality*.

<sup>46</sup> Cfr. P. FOOT, *La natura del bene*, Il Mulino, Bologna 2007. A proposito dell'evoluzionismo in etica Foot a p. 65 nota 1 cita D. Wiggins nel quarto poscritto a *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell 1987, «in realtà dobbiamo descrivere che cosa è diventata la moralità, questione sulla quale la teoria evoluzionistica non getta alcuna luce particolare» (p. 353).

<sup>47</sup> Cfr. pure R. SOKOLOWSKI, *What is Natural Law? Human Purposes and Natural Ends*, "Thomist" 68, no. 4 (October 2004). Sokolowski sottolinea che le piante e gli animali, come le istituzioni e l'uomo stesso possiedono delle finalità "naturali" che permettono d'individuare comportamenti oggettivamente innaturali, perché non adeguati al loro fine. Questo riconoscimento, nel caso dei comportamenti umani, può essere reso difficile da vizi intellettuali e morali. Anche Tommaso riconosce che vi sono inclinazioni naturali buone. Per Tommaso è la razionalità pratica a rendere moralmente normativi i desideri ontologicamente buoni che sono già informati dalla ragione.

e di *non naturale* in etica, tuttavia in lui la natura umana e le sue inclinazioni sono riconosciute nella loro normatività dalla razionalità pratica che tende al bene dell'uomo e secondo cui occorre compiere e perseguire il bene ed evitare il male. Nell'etica di Tommaso la ragione e, in particolare, l'intuizione dei primi principi della razionalità pratica da parte dell'intelletto (*intellectus principiorum* o *sinderesi*) svolge un ruolo fondamentale<sup>48</sup>. Numerose sono tra l'altro le affermazioni di derivazione stoica in cui Tommaso in etica si rifa alla ragione – *secundum rationem esse* – affermazioni che la Foot non sembra valorizzare adeguatamente. Per di più pare problematico appiattare il bene morale sul bene in senso antropologico, inteso come corretto funzionamento dell'uomo «senza la mediazione della ragion pratica, ma in base alla sola constatazione del significato teleologico-operativo del bene»<sup>49</sup>.

All'opposto di questa ripresa del tema della natura (rappresentata da Thompson e Foot) che rischia il naturalismo in senso biologistico si trova, d'altro lato, la ripresa della legge naturale da parte della New Natural Law di Germain Grisez, John Finnis e Robert George<sup>50</sup>. Essi fondano i moderni diritti soggettivi sulla base della legge naturale reinterpretata. Che contributo può dare il cosiddetto tomismo analitico in Finnis, George e altri al tema dei diritti?

– Esso contribuisce alla loro fondazione. I diritti oggi sono proclamati e promossi (Bobbio), ma non fondati nella prospettiva *latu sensu* liberale (Rawls, Dworkin ecc.). Si tratta di fondarli sulla base di una nozione di dignità dell'uomo a partire dalla legge naturale. Quello che prende origine dalla legge naturale ripresa dalla seconda scolastica (Vitoria ecc.) è stato, secondo Finnis, il percorso che storicamente ha portato ai diritti e non quello a partire da Hobbes<sup>51</sup>.

– Esso contribuisce inoltre a discriminare fra i diritti e a contemperarli fra loro in base alle capacità-inclinazioni dell'uomo e a una nozione ampia e comprensiva di fioritura umana. Attraverso l'educazione alle virtù si può motivare poi a rispettare i diritti dell'uomo, non limitandosi a proclamarli.

<sup>48</sup> Per quanto riguarda la Foot cfr. M.S. VACCAREZZA, *Il tomismo analitico di Philippa Foot*, in *Tommaso e i filosofi analitici*, a c. di P. Bettineschi e R. Fanciullacci, Orthotes, Napoli 2014, pp.187-92.

<sup>49</sup> F. BOTTURI, *La generazione del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 368.

<sup>50</sup> Cfr. tra le altre J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996; R. GEORGE, *In defense of Natural Law*, OUP, Oxford 2001.

<sup>51</sup> Cfr. J. FINNIS, *op. cit.*, pp. 225-26.

Occorre notare che i diritti umani di cui si parla spesso oggi non sono la stessa cosa dei diritti naturali sorti nella modernità probabilmente a partire dalla stessa nozione di legge naturale. Mentre i diritti naturali mirano a proteggere gli individui dai soprusi del potere politico e religioso e per questo sono pochi e rigidi, i diritti umani costituiscono una nozione assai più recente, più ampia e più storicamente mutevole a seconda delle situazioni<sup>52</sup>. Vi sono oggi per lo più due concezioni “naturalistiche” di fondazione dei diritti umani: una che fonda i diritti sulla natura dell'uomo rigidamente e universalisticamente intesa (come nel giusnaturalismo moderno – Locke e altri) scorgendo una continuità fra diritti naturali e diritti umani e una che li fonda su una razionalità pratica in grado d'interpretare capacità (Nussbaum), beni (Finnis), inclinazioni (Tommaso). Qualcosa di analogo si trova già in un autore attento alla cultura anglosassone come Jacques Maritain<sup>53</sup>.

La fondazione naturalistica dei diritti umani più vicina al pensiero di Tommaso e fatta propria dai “tomisti analitici” è in certa misura la seconda. Si tratta di una concezione che salva l'istanza di fondazione, ma evita l'appiattimento dei diritti umani sui diritti naturali della modernità e che, giocando su inclinazioni e capacità e una nozione ampia di fioritura umana, permette una agile modulazione dei diritti umani tenendo conto dei mutamenti storici. Tommaso, interpretato da Maritain e da alcuni autori analitici come Finnis, suggerisce una nozione di razionalità che permette di scoprire i diritti umani dentro la storia a partire dai beni-inclinazioni – capacità umane.

A Finnis e alla *New Natural Law* in genere si possono rivolgere, tuttavia, le seguenti critiche. Affermando giustamente che la legge naturale non si deduce dai fatti (rischio se mai dei moderni e di Locke contro cui giustamente reagisce Hume) e difendendo contro il consequenzialismo l'irriducibilità di una serie ampia di beni fondamentali, questo filone rischia tuttavia di dimenticare che la razionalità pratica tommasiana, possiede una dimensione speculativa constatativa o, se vogliamo realistica, e che occorre maggiormente gerarchizzare fra i beni se si vuole difendere l'unità della persona. In primo luogo il diva-

<sup>52</sup> Cfr. C.R. BEITZ, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>53</sup> Cfr., per esempio, J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, trad. it. Jaca Book, Milano 1985; *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1977.

rio fra razionalità e affettività, che contraddistingue il filone dominante dell'etica moderna e contemporanea, ha reso difficile cogliere, già nella riflessione di carattere metaetico, come dimensione normativa e dimensione conoscitiva siano strettamente intrecciate fra loro nella razionalità pratica. C'è in Tommaso una dimensione pratica della razionalità che guardando con attenzione pone ordine (*ratio practica considerando ordinem facit*)<sup>54</sup>. Si tratta di sottolineare la dimensione conoscitiva e "realistica" senza ridurre la dimensione di praticità insita nella ragione pratica, la sua carica motivante, riducendola a una particolare forma d'intuizione come nell'intuizionismo di David Ross<sup>55</sup>. Insistere sulla dimensione conoscitiva della razionalità pratica significa insistere sull'attenzione che rende capaci di cogliere la pertinenza delle varie situazioni sotto il profilo etico-pratico.

Molti di coloro che si oppongono alla *New Natural Law* affermano che quando si agisce sempre si presuppone una conoscenza dell'uomo e della realtà in genere<sup>56</sup>. Un'antropologia e una metafisica seppur vaghe sono sempre presupposte. Inoltre occorre affermare che Tommaso è molto scarno ed essenziale quando afferma l'esistenza di alcuni beni fondamentali. Anzi, più che di beni egli afferma l'esistenza di certe inclinazioni fundamentalissime che la ragione pratica riconosce nella loro intrinseca normatività.

È vero poi che Tommaso, come nota Jean Porter, a volte in casi particolari ricorre alla natura per condannare facilmente vizi contro natura, ma non si tratta quasi mai in questi casi dell'esito di una statistica, né di un dato biologico puro e semplice, ma si fa appello alla ragione e a ragioni che interpretano le inclinazioni<sup>57</sup>.

Un altro filosofo della legge naturale, Marc Murphy, afferma con buoni argomenti la tesi dell'identità che sembra coerente con la prospettiva di Tommaso:

Le tesi che mi preoccupano di difendere sono queste: primo, c'è un insieme di verità, conoscibili dalla ragione speculativa, che affermano l'esistenza di una cosa come il prosperare umano (*human flourishing*)

<sup>54</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'etica*, prologo.

<sup>55</sup> Sui problemi del realismo in metaetica è assai utile la lettura di D. BRINK, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2003.

<sup>56</sup> Questa posizione è bene rappresentata da Ralph McInerny.

<sup>57</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Eerdmans, Cambridge 2005.



e dicono quali aspetti del prosperare umano (*human flourishing*) ci siano; secondo, ci sono forti ragioni per supporre che qualsiasi stato di cose che la ragione teoretica correttamente coglie come «x è un aspetto del prosperare umano» sarebbe correttamente colto dalla ragione pratica come «x è un bene da perseguire», e viceversa<sup>58</sup>.

La tesi dell'identità reale comporta che alcuni stati di cose che la ragione nella sua dimensione speculativa può riconoscere come parti del nostro prosperare umano sono stati di cose che vale la pena di perseguire, ossia stati di cose che costituiscono ragioni per l'azione. Alasdair MacIntyre riprende più recentemente la nozione di legge naturale in *Intractable Disputes about Natural Law*. Egli sottolinea che la concezione tommasiana di legge naturale si dimostra dialetticamente più comprensiva e, quindi, superiore rispetto alle contemporanee concezioni utilitaristiche, contrattualistiche e neokantiane. Anziché difendere la concezione della legge naturale rispondendo ai suoi critici, si tratta di attaccare, cioè di mostrare la debolezza delle moderne teorie etiche rispetto a quella:

La migliore difesa della legge naturale consisterà nella critica radicale di carattere filosofico, morale e culturale dei punti di vista rivali.

In questo MacIntyre mostra affinità con il metodo della Anscombe. Egli argomenta la sua tesi, in particolare, per quanto riguarda la concezione della felicità propria delle teorie moderne che sarebbe una concezione parziale e ridotta in senso psicologista se confrontata con quella classica<sup>59</sup>. Così pure, secondo MacIntyre, non si può sradicare il tema della legge naturale da quello delle virtù e dalla saggezza pratica, quindi dal tema dell'educazione.

In sintesi, per Tommaso come per Aristotele, per la Anscombe e per altri autori che aderiscono più meno esplicitamente a una concezione della legge naturale, alcune azioni sono sempre moralmente sbagliate. Ovviamente si può discutere in concreto quali siano effettivamente. Se non si assumesse che ve ne siano, tuttavia, non si po-

<sup>58</sup> M. MURPHY, *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 18.

<sup>59</sup> Cfr. *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics* ed. by L.S. Cunningham, Notre Dame University Press, Notre Dame 2009, pp. 19-52, in particolare p. 52.

trebbe educare alla moralità e non si potrebbe assumere un atteggiamento etico nella vita concreta. Vale anche qui il paragone con il tema dell'impossibilità di un'ermeneutica infinita e con il riconoscimento "aristotelico" dell'evidenza sensibile. Calcolare tutte le conseguenze delle azioni, cercando di porsi dal punto di vista di Dio, non serve in ultima analisi se non a scusarsi, mentre è problematico affermare che cosa in positivo vada fatto; siamo sempre all'interno della dimensione morale, ma occorrerebbe conoscere una infinità di cose per poter decidere con assoluta certezza che cosa vada fatto qui e ora<sup>60</sup>. Anscombe sottolinea, d'altro lato, che la moralità non può mai basarsi solo su proibizioni anche se le richiede<sup>61</sup>.

Infine, come sostengono tra gli altri Candace Vogler e Rosalynn Hursthouse, occorre sottolineare che c'è molto più da dire in morale da una prospettiva cristiana e teista che ha di mira il fine dell'uomo quale è rivelato dalla fede di quanto gli agnostici possano dire. E ciò incide in misura notevole sul piano della motivazione ad agire moralmente. Tommaso filosofo e teologo e filosofo proprio in quanto teologo, sarebbe certamente d'accordo<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Come il pacifismo radicale, il consequenzialismo, secondo la Anscombe, propone ideali troppo elevati ma impraticabili, finendo per permettere alla gente di discolarsi facilmente e quindi per affidarsi a tutto ciò che è stato messo da parte: convenienza o calcolo.

<sup>61</sup> Cfr. C. VOGLER, *op. cit.*, p. 19.

<sup>62</sup> Come è stato opportunamente rilevato, nella prospettiva di Tommaso, «una teologia cristiana fatta bene dovrebbe essere in grado di affermare più e migliori tesi intorno a tematiche riguardanti la filosofia di quanto i filosofi stessi siano in grado di sostenere. Se una teologia cristiana non può fare questo, Tommaso non la giudicherebbe una teologia ben fatta» (M. JORDAN, *Theology and Philosophy in The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, CUP, New York, 1993, p. 248).