

Collana

Studi di storia e critica delle idee **[3]**

# Verità e prassi tra immanenza e trascendenza

Prospettive di etica, politica  
e diritto

a cura di

Tommaso Allodi, Elvio Ancona e  
Shaban Zanelli



PERUGIA STRANIERI  
UNIVERSITY PRESS



Collana  
**“Studi di storia e critica delle idee”**  
[3]  
diretta da Salvatore Cingari

VERITÀ E PRASSI TRA IMMANENZA E TRASCENDENZA.  
PROSPETTIVE DI ETICA, POLITICA E DIRITTO  
a cura di

Tommaso Allodi, Elvio Ancona e Shaban Zanelli

Collana

**“Studi di storia e critica delle idee”**

diretta da Salvatore Cingari

**Comitato scientifico**

Antonio Allegra – Università per Stranieri di Perugia  
Monia Andreani – Università per Stranieri di Perugia  
Alessandro Arienzo – Università Federico II di Napoli  
Serge Audier – Università Paris IV – Sorbonne  
Richard Bellamy – Istituto Universitario Europeo  
Guillaume Sibertine – Blanc Università di Tolosa  
Gianluca Bonaiuti – Università di Firenze  
Carmelo Calabrò – Università di Pisa  
Giuseppe Cascione – Università di Bari  
Cristina Cassina – Università di Pisa  
Patricia Chiantera Stutte – Università di Bari  
Alberto De Sanctis – Università di Genova  
Franco Di Scullo – Università di Messina  
Federico Lucarini – Università del Salento  
Luca Michelini – Università di Pisa  
Michela Nacci – Università dell’Aquila  
Giovanna Scocoza – Università per Stranieri di Perugia  
Xosé Manoel Núñez Seixas – Università L. Maximilian di M. di Baviera  
Fausto Proietti – Università di Perugia  
Gianfranco Ragona – Università di Torino  
Siriana Sgavicchia – Università per Stranieri di Perugia  
Alessandro Simoncini – Università per Stranieri di Perugia  
Silvia Rodeschini – Università di Firenze  
Enrico Terrinoni – Università per Stranieri di Perugia

**Publishing Manager**

**Editor**

Shaban Zanelli

Published by

**Perugia Stranieri University Press**

Università per Stranieri di Perugia  
Piazza Fortebraccio 4, 06123 Perugia  
[www.unistrapg.it](http://www.unistrapg.it)

ISBN:

Copyright © 2020 by  
Perugia Stranieri University Press  
All rights reserved.

Collana

Studi di storia e critica delle idee **[3]**

# Verità e prassi tra immanenza e trascendenza

Prospettive di etica, politica  
e diritto

a cura di

Tommaso Allodi, Elvio Ancona e  
Shaban Zanelli



PERUGIA STRANIERI  
UNIVERSITY PRESS



# INDICE

Presentazione di Antonio Allegra, Elvio Ancona, Matteo Negro	pag. 9
Parte I – <i>Verità e prassi</i>	» 11
L'ora di un nuovo paradigma di Giovanni Maddalena	» 13
Un'analisi classica dell'azione umana. Tommaso e le sue fonti di Paolo Pagani	» 23
Truth in the light of Husserl's phenomenology di María del Carmen Paredes-Martín	» 53
Dire la verità. Realtà politica e coscienza noetica nell'epoca dei simulacri di Giuliana Parotto	» 65
Truth as a virtue of justice di Roger Pouivet	» 77
Parte II – <i>Immanenza e trascendenza</i>	» 87
L'animale e la differenza. Note sull'immanenza postumana di Antonio Allegra	» 89
Aspettando Godot. Verità e diritto tra immanenza e trascendenza di Salvatore Amato	» 99
Natura e trascendenza: una rilettura di Hobbes di Matteo Negro	» 113

Il principio immanentistico di appartenenza tra finito e infinito <i>versus</i> la metafisica della partecipazione di Vittorio Possenti	» 121
La vita buona come <i>preambulum Transcendentiae</i> di Giacomo Samek Lodovici	» 133
La positivizzazione del diritto tra immanenza e trascendenza di Francesco Viola	» 151



## Presentazione

Antonio Allegra, Elvio Ancona, Matteo Negro

La questione della trascendenza ha una storia che si sovrappone a quella della riflessione filosofica. Essa infatti dipende dal fatto che nel suo lungo percorso la filosofia ha messo a tema, in maniera costitutiva, la relazione tra il pensiero e i suoi limiti. La meraviglia di cui narra Aristotele nella *Metafisica*<sup>1</sup> è un atteggiamento che accompagna la vertiginosa scoperta che la realtà sulla quale l'essere umano si sporge (e di cui esso stesso è parte) è un "oltre", il cui limite si sposta di continuo. Il movimento della conoscenza tende ad inglobare l'essere, a renderlo immanente alla propria rappresentazione, nel tentativo di annullarne la trascendenza; e tuttavia, questo tentativo appare fallire – solo per poi riproporsi. La trascendenza dell'essere è pertanto il primo dato dell'esperienza. Da questo punto di vista esperienza e metafisica, in quanto interrogazione sull'essere, si incontrano: per dirla con le parole di un filosofo italiano del secolo scorso, Marino Gentile: «il principio metafisico è assoluto relativamente alle esigenze dell'esperienza»;<sup>2</sup> esso è necessario al suo svolgersi.

Ma di fronte a questi esiti è indubbio che esistano percorsi che cercano di proporre un primato dell'immanenza, anzi il suo essere in sé esaustiva. L'oblio della metafisica conduce alla relativizzazione dell'essere e all'assolutizzazione dell'esperienza. La modernità, nella sua ricchezza e multiformità, ha documentato in innumerevoli modi gli esiti della negazione del principio metafisico nei vari ambiti del sapere e dell'agire umano, dalle scienze all'antropologia, al diritto, alla politica o all'economia. Questa negazione prosegue nella postmodernità, in forme ancora più radicali e gravide di conseguenze per la condizione umana.

Un duplice esempio. Si osservi anzitutto che è difficile prevedere le strade che l'umanità prenderà in un futuro neanche troppo lontano, quando le tecnologie avranno raggiunto un livello tale da mettere in questione il nostro modo attuale di intendere l'esperienza e la conoscenza. Una delle tante voci profetiche, tra le più ascoltate, così proclama: «Quando la biotecnologia, la nanotecnologia e gli altri frutti della scienza saranno maturi, *Homo sapiens* acquisirà poteri divini e si chiuderà il cerchio aperto con il biblico albero della conoscenza. Gli arcaici cacciatori-raccoglitori non erano altro che una specie animale. I contadini dell'antichità concepivano se stessi come il culmine della creazione. Gli scienziati ci trasformeranno in dèi».<sup>3</sup> Qui siamo nella sfera delle speranze transumane.

Ma più rilevante ancora, in una prospettiva teoretica, è la diffusione di visioni filosofiche che mettono a tema esplicitamente un primato dell'immanenza, specie attraverso una ripresa spinoziana che trova nell'opera di Gilles Deleuze il suo riferimento contemporaneo più rilevante. Si tratta in sostanza di riconoscere l'unico Essere nel Mondo, come risulta chiaramente nella versione più agguerrita e consapevole di postumanesimo.

---

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b 12-15.

<sup>2</sup> M. GENTILE, *Trattato di Filosofia*, 1987, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, p. 179.

<sup>3</sup> Y. N. HARARI, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Milano, Bompiani, 2017, p. 155.

Ebbene, rispetto a questi esiti “transumani” e “postumani”, la possibilità di restare uomini e “fiorire” come tali sembra invece passare ancora oggi, a nostro avviso, per la riscoperta della metafisica e della trascendenza quali fondamenti imprescindibili della comune esperienza.

A partire da questa opzione fondamentale, l'Associazione “Filosofia classica e prassi” ha organizzato a Udine dal 31 maggio al 2 giugno 2019, in collaborazione con il Dipartimento di scienze giuridiche dell'Università locale, la *Summer School* su *Verità e prassi tra immanenza e trascendenza. Prospettive di etica, politica e diritto*, con particolare attenzione ai temi fondamentali della filosofia pratica, quali principali ricadute delle visioni filosofiche generali sopra accennate. Si tratta di problemi antichi e oggi più che mai attuali, anche se spesso risolti acriticamente o addirittura semplicemente ignorati nell'asservimento alle procedure anonime di una società sempre più ottusamente tecnocratica. Ma, per quanto immersi in un contesto così spersonalizzante e schiavizzante, non possiamo fare a meno di continuare a porci domande come queste: si dà un *criterio* per l'agire umano, o qualsiasi azione è moralmente lecita, in quanto manifestazione dell'auto-determinazione del soggetto? E se esiste un criterio, dove cercarlo? È un criterio immanente all'agire stesso o lo trascende? Secondo quale tipo di immanenza o di trascendenza? Sociale? Culturale? Metafisica?

Il presente volume vuol essere una testimonianza di questa discussione, nella convinzione che l'approccio pluriprospettico e multidisciplinare degli studiosi di livello internazionale che vi hanno partecipato abbia prodotto una ricchezza di risultati che non doveva andare dispersa.

I contributi sono distribuiti, in base all'argomento prevalente e secondo l'ordine alfabetico, in due sezioni. La prima, intitolata *Verità e prassi*, raccoglie i testi di Giovanni Maddalena (*L'ora di un nuovo paradigma*), Paolo Pagani (*Un'analisi classica dell'azione umana: Tommaso e le sue fonti*), Maria del Carmen Paredes-Martín (*Truth in the light of Husserl's phenomenology*), Giuliana Parotto (*Dire la verità. Realtà politica e coscienza noetica nell'epoca dei simulacri*), Roger Pouivet (*Truth as a Virtue of Justice*). La seconda sezione, intitolata *Immanenza e trascendenza*, contiene i testi di Antonio Allegra (*L'animale e la differenza. Note sull'immanenza postumana*), Salvatore Amato (*Aspettando Godot. Verità e diritto tra immanenza e trascendenza*), Matteo Negro (*Natura e trascendenza: una rilettura di Hobbes*), Vittorio Possenti (*Il principio immanentistico di appartenenza tra finito e infinito versus la metafisica della partecipazione*), Giacomo Samek Lodovici (*La vita buona come preambulum Transcendentiae*), Francesco Viola (*La positivizzazione del diritto tra immanenza e trascendenza*).

Per l'allestimento editoriale del volume un ringraziamento speciale è dovuto ai dottori Shaban Zanelli e Tommaso Allodi, iscritti al Dottorato di ricerca inter-ateneo dell'Università degli Studi di Trieste e dell'Università degli studi di Udine in “Storia delle società, delle istituzioni e del pensiero. Dal medioevo all'età contemporanea”, che hanno seguito tutte le fasi della pubblicazione.

Il volume è pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca VQR3, finanziato dal Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Udine, su *La verità nel processo. Quale corrispondenza? La prospettiva del dibattito italiano* (responsabile scientifico Elvio Ancona).

**PARTE I**  
**VERITÀ E PRASSI**



## L'ora di un nuovo paradigma\*

Giovanni Maddalena\*\*

Il problema della distinzione analisi/sintesi è stato sottoposto a una critica serrata a partire dalla sua più celebre definizione moderna, quella di Immanuel Kant nella *Critica della Ragion Pura*. È Kant, infatti, a inserire nel panorama filosofico la possibilità delle celebri sintesi a priori introducendo così un significato preciso di sintesi, solo problematicamente riconducibile a quello di analisi, e innalzando la sintesi a possibilità epistemologiche inusitate. Tale nozione, re-interpretata e riutilizzata dall'idealismo, ha subito poi un trattamento analitico molto severo a partire dagli anni '30 nelle opere di Quine e Morton White per arrivare infine al celebre attacco dell'intero paradigma classico della filosofia analitica nell'opera di Kripke.<sup>1</sup> Tuttavia, costruzioni e decostruzioni del paradigma kantiano, per non parlare delle complete negazioni delle distinzioni kantiane, non sono riuscite a fornire un paradigma alternativo strutturato e convincente sui medesimi concetti. La filosofia degli ultimi due secoli si è spesso mossa all'interno del canone kantiano, anche laddove volesse rigettarlo o riformularlo completamente.

Dato lo stretto legame originario tra le nozioni di analisi e sintesi in Kant e la matematica, non è un caso che il trattamento analitico e critico di tale distinzione derivi dal profondo ripensamento della matematica della fine del secolo XIX e dell'inizio del secolo XX. Ora, però, un diverso intendimento e conoscenze matematiche nuove hanno fornito la chance di proporre un quadro di ragionamento effettivamente alternativo, senza per questo dover rinunciare a nulla di ciò che è stato scoperto, inventato, costruito negli ultimi cento anni. Da questo punto di vista risulta decisiva la riformulazione della matematica di Peirce (1839-1914) proposta dalla scuola colombiana di Fernando Zalamea che dà adito a nuove possibilità di lettura, soprattutto a partire da una particolare lettura del realismo sottostante al pragmatismo americano classico. Recenti studi sul continuo matematico inteso in chiave topologica gettano luce su nuove possibilità di comprensione anche del ragionamento sintetico. E la riformulazione su diverse basi matematiche permette di proporre un paradigma totalmente diverso dell'intero ragionamento.

Per condurre questo tipo di indagine, il presente saggio svolgerà tre passaggi: 1) la critica della distinzione kantiana di analisi e sintesi, poggiata sulla comprensione di questo tema da parte di Robert Hanna; 2) una ridefinizione del concetto di sintesi a partire dal concetto di

---

\* Si ripubblica qui il testo che è già apparso, con lo stesso titolo, in *Spazio filosofico*, n. 21/2018, pp. 17-26.

\*\* Università degli Studi del Molise.

<sup>1</sup> W. V. O. QUINE, *Two dogmas of empiricism*, in Id., *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953, tr. it. E. Mistretta, *Due dogmi dell'empirismo*, in Id., *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966. S. KRIPKE, *Naming and necessity*, Oxford, Blackwell, 1980<sup>2</sup>; M. WHITE, *The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism*, in *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, a cura di J. Hook, New York, Barnes and Noble, 1950, pp. 316-30.

continuo di Peirce; 3) una proposta di paradigma alternativo con una diversa definizione di analisi e sintesi, e con l'inserimento di un campo di ragionamento vago.

## 1. La sintesi modellata sull'analisi

Molte sono le letture possibili della *Critica della ragion pura* dove Kant affronta la questione della necessità come criterio ultimo per garantire la possibilità dei celebri giudizi sintetici a priori, nei quali si rivelerebbe la natura indipendente della sintesi rispetto a un mero rovesciamento dell'analisi. Qui prenderò in considerazione la lettura data da Robert Hanna<sup>2</sup> perché la considero la più vicina alla sensibilità realista dei pragmatisti e la più utile a far capire il percorso compiuto da Kant nel tentativo di rinvenire e stabilire una struttura sintetica originale.

Secondo Hanna, la sintesi kantiana ha quattro caratteristiche: 1) un giudizio è sintetico quando «avanza al di là dell'intensione di un concetto e stabilisce una nuova connessione con un altro concetto»; 2) questa connessione è resa possibile da qualcosa «totalmente differente» da un contenuto concettuale; 3) la negazione di un giudizio sintetico non deve essere necessariamente una contraddizione logica; 4) i giudizi sintetici amplificano la struttura intensionale mentre restringono la comprensività.<sup>3</sup>

Hanna spiega come la prima caratteristica, che Kant aveva già riconosciuto nel 1764, non basti a garantire una differenza epistemica tra analitico e sintetico, e quindi a giustificare la natura indipendente di quest'ultimo. Infatti, nel quadro della prima Critica la connessione nuova che la sintesi stabilisce e che si è indicata come prima caratteristica ricade sotto l'originaria «unità sintetica dell'appercezione» come una sintesi combinatoria di concetti. Così Hanna conclude che «se uno volesse considerare il nuovo concetto complesso generato dalla nuova connessione concettuale a sua volta come un concetto dato, benché la proposizione sia sintetica per ipotesi, la connessione concettuale che crea il suo contenuto risulterebbe paradossalmente analitica».<sup>4</sup> Questo paradosso minaccia l'intero progetto a ogni passo: se la sintesi non è completamente indipendente da un quadro concettuale, prima o poi, nel processo della conoscenza, l'analiticità ritornerà perché ogni sintesi risulterà essere un'analisi di livello superiore e la necessità dei giudizi sintetici a priori sarà sempre quella messa in luce dal modello analitico. Forse è proprio questo il motivo che ha spinto Kant ad aggiungere le altre tre caratteristiche che indicano all'interno del ragionamento e del giudizio sintetici un elemento come "l'intuizione" del tutto indipendente dalla concettualità.

---

<sup>2</sup> R. HANNA, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press 2001. La traduzione è dell'autore del presente saggio.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 191-192.

Ma che cos'è l'intuizione? Secondo la ricostruzione di Hanna l'intuizione è immediata, legata alla sensibilità, precede il pensiero, concerne i singolari, dipende dagli oggetti. Queste cinque caratteristiche mostrano una teoria fortemente realista della sinteticità: un ragionamento può essere sintetico se è determinato dall'intuizione e l'intuizione è definita da caratteristiche che non sono riducibili in nessun modo ai concetti. In particolare, la sinteticità deve fondarsi su un'intuizione di un oggetto singolare, evitando ogni possibile riduzione della singolarità dell'intuizione alla singolarità della referenza, che farebbe collassare il valore necessario del ragionamento sintetico. Tuttavia, anche per Hanna, questa visione fortemente realista solleva alcune difficoltà: 1) che dire di quegli oggetti che per uno shock o per altre condizioni temporanee o permanenti non riusciamo a determinare descrittivamente anche se ne riconosciamo la presenza? Si tratta ancora di intuizioni? E se la risposta è affermativa, che tipo di necessità logica esse fondano? 2) Più in generale, e con riferimento a tutti gli oggetti, che tipo di necessità possiamo trovare nei giudizi sintetici costruiti sull'intuizione?

Al primo problema Hanna risponde ricordando la possibilità di proto-cognizioni, ossia di "intuizioni cieche" senza concetti.<sup>5</sup> È una possibilità che Kant non elabora approfonditamente ma che è prevista dal suo sistema e che potrebbe salvare lo statuto conoscitivo dell'intuizione.

Quanto al secondo problema, che è il cuore della nostra ricerca, occorre ricordare che i giudizi analitici sono necessari in virtù del principio di contraddizione o, nei termini kantiani, in quanto i predicati sono "contenuti" nel soggetto.<sup>6</sup> Per quanto questa metafora del "contenere" sia problematica, Kant voleva così affermare che i giudizi analitici dipendono dai concetti e sono invece indipendenti dall'esperienza. La scomposizione del soggetto o dell'intero concetto, o dell'intero percorso della conoscenza, non può aumentare l'intensione della nostra conoscenza anche se rende più preciso ciò che già conosciamo.

I giudizi sintetici, invece, aumentano l'intensione grazie all'intuizione ma il prezzo è alto in termini di necessità e universalità. Kant ricorda che Hume aveva disperato di poter trovare una qualche necessità in questi giudizi mentre Locke, ricavandoli dall'esperienza, ne aveva poi smarrito la coerenza, cioè la necessità.<sup>7</sup> Per mantenere allo stesso tempo necessità e sinteticità Kant costruisce il complicato percorso della *Critica*, cioè la paradossale unità di intuizione e concetto. Qual è il tipo di necessità di quest'unità? Possiamo davvero dire che questa necessità è identica a quella che hanno i giudizi analitici?

Qui ritorna un'osservazione fatta in precedenza. Il progetto rischierebbe di collassare se la sinteticità si basasse solo sull'appercezione sintetica originaria. In questo caso, infatti, ogni conoscenza risulterebbe essere parte di un concetto dato, quello dell'appercezione, e la sintesi risulterebbe essere un'analisi di quest'ultimo. In questo caso lo schema parte-tutto, contenitore-contenuto, che presiede ai giudizi analitici sarebbe di nuovo il principio guida dell'inferenza. Qualcosa è necessario perché è una parte di un tutto. La relazione è garantita dall'inizio del processo conoscitivo. Si salverebbe così la necessità ma si perderebbe l'autonomia del paradigma sintetico del ragionamento.

Hanna fornisce una teoria più sofisticata che organizza il progetto kantiano in modo plausibile. Per evitare il collasso della sinteticità sull'analiticità, Hanna distingue due tipi di necessità: una "necessità universale" per i giudizi analitici e una "necessità ristretta" per i

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>6</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004 (1787), B128.

<sup>7</sup> *Ibid.*

giudizi sintetici. In entrambi i casi il mondo è il fattore di verità (*truth-maker*): nel primo caso una proposizione è vera se è vera in ogni mondo possibile, mentre nel secondo caso una proposizione è vera anche solo se è vera nel mondo “esperibile”, cioè in un mondo accessibile all’intuizione così come essa è descritta nella stessa *Critica della ragion pura*.<sup>8</sup>

Da qui deriva la proposta completa di un’«universalità rigorosa ristretta» e di una «necessità ristretta».<sup>9</sup> Cominciando dall’universalità, i giudizi analitici sono veri in ogni mondo possibile e per essi vale un forte principio di bivalenza cosicché per ogni proposizione P, P è o vero o falso e non può essere entrambi in ogni mondo possibile. Al contrario, nei giudizi sintetici vale un principio di bivalenza debole cosicché per ogni proposizione P, P è vera o falsa e non entrambe solo se si considera P dotato di un valore classico di verità. Ciò significa che molte volte le proposizioni non possono avere un valore classico di verità e, dunque, non sono casi ammissibili di proposizione. Quindi, l’universalità è definita dalla non-falsità ma quest’ultima ha due significati diversi: quando si riferisce a ogni mondo possibile, la possiamo intendere come “universalità rigorosa”; quando si riferisce solo al nostro mondo “esperibile”, possiamo intenderla come “universalità rigorosa ristretta”. Che essa sia ammessa o no, dipende in questo caso dal rispettare o meno la definizione kantiana di esperienza cosicché, per esempio, la proposizione “Dio esiste” non potrebbe passare il test.

Se l’universalità prevede due modi di concepire la non-falsità, la necessità può avere due modi di concepire la non-contingenza: una proposizione può essere non-contingente in modo assoluto o ristretto. Anche in questo caso, qualcosa può essere necessario, cioè non-contingente, anche solo all’interno della definizione kantiana di esperienza. “7+5=12” è assolutamente non contingente, mentre “Dio esiste” non è necessario neanche in modo relativo.<sup>10</sup>

La spiegazione di sinteticità data da Hanna è molto acuta perché risponde alle esigenze del senso comune, che il progetto kantiano in fondo cercava di giustificare, ed evita il collasso della sinteticità sull’analiticità. Tuttavia, anche questa spiegazione che si basa su una lettura realista ed externalista dell’intuizione nasconde un’altra possibile aporia che rischia un diverso tipo di collasso. Infatti, si è visto che, anche se in una forma “ristretta”, i giudizi sintetici possono esprimere una necessità. Si è anche visto che l’intuizione è l’elemento chiave della sintesi. Ora, noi sappiamo che l’intuizione è sempre legata allo Spazio e al Tempo secondo il modello che Kant stesso propone nell’estetica trascendentale. Quando Kant parla di pura intuizione a priori dello Spazio e del Tempo, cioè quando fonda l’estetica sull’intuizione, deve sottolineare l’importanza dell’unicità di quelle intuizioni. C’è solo uno Spazio e un Tempo. Questa unicità permette la necessità che l’interpretazione di Hanna descrive bene:

Lo spazio [...] viene rappresentato come un’infinita totalità di spazi tale che ogni spazio particolare sia già contenuto all’interno dell’unico spazio comprensivo. [...] Lo spazio è rappresentato come una totalità astratta singolare che è logicamente irriducibile e logicamente precedente a ogni aggregato di sottospazi particolari o di ogni elemento spaziale che esso possa includere [...].<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> R. HANNA, *op. cit.*, p. 239.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 234, 280.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 252-255.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 224.



Kant non può abbandonare l'unicità di Spazio e Tempo perché essa è una caratteristica essenziale di ogni intuizione. Le verità sintetiche ne hanno bisogno per giustificare la certezza di cui sono portatrici. Se Spazio e Tempo non fossero unici, non potremmo da essi derivare necessariamente quelle porzioni di essi che, per esempio, corrispondono alle nostre verità geometriche e, più in generale, forniscono la base non concettuale di tutti i giudizi sintetici a priori.<sup>12</sup> Qui si capisce, infatti, come funziona il meccanismo della necessità della sintesi kantiana. L'unicità dello Spazio e del Tempo ricrea lo schema parte-tutto con le intuizioni singolari: in esse diventa possibile una scomposizione intuitiva invece che concettuale che rimane implicita in ogni giudizio sintetico a priori. Potremmo dire che la metafora del "contenere" che vale per i giudizi analitici riguardo ai concetti, si può applicare alle intuizioni. Kant ottiene la necessità nella sintesi ammettendo che tutte le intuizioni siano contenute nelle intuizioni di uno Spazio e un Tempo unici. In altre parole, Kant preserva la necessità attraverso lo stesso schema parte-tutto che vale nei giudizi analitici. Infatti, persino nel quadro esplicativo proposto da Hanna, l'"universalità rigorosa" e l'"universalità rigorosa ristretta", e la necessità assoluta e ristretta sono identiche fino a quando parliamo di questo mondo esperibile ossia di un mondo basato sull'intuizione di uno Spazio e di un Tempo unici. Infatti, sia nei giudizi sintetici che in quelli analitici, possiamo considerare qualcosa come necessario in quanto esso sta in una relazione di parte-tutto con il tipo di esperienza, intuitiva o concettuale, che lo "contiene". La ricostruzione di Hanna, fatta per giustificare l'impianto kantiano, riesce in effetti a dar ragione della sua forza esplicativa ma, allo stesso tempo, ne fa intravedere un nuovo più radicale collasso della sinteticità sull'analiticità. Infatti, le sue conclusioni fondate sull'analiticità delle intuizioni medesime, pongono dei seri interrogativi sul successo dell'operazione kantiana – interrogativi spesso confermati da una storia degli effetti di questa idea che raramente si sono allontanate da forme di razionalismo analitico – e fanno immaginare che una concezione diversa del tempo e dello spazio potrebbe aprire possibilità diverse anche per la fondazione dei ragionamenti sintetici.

## 2. Il continuo peirceano e le sue possibilità

Dal punto di vista di una diversa concezione di tempo, spazio e sintesi risulta particolarmente interessante l'esperienza filosofica di Charles S. Peirce<sup>13</sup> e del pragmatismo classico americano.<sup>14</sup> La chiave di volta del pensiero di Peirce, che passerà poi con meno consapevolezza matematica nel pensiero di tutti gli autori classici di questa corrente di pensiero, è il concetto del continuo, che va a incidere profondamente sulle nozioni di spazio e di tempo.

---

<sup>12</sup> I. KANT, *op. cit.*, B39.

<sup>13</sup> Per una ricostruzione in questo senso della filosofia di Peirce si veda G. MADDALENA, *Peirce*, La Scuola, Brescia, 2015.

<sup>14</sup> Cfr. *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti, Roma, Carocci, 2015.

Lo studio del continuo è costante nel pensiero peirceano ed è alla base tanto del suo approfondimento della nozione di tempo quanto della sua adesione all'evoluzionismo e al realismo metafisico di tipo scotista. Nel breve spazio concesso in un articolo si può solo riassumere l'esito di questa ricerca, rimandando ad altri studi per i dovuti approfondimenti.<sup>15</sup> Peirce passa da una concezione kantiana di continuo a una cantoriana, grazie agli studi sull'autore tedesco che compie a partire dal 1884. Successivamente, grazie alla scoperta, fatta indipendentemente dal matematico tedesco, del cosiddetto paradosso di Cantor per cui l'insieme di tutti gli insiemi ha un insieme delle parti che ha una cardinalità allo stesso tempo più grande e più piccola di se stesso (1900), Peirce distingue il continuo cantoriano, che denomina pseudo-continuo, da quello "reale" in cui non valgono più considerazioni di carattere metrico. La "vera continuità" deve eccedere la metrica e sarà essa a originare anche il fenomeno del tempo e quello dello spazio, per i quali occorreranno dunque approcci diversi. La continuità è quindi distinta e primordiale rispetto al tempo e allo spazio e, se è vero che questi ultimi sono costituiti dalla legge della continuità, non è vero il contrario: il tempo e lo spazio sono continui ma non sono né esprimono la legge della continuità perché gli infinitesimi non sono collocabili in una serie lineare. L'estetica kantiana, che era stata attaccata fin dai primi articoli del pensatore americano,<sup>16</sup> è ora definitivamente superata in modo scientifico e matematico.

L'esito di questo percorso è che il continuo su cui si appoggerà l'intuizione del mondo esteriore – l'indicalità in termini peirceani<sup>17</sup> – non è un'unità discreta, sezionabile e calcolabile. Peirce la descrive ora come una transizione fra modalità logiche diverse – possibilità, attualità e necessità – all'interno delle quali i principi di contraddizione e terzo escluso si applicano in maniera diversa: valgono entrambi solo per l'attualità o esistenza, mentre nella possibilità non si dà contraddizione e nella necessità non si dà terzo escluso. Tale proprietà di plasticità modale è una delle tre caratteristiche essenziali che gli studi di Zalamea e della scuola colombiana riconoscono al continuo peirceano, oltre alla riflessività e alla generalità. Questi medesimi studi hanno recentemente portato anche alla prova di questo continuo per via topologica nell'opera di Francisco Vargas.<sup>18</sup>

La nozione di continuo e l'alterazione conseguente delle nozioni di tempo e spazio provocano però anche una diversa sistemazione della nozione di sintesi. La sintesi dovrà essere un tipo di ragionamento in grado di muoversi su questa transizione continua fra modalità e non potrà cogliere ciò che non è concettuale in un punto singolo dell'attualità, come voleva l'intuizione kantiana, ma dovrà esser a sua volta continua. Lo stesso Peirce aveva dato un esempio di questa forma di sinteticità nella sua logica dei Grafi Esistenziali, nei quali le

---

<sup>15</sup> F. ZALAMEA, *Peirce's Logic of Continuity*, Boston, Docent Press, 2012; M. MOORE, *The Genesis of the Peircean Continuum*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 43:3, 2007, pp. 425-469; M. MOORE, *On Peirce's Discovery of Cantor's Theorem*, in «Cognitio», 8:2, 2007, pp. 223-248; J. HAVENEL, *Peirce's Clarifications on Continuity*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», 44:1, 2008, pp. 86-133; G. MADDALENA, *Metafisica per assurdo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 193-224.

<sup>16</sup> G. MADDALENA, *Logica e Metafisica negli scritti giovanili di C.S. Peirce*, in *Esperienza e libertà*, a cura di P. Coda e G. Lingua, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 140-163.

<sup>17</sup> Alcuni autori cercano di leggere l'indicalità di Peirce come una traduzione semiotica dell'intuizione dell'Estetica trascendentale intesa in senso realista. Si veda per esempio G. GAVA, *Peirce's Account of Purposefulness. A Kantian Perspective*, New York, Routledge, 2014 e G. GAVA, R. STERN, *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, London and New York, Routledge, 2016.

<sup>18</sup> F. VARGAS, *Modelos y variaciones sobre las ideas peirceanas del continuo*, in «Cuadernos de sistematica peirceana», 7, 2015, pp. 27-40.

caratteristiche semiotiche dei grafi fanno accadere la sintesi durante l'azione del disegnare i grafi, cioè i diagrammi.<sup>19</sup> In particolare, nei Grafi Beta e Gamma, che corrispondono a una logica del prim'ordine e modale, i quantificatori sono rappresentati da una linea che si muove tra i diagrammi e che Peirce descriveva come una continuità che si svolge, attraverso il segno, sulla continuità del foglio che rappresenta la continuità originaria e non metrica della realtà nelle sue diverse modalità. Senza entrare qui nel dettaglio della spiegazione, occorre comprendere come in questi Grafi esistenziali non vi sia separazione fra il ragionamento e la rappresentazione del ragionamento: il gesto del diagrammare coincide con lo sviluppo della sintesi la cui potenza riesce a cogliere qualcosa di nuovo all'interno del ragionamento. Per questo Peirce diceva che l'identità analitica  $A=A$  è solo un'identità degenerata della più originale identità sintetica nella quale  $A=B$ .<sup>20</sup>

### 3. Un paradigma diverso

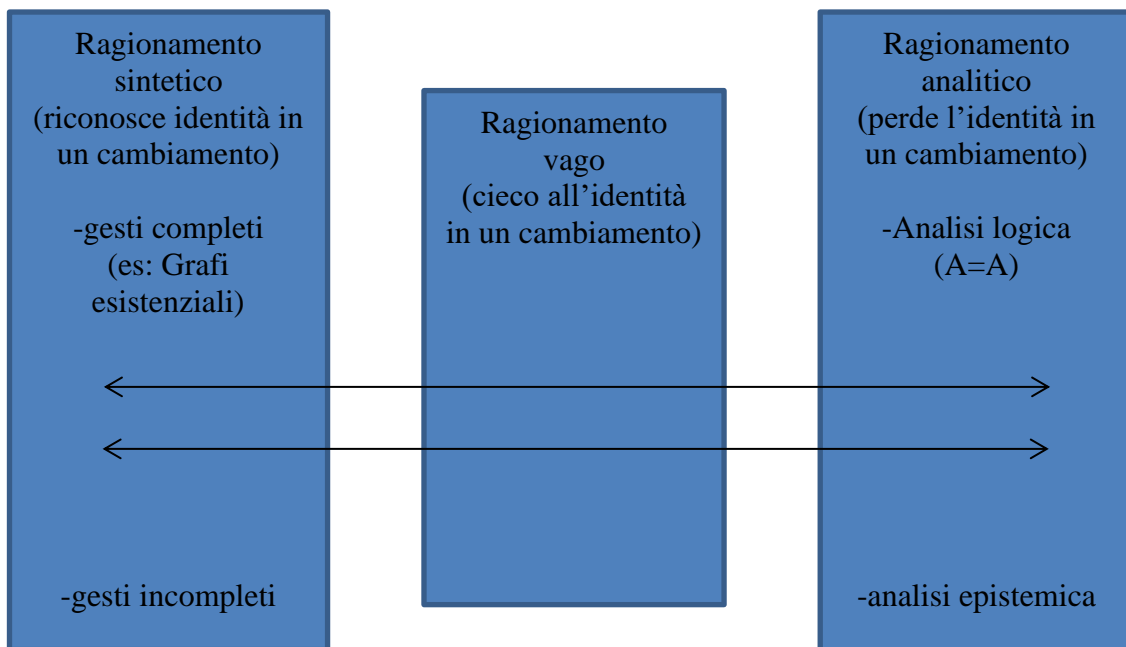
Con queste considerazioni siamo giunti dunque a una riformulazione in chiave peirceana del concetto di sintesi. Così intesa, come frutto di una diversa concezione di tempo e spazio che rientrano dentro un più ampio concetto di "cambiamento", a sua volta poggiato su un continuo matematico di tipo topologico-peirceano, essa sarà «il riconoscimento di un'identità in un cambiamento». A questo punto, per analogia, si potrà definire l'analisi come «la perdita dell'identità in un cambiamento». Tra esse dovranno essere posti tutti quegli stati di passaggio dove si concentra il pensiero vago, uno stato in cui «si è ciechi all'identità in un cambiamento».<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Per un sommario dei grafi da un punto di vista logico-matematico si veda F. ZALAMEA, *Los graficos existenciales peirceanos*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2010, oltre ai classici D. D. ROBERTS, *The existential graphs of Charles S. Peirce*. Mouton, The Hague-Paris, 1973 e S. SHIN, *The iconic logic of Peirce's graphs*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 2002.

<sup>20</sup> C. S. PEIRCE, *The New Elements of Mathematics*, a cura di C. Eisele, vol. IV, Mouton, The Hague 1976, p. 328.

<sup>21</sup> G. MADDALENA, *The Philosophy of Gesture*. McGill-Queen's University Press, Montreal 2015, p. 43.



Il nuovo paradigma permette innanzi tutto di conservare sotto altra definizione tutte le acquisizioni dell'analisi che diventa una regione limitata, sebbene decisiva, del nostro ragionamento. In essa si svolge l'abituale corso di pensiero logico deduttivo, induttivo e abducente. In particolare, in essa si trova l'intero percorso dei ragionamenti analitici sviluppati nella seconda metà del secolo XIX e fino alla scoperta dei teoremi di Gödel. In tale percorso il pensiero guida rimane quello di un'identità  $A=A$ .

La sintesi, invece, appare in questo nuovo paradigma come un'altra regione, determinata dal principio guida  $A=B$  da raggiungere in un cambiamento descritto dal continuo peirceano. Questo raggiungimento, da leggersi in chiave di riconoscimento, deve essere ottenuto per la via non concettuale descritta in precedenza. Tale via, che unisce azione e rappresentazione, sarà denominata "gesto", termine che contiene il latino "gero" (portare), perché si tratta di un'azione con un inizio e una fine che "porta" un significato in un cambiamento. Il termine "gesto" peraltro è stato utilizzato nella storia del pensiero dai filosofi della matematica francesi, in particolare da Jean Cavaillès alla fine degli anni '30.<sup>22</sup> Con essa, Cavaillès voleva uscire dal razionalismo kantiano senza accettare le versioni evenemenziali alla Heidegger che gli venivano proposte da altri autorevoli esponenti della matematica francese, come Lautman. La nozione di gesto permette infatti di salvare una concezione di razionalità ampia, che difende sia la creatività e la libertà della costruzione matematica sia il suo radicamento in una vasta realtà di cui è parte ed espressione secondo precise regole di costruzione semiotica. In poche parole, la nozione di gesto permette uscire dal dualismo tra realismo e costruttivismo in cui la filosofia della

<sup>22</sup> J. CAVAILLES, *Oeuvres complètes*, Paris, Hermann, 1994. Si veda però anche la successiva opera di J. CHATELET, *L'enchantement du virtuel*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2010 e il riassuntivo F. ZALAMEA, *Mathematical creativity in the French tradition and the embodiment of abstract gestures*, in *Body diagrams. On the Epistemic Kinetics of Gesture*, a cura di A. Gerner, I. Mittelberg, Lisboa/Aachen, 2018 (in corso di stampa).

matematica, e poi le scienze sociali, sono state a lungo impigliate.<sup>23</sup> A tale ragionamento sintetico gestuale vanno connesse alcune esperienze di matematica contemporanea, come quelle suggerite da Fernando Zalamea:<sup>24</sup> la matematica dei fasci e quella delle categorie, in particolare nell'accezione data da Groethendieck.

Certo, l'applicazione matematica del pensiero sintetico non è affatto unica. Generalizzando la nozione di "gesto" e studiandone la caratteristica struttura fenomenologica e semiotica, si può finalmente comprendere come ogni azione che unisce creatività e conoscenza, dall'esperimento scientifico alla creazione letteraria, abbia lo stesso potere delle costruzioni matematiche. L'azione è in questo caso concepita come ragionamento. Tale impostazione apre ovviamente un campo sterminato di indagini e di applicazioni a ogni ambito sociale. In tutti questi ambiti la nozione di gesto sintetico, con la sua possibile completezza o incompletezza generata dalla possibilità di operare una sintesi maggiore o minore, può fornire un approccio nuovo che scalza alla base ogni dualismo come quello citato di realismo/costruttivismo, quello tra mente e corpo, tra descrittivo e normativo/prescrittivo, tra deontologismo e utilitarismo, tra ricerche e didattiche *bottom up* e *top down*. Senza entrare nel merito di tali approfondimenti che richiedono appositi studi settoriali, mi preme qui solo ricordare che nel paradigma descritto, la regione sintetica non ha una preminenza di valore rispetto a quella analitica, ma ha tuttavia una preminenza cronologica. L'apprendimento e la ricerca cominciano sempre per via sintetica a posteriori per poi attivare le funzionalità analitiche.

A questo punto vale la pena concludere evidenziando che il nuovo paradigma non è a sua volta dualista, lasciando spazio a una regione priva di ogni tipo di riconoscimento di identità quale quella del ragionamento e del giudizio vago. La vaghezza, come messo in luce dallo stesso Peirce, è definita dall'indeterminatezza, cioè da quella modalità logica in cui non vale il principio di contraddizione. In questo senso, il ragionamento vago è il ragionamento incoativo dell'inizio della conoscenza o quello di passaggio al limite, cioè del pensiero che si sviluppa proprio nel bordo tra il ragionamento sintetico e quello analitico che si può percorrere nei due sensi. Tale zona deve ancora essere studiata anche se spesso a essa si è fatto riferimento nella storia della filosofia, come ad esempio accade con l'estasi schellingiana del passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva o allo stupore florenskijano. È una zona, una regione, che deve trovare strumenti matematici ed epistemologici di accesso come i grafi esistenziali lo sono stati per l'accesso alla regione sintetica. È uno studio nuovo e interessante che deve ancora essere intrapreso nei suoi propri termini ma che è importante annunciare per aprire anche sul termine "vaghezza" un nuovo spazio filosofico.

---

<sup>23</sup> Cfr. G. MADDALENA, *Attraper le geste et pouvoir continuer. For a new kind of mathematical constructivism in «Cuadernos de sistematica Peirceana»*, 7, 2015, pp. 27-40.

<sup>24</sup> F. ZALAMEA, *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, New York, Urbanomics, 2012.



# Una analisi classica dell'azione umana. Tommaso e le sue fonti

Paolo Pagani\*

## 1. Una tripla analitica

Agire deriva da *agere*. Questo verbo indica, in latino, uno “spingere” o un “sollevare”: un movimento, insomma, nel quale un certo contenuto (un *facere*) viene indirizzato ad un certo fine, ricondotto ad un senso. Non è dunque a caso che la analisi dell'azione umana offertaci da Tommaso – sulla scorta di Aristotele e di Cicerone - si articola nella individuazione di un contenuto (*obiectum*), specificato dalle sue circostanze, e di una finalità cui esso viene orientato (*finis operantis*).<sup>1</sup> Provando a valorizzare una etimologia da alcuni suggerita, per cui *agere* (da *ager*) significherebbe originariamente “arare il campo”, si potrebbe sviluppare la seguente similitudine: l'agente è il contadino che ara; l'aratro è il contenuto d'azione, la meta (cioè il limite del campo) verso cui l'aratro è spinto, è il fine dell'azione; il terreno (sassoso, oppure argilloso, o sabbioso) attraverso cui l'aratro passa, sono le circostanze dell'azione stessa.

### 1.1. Il contenuto d'azione

1.1.1. Quello che Tommaso chiama *obiectum*, è appunto il contenuto dell'azione. Esso non è un oggetto fisico (ad esempio, l'oggetto che viene raggiunto e manipolato nell'azione). In questo senso, il contenuto del “mangiare una mela”, non è la mela. Ma il contenuto d'azione non è neppure l'atto stesso, se questo viene considerato *secundum genus naturae*<sup>2</sup> (o *secundum speciem naturae*):<sup>3</sup> questo sarebbe piuttosto il semplice evento fisico che fa da azione-base-fisica all'agire umano, e che è descrivibile in termini fisici, o anatomico-fisiologici (cioè in termini di *Körper*), senza che ancora si faccia riferimento alla libertà dell'agente.

Ad esempio, quando Wittgenstein si domanda «che cosa rimane, quando dal fatto che io alzo il mio braccio tolgo il fatto che il mio braccio si alza?»,<sup>4</sup> sembrerebbe a tutta prima mostrare di avere appunto frainteso l'agire umano come un semplice “fatto”, confrontabile con altri fatti. Ma, se volessimo prendere sul serio fino in fondo la sua domanda, potremmo precisamente rispondere che, ciò che rimane dalla sottrazione in questione, è proprio l'*obiectum actionis*: cioè il mio muovere il braccio, in quanto ciò è il contenuto di una scelta.

---

\* Università Ca' Foscari di Venezia.

<sup>1</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (da qui in poi: *S.Th.*), testo latino, Torino, Marietti, 1932, I IIae, q. 18, aa. 2, 3, 4.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, q. 18, a. 10.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, q. 1, a. 3.

<sup>4</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967, I, § 621.

1.1.2. Il contenuto d'azione è la "forma" dell'agire, il suo modo di essere in quanto intenzionalmente posto. Tale forma è individuabile attraverso la domanda "che cosa sto facendo?", o "che cosa stai facendo?". Notiamo che una simile domanda può essere posta in modo appropriato alla prima o alla seconda persona, e non invece alla terza (come pure, accidentalmente, lo stesso Tommaso finisce per fare<sup>5</sup>): essa richiede infatti una confessione, e non invece una interpretazione. Infatti, il senso di quel che io sto facendo – il senso che ci metto io liberamente –, quello potrò saperlo io e confessarlo io, non qualcun altro che interpreti il mio agire. Ciò non toglie, naturalmente, che il mio agire avrà anche altre valenze – fisiologiche, psicologiche, sociologiche, giuridiche – sulle quali altri potranno (e, in certi casi, dovranno) essere interpreti migliori di me.

1.1.3. Ora, ad una medesima azione fisica possono corrispondere diversi contenuti d'azione: "sto mangiando una mela" (nel caso in cui io non annetta al mio agire particolari significati); "mi sto nutrendo" (nel caso in cui io sia particolarmente affamato e bisognoso di cibo); "sto riassaporando l'infanzia" (nel caso in cui la mela in questione stia a maturare nella soffitta della vecchia casa dei nonni, dove da piccolo trascorrevi le mie vacanze); "sto accontentando mia madre" (nel caso in cui a rispondere sia una adolescente in perenne conflitto con la madre quanto al mangiare). Tommaso, da parte sua, fa un esempio-limite: quella che, dal punto di vista fisico (*secundum speciem naturae*), può comunque essere sempre descritta come l'uccisione di un uomo, può tradursi in azioni molto diverse tra loro (legittima difesa di una vittima potenziale; vendetta; omicidio gratuito) a seconda dell'intenzione morale che la percorre (*secundum speciem moris*).<sup>6</sup>

1.1.4. Le diverse intenzioni sono di per sé pre-riflessive, cioè semplicemente vissute; e vengono messe a fuoco solo sulla base della domanda "che cosa stai facendo?". È chiaro anche che è un caso-limite quello in cui forme (intenzioni) diverse corrispondano ad una azione fisica perfettamente identica: infatti, normalmente, le diverse intenzioni modificano il modo di esecuzione dell'azione fisica (come possiamo facilmente immaginare). Più facile è pensare che un medesimo contenuto d'azione possa adattarsi a passare attraverso espressioni fisiche tra loro differenti, ma tutte con esso compatibili. Ad esempio, un artigiano che si trova ad avere le mani sporche a causa del suo lavoro, offre alla stretta di mano l'avambraccio (ma l'azione resta lo "stringersi la mano"); oppure la persona che ha subito una tracheotomia, fa una battuta di spirito all'infermiera, scrivendo su una lavagnetta; o, ancora, qualcuno può donare denaro, invece che con una dazione diretta, organizzando un "fortuito" ritrovamento. Anche qui, però, è chiaro che il mantenersi di una perfetta identità dell'azione intenzionale attraverso differenti azioni fisiche, è un caso limite, ovvero un ideale regolativo.

È interessante rilevare che Tommaso parla di una "forma sostanziale" dell'atto umano;<sup>7</sup> e lo fa, non per sostenere che l'azione sia come tale una sostanza, bensì per introdurre una similitudine di questo tipo: come un oggetto fisico ha la sua stabile identità (o forma) sostanziale, che è precisata da variabili determinazioni accidentali; così un'azione ha una sua identità (o contenuto), che è precisata dalle circostanze in cui si svolge. Dunque, come la *res*

---

<sup>5</sup> Cfr. *S.Th.*, I IIae, q. 7, a. 4.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, q. 1, a. 3, *ad 3um*.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, q. 7, a. 1.



*naturalis* (nell'esempio precedente, la mela) è caratterizzata principalmente dalla sua forma (sostanziale), così l'agire umano è caratterizzato principalmente dal suo contenuto.<sup>8</sup>

1.1.5. Certo, anche la *res* coinvolta nell'azione interviene a determinare la forma dell'agire, in quanto lo condiziona con la propria forma (la mela, ad esempio, potrà essere assimilata con la bocca, e non col naso); e già questo ci avvia a capire che, se è vero che ogni realtà può essere apprezzata come buona, non è assolutamente detto che sia adeguato (o "proporzionato") ogni nostro modo di rapportarci a quella realtà. Ci potranno essere modi rispettosi o non rispettosi della forma altrui (oggettuale o personale che sia) e della forma propria. Occorre allora riconoscere che la forma delle realtà in gioco (il *quid agitur*)<sup>9</sup> è un vincolo oggettivo per il costituirsi della forma dell'azione: almeno nel senso che la prima è qualcosa di cui la seconda non può non tenere conto. A sua volta, poi, la forma dell'azione viene a qualificare la forma (il volto) della persona che agisce. Quest'ultima forma (o de-forma) la propria identità a seconda di come vive; così che la domanda "che cosa sto facendo?" si può tradurre in quest'altra: "chi sto scegliendo di essere?"

## 1.2. Le circostanze

1.2.1. La risposta alla domanda "che cosa sto facendo?" può essere precisata sempre meglio approfondendo le "circostanze" dell'agire, la cui complessità è potenzialmente infinita: infinita come lo è la serie delle relazioni che una realtà (*A*) intrattiene, attualmente o potenzialmente, con le realtà che corrispondono al suo complemento semantico (*non-A*: e quindi *B*, *C*, e così via). Tommaso stesso riconosce che «il processo della ragione non è determinato a qualche cosa di semplice: ma, qualunque dato abbia davanti, essa può procedere ad un approfondimento».<sup>10</sup> Ora, visto che le condizioni in cui si agisce vengono normalmente trascurate dall'agente, Tommaso – proprio per sottolineare che esse non sono estranee all'*objectum*, che anzi contribuiscono a specificare – dedica loro un'attenzione particolare.<sup>11</sup>

1.2.2. Semplicemente a mo' di esempio, citiamo tre circostanze che possono assumere un rilievo decisivo nel delineare la forma dell'agire. Anzitutto, il "luogo". Se sto rubando in Chiesa – e se sono consapevole di quello che ciò comporta –, alla domanda "che cosa stai facendo?" dovrò rispondere, se sono sincero: "sto commettendo un sacrilegio".<sup>12</sup> Ciò non ha ancora a che fare con il fine che mi propongo. Infatti, nel caso in cui fossi consapevole del sacrilegio che sto commettendo, potrei anche aggiungere: "ma non voglio essere sacrilego; quel che voglio è semplicemente rubare". Il fatto, insomma, che io commetta sacrilegio non ponendo questo come fine del mio agire, non comporta che io non sia propriamente sacrilego. Le due

---

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, q. 18, a. 2.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, q. 7, a. 4.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, q. 18, a. 10.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, q. 18, a. 3.

<sup>12</sup> Se non conosco assolutamente la sacralità di quel luogo, il contenuto intenzionale della mia azione sarà semplicemente il rubare; anche se realizzerò, inconsapevolmente, una profanazione del luogo in cui opero come ladro. Ancora diverso sarebbe il caso in cui io fossi estraneo alla fede cristiana, ma consapevole che la chiesa è un luogo consacrato. In questo caso, alla domanda di cui sopra dovrei rispondere che il mio furto si configura, non come un sacrilegio, ma piuttosto come un atto di spregio nei confronti della fede altrui.

considerazioni, infatti, vengono - in un esame attento e sincero - separate da una virgola e da un'avversativa ("ma", "però").

Altro caso: il "tempo". Se vado a soccorrere un uomo che ho avvistato in pericolo di vita due ore prima, non sto propriamente "andando a soccorrere un uomo": sto cercando piuttosto di rimediare ad una omissione di soccorso (e lo farò con uno stato d'animo e degli atteggiamenti particolari, propri di questa situazione).

Altro caso: la "relazione". Se la donna che sto abbracciando in un certo modo è la moglie di Tizio, allora tu non sto semplicemente "abbracciando una donna", ma stai iniziando un adulterio. E, se Tizio è un amico, sto anche infrangendo un patto amicale.

1.2.3. Ci si può chiedere se le "conseguenze" di una azione vadano anch'esse iscritte tra le circostanze. Tommaso non ve le colloca esplicitamente, in quanto - di per sé, cioè per il semplice fatto di accadere - esse non specificano l'atto. Tommaso riconosce però che, se le conseguenze sono volute (o esplicitamente volute, o anche accettate come possibili), entrano a determinare l'agire, il quale, a quel punto, ad esse si proporziona (ovvero, si dispone ad accoglierle).<sup>13</sup> Al riguardo, un esempio che potremmo accennare è quello della relazione intima tra l'uomo e la donna: il suo stare aperta alla eventualità del concepimento di un bambino, caratterizzerà profondamente quella relazione; che si profilerebbe in modo alquanto diverso, se fosse invece tesa a cautelarsi verso quella eventualità. Fatte queste precisazioni, dobbiamo riconoscere che le conseguenze entrano a qualificare l'azione come circostanze estremamente rilevanti.

### 1.3. Il fine di chi agisce

Il fine è l'intenzione riflessa (non più pre-riflessiva) del nostro agire; ed è individuabile rispondendo alla domanda "a quale scopo faccio questo; a che cosa voglio che conduca quel che sto facendo?". Ad esempio, dire: "sto rubando in Chiesa, perché voglio commettere un sacrilegio", è molto diverso dal dire "sto rubando in Chiesa, perché voglio avere i soldi per la droga". Ma, l'importanza di questo terzo fattore è tale, che gli riserveremo tra poco una attenzione specifica.

### 1.4. Una riflessione sintetica

I tre elementi analitici sopra delineati non indicano certo la presenza nell'azione di tre segmenti scomponibili. Si tratta piuttosto di tre fattori che interagiscono profondamente nel nostro comportamento. Tommaso lo ha implicitamente riconosciuto, in un luogo in cui parla dell'azione umana in generale.<sup>14</sup> Qui egli, curiosamente, finisce per assorbire tutti gli elementi costitutivi dell'azione nelle "circostanze"; e, citando liberamente la catalogazione che delle circostanze dava Cicerone ("chi - che cosa - dove - con quali mezzi - perché - come - quando"), semplifica il quadro nel modo seguente: le circostanze-base sono: il fine o *motivum* (movente)

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, q. 18, a. 3.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, q. 7, a.a. 3 e 4.

e il *quid fecit* (cioè il contenuto d'azione). Solo secondariamente andranno considerate le circostanze propriamente dette, cioè quelle che contribuiscono a precisare il contenuto d'azione ("quando", "dove", "come", "con quali mezzi"). Il "chi" ciceroniano, al quale pure Tommaso dedica attenzione, è invece ai nostri occhi superfluo a considerarsi in questo contesto, visto che la domanda sul significato dell'azione libera è già in partenza rivolta a un tu o a un io ben precisi.<sup>15</sup>

È evidente, in ogni caso, che come le circostanze propriamente dette specificano il contenuto d'azione, così, a maggior ragione, il fine inserirà l'azione in un percorso intenzionale, prescindendo dal quale l'azione non sarebbe realmente decifrabile. Quel che però l'analisi precedente ha voluto mettere in rilievo, è che l'elemento finalistico non può vanificare il momento oggettivo, il quale è dotato di una intenzionalità sua propria.

## 2. La questione del fine

### 2.1. Uno spunto introduttivo

Il contenuto d'azione, per quanto possieda una forma propria, non può essere scelto come qualcosa di chiuso in se stesso, bensì solo come passo verso qualcosa che gli sia ulteriore. Il fine esplicito dell'agire merita da parte nostra una attenzione specifica, che ci consenta poi di metterlo in riferimento al contenuto d'azione.

Riconoscere che l'essere umano non è una mera "sequenza di azioni" e che la singola azione non diventa intelligibile in riferimento ad una sequenza, ma solo in riferimento alla globalità di una storia, significa recuperare la pertinenza all'azione del concetto di "fine". L'essere umano infatti ha una identità, in quanto si relaziona ad un fine: quel che egli fa è comprensibile – a lui e agli altri –, se è riferibile al fine per cui egli si muove.

### 2.2. Indicazioni classiche da Aristotele

2.2.1. Aristotele, nel Libro primo dell'*Etica Nicomachea*, rileva una struttura nell'ordine dei fini. Più precisamente, noi «non scegliamo ogni cosa in ragione di altro, così infatti si procederebbe all'infinito, così che il desiderio [*órexís*] sarebbe vuoto e inutile». Dunque occorre ammettere che vi è un fine «che vogliamo per se stesso, e le altre cose a causa di questo»: un fine conseguendo il quale non siamo rinviati ad altro. Questo coinciderà – sempre a detta di Aristotele – con «il bene propriamente umano» (*to anthrópinon agathón*).

---

<sup>15</sup> Il "chi", dunque, non potrà essere inteso come un fattore dell'azione accanto ad altri, e tanto meno come una circostanza.

Ora, è convinzione di Aristotele che il bene propriamente umano non possa essere qualcosa di estraneo all'essere umano – un che di oggettivo che viva di vita propria rispetto a lui –; esso consisterà piuttosto in una attività (*praxis*) che sia la realizzazione completa dell'umana natura. E tutti concordano nel chiamare "felicità" (*eudaimonía*) il modo di vivere più alto di tutti. La vita felice dovrà esprimere «l'opera propria di un essere umano» (*to érgon anthrópou*),<sup>16</sup> cioè la «prassi» in cui egli possa emergere nella propria specificità. Si tratta – secondo Aristotele – di una «vita compiuta» (*bíos téleios*), nella quale si deve realizzare in sommo grado la razionalità, secondo entrambe le sue dimensioni: teoretica e pratica.<sup>17</sup>

Una anticipazione della felicità si realizza, a ben vedere, in quelle esperienze in cui l'azione sia già – sia pur relativamente – fine a se stessa, cioè cercata per il gusto che può dare, e non per altro (facendo esempi nostri, pensiamo al gioco, alla festa, allo stare insieme agli amici, all'esperienza artistica, all'attività sportiva, alla contemplazione). In simili esperienze, in cui la dimensione attiva (*prattein*) prevale nettamente su quella fattiva (*poieîn*), il fine si fa già presente, in qualche modo, nella stessa energia (*enérghēia*) che regge la *praxis*. Altrove, invece, la *praxis* ha il proprio fine oltre sé, cioè in una certa realizzazione oggettuale (*ergon*, nel greco di Aristotele; in latino *opus*).<sup>18</sup> Nella *Metafisica*, Aristotele fa un esempio per evidenziare tale differenza: mentre il vedere ha come scopo il vedere (naturalmente se è un vedere contemplativo, e non strategico), il costruir case ha come scopo le case costruite. Ma, l'esempio eminente di una attività che abbia un fine non esterno a sé, è il vivere stesso.<sup>19</sup>

La felicità ha certo la virtù come propria condizione necessaria: condizione necessaria sì, ma non sufficiente. E, al riguardo, Aristotele si lascia sfuggire un'ammissione importante: se è vero che gli dèi donano qualcosa agli esseri umani, la felicità dovrà intendersi come un dono divino, dunque come qualcosa di gratuito.<sup>20</sup>

2.2.2. Ciò che ci interessa trattenere, del discorso aristotelico, sono le seguenti indicazioni.

(a) L'improcedibilità all'infinito nell'ordine dei fini – figura che già si trova nel *Liside* di Platone.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (di qui in poi; *EN*), a cura di C. Natali, testo greco a cura di F. Susemihl e O. Apelt, Roma-Bari, Laterza, 2005<sup>13</sup>, I, 6.

<sup>17</sup> Gli esseri umani, che convengono nel porre la felicità in cima alle loro mire, si distinguono però subito dopo, tra loro, nel diverso modo di identificare il contenuto adeguato della vita felice. Alcuni lo identificano con il godimento delle ricchezze, ma evidentemente si sbagliano, perché essere ricchi è semmai la condizione – il "medio" – per realizzare qualcosa d'altro, ma non può coerentemente essere inteso come il fine in se stesso. Altri lo indicano nel successo: ma il successo è effimero, perché ci può essere tolto da coloro che ce lo conferiscono. Altri ancora fanno consistere la felicità nel perseguimento del piacere purchessia: ma questo – lungi dal renderlo felice – abbrutisce l'uomo, rendendolo schiavo, cioè rendendolo facile preda di qualunque ricatto. Si tratterà piuttosto – secondo Aristotele – di individuare quel tipo di vita che sia desiderabile senza residui, e per se stesso. Esso, però, dovrà essere fruibile non da un individuo solitario, ma da tutta la comunità.

<sup>18</sup> Cfr. *EN*, I, 1. Il greco *praxis* corrisponde al latino *opera*; mentre il greco *ergon*, potrebbe (almeno nel caso presente) corrispondere al latino *opus*. Si tratta, rispettivamente, del correlato soggettivo e di quello oggettivo dell'operare umano.

<sup>19</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, testo greco a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2004, IX, 1050 a 23.

<sup>20</sup> *EN*, I, 1099 b 3-13.

<sup>21</sup> Cfr. PLATONE, *Liside*, testo greco a cura di J. Burnet, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1961, 219 c-220 b. Qui troviamo quattro elementi di rilievo. (1) La distinzione, implicita ma avvistabile, tra il fine intermedio - indicata dall'espressione «ciò in vista di cui» (*hou hénēka*) -, e il fine ultimo, indicato col verbo *teleutao*: che vuol dire "terminare ad un fine ultimo", "compiersi in un *telos*". (2) La distinzione tra le cose che cerchiamo (ad esempio: l'oro, l'argento), e il nostro godimento di esse: cioè, tra un fine oggettivo e un fine soggettivo o formale. (3) Il riconoscimento della implicazione immediata - e non indiretta - di un che di ultimo, cui la tendenza al bene mette termine, per potersi attivare. In quanto, appunto, condizione di attivazione del movimento appetitivo, tale realtà ultima è detta da Platone "prima". A ben vedere, noi siamo immediatamente in contatto

(b) L'individuazione del fine ultimo, non in un "oggetto", bensì in una forma di vita: nella vita pienamente umana (ovvero in un "bene pratico"). (c) L'ammissione che la perfetta realizzazione dell'uomo - per quanto propiziata dalla virtù - è in fondo un dono divino: eccede cioè la misura di quanto umanamente è progettabile. (d) La declinazione dei più diffusi progetti per una vita felice, e il rilevamento della loro insufficienza ad adeguare il senso proprio della felicità.

### 2.3. Precisazioni e sviluppi dell'impostazione aristotelica: l'improcedibilità all'infinito

Il tema del fine dell'azione è centrale anche nella riflessione di Tommaso e della tradizione scolastica. A ben vedere, in questa tradizione, il concetto di "fine", indicando l'oggetto di una tendenza, coincide con lo stesso concetto di "bene". Più precisamente, il fine è il bene considerato come non ancora conseguito: esso è il "non-ancora" nell'ordine del bene ontologico.

Affrontiamo ora uno dei temi che Tommaso riprende dalla eredità aristotelica: quello della improcedibilità all'infinito. Il fine, una volta portato a parola, esplicitato riflessivamente, richiama altri fini, oppure termina in se stesso. Ma, in ogni caso, la sequenza dei fini riflessivamente individuati non può procedere all'infinito.

2.3.1. In primo luogo, osserviamo che l'esplicitazione del fine per cui si compie una certa azione può essere approfondita fino a giungere al riconoscimento di una finalità ultima. Anzi, sarebbe malafede arrestare arbitrariamente il dipanarsi della esplicitazione finalistica. Consideriamo ad esempio la seguente sequenza: "forzo una cassetta delle elemosine, per rubare; rubo, per pagare lo spacciatore; pago, per comprare la dose di droga; compro la dose, per drogarmi; mi drogo, per stare bene; sto bene... per stare bene". Ora, tale sequenza, spinta fino in fondo dalla domanda sul "perché" - posta alla prima o alla seconda persona -, termina ad un punto che l'agente considera ultimo o soddisfacente. Interrompere invece la sequenza, prima di aver raggiunto un tale punto - ad esempio, interromperla al livello del "compro la dose, per drogarmi" -, significa voler restare in superficie, e quindi essere in malafede, cioè in quella condizione di chiaroscuro della coscienza, in cui ci si rifiuta di guardare oltre quel che fa comodo o è facile vedere, pur intravedendo qualcos'altro di rilevante.<sup>22</sup>

Ora, un *focus* ultimo deve essere implicato nell'agire. Infatti, se non volessi alcunché in senso ultimo, non vorrei alcunché *simpliciter*, cioè vorrei niente. E un volere niente, sarebbe un niente di volere. In altre parole, se scelgo  $x$  in vista del fine  $f$ , o  $f$  è un fine totalmente soddisfacente oppure è voluto in vista di un fine totalmente soddisfacente (e quindi, voluto di per se stesso, ovvero autenticamente); diversamente,  $f$  non sarebbe *simpliciter* voluto, in quanto il volere non avrebbe in questo caso un approdo appropriato.

2.3.2. Si noti che la ragione dell'agente potrebbe, in linea di principio, approfondire la risposta alla domanda sul perché, procedendo a oltranza; cioè approssimandosi analiticamente - senza

---

col fine ultimo - avverte Platone -; e solo secondariamente con ciò che riteniamo ad esso adduca. (4) L'identificazione di questa realtà ultima, con il "primo amico" ovvero con "il bene": espressioni che, nel vocabolario del Platone esoterico, indicano l'unico Dio.

<sup>22</sup> Sul concetto di "malafede" vedi: J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1980, Parte I.

mai raggiungerlo – al “limite” costituito dal fine ultimo di fatto implicato da una certa azione.<sup>23</sup> In ogni caso, nell’agire (che è come il “continuo”, rispetto al “discreto” della analisi), l’agente di fatto supera lo iato che c’è tra la serie dei fini approssimantisi e il loro limite d’approssimazione; e implica comunque, come termine intenzionale della sua azione, un qualche fine ultimo. Non solo, ma lo identifica, praticamente, con il bene in quanto tale; cioè lo tratta come se esso fosse senz’altro il fine ultimo di diritto (quello razionalmente soddisfacente). Insomma, si può dire che, per il fatto che scegliamo alcunché, noi implicitamente ammettiamo di volere l’esistenza di qualche cosa che adegui l’ideale del bene in quanto tale.

“Implicitamente” – diciamo –, dal momento che normalmente tale implicazione è vissuta in modo pre-riflessivo: se sollecitata, però, essa può passare a coscienza riflessa. Non vale, dunque, invocare la procedibilità analitica all’infinito (per cui posso dire di volere progressivamente beni sempre ulteriori), come se questa fosse la controesemplificazione alla improcedibilità già stabilita da Aristotele. Infatti, chi si attestasse su tale procedibilità analitica, eleggendola a proprio orizzonte teleologico ultimo, finirebbe con ciò per intendere la progressione stessa (il cui corrispettivo sul piano “storico” è “il progresso”) come il fine ultimo:<sup>24</sup> infatti, se così non fosse, egli apprezzerrebbe tale progressione in funzione di un fine ultimo altrimenti configurato.

Tommaso osserva, che «non occorre che sempre uno pensi al fine ultimo ogni volta che desidera o realizza qualcosa: ma l’energia della tensione fondamentale che si rivolge al fine ultimo, penetra qualunque attrazione verso qualunque realtà, anche se non si sta pensando attualmente al fine ultimo; così come non occorre che chi cammina per una strada, pensi ad ogni passo alla meta». <sup>25</sup> Se però chi cammina si interroga con onestà, non può non giungere alla conclusione che il passo che sta compiendo è per una meta ultima, che non rinvia ad altro.

2.3.3. Tommaso, diversamente da Aristotele, precisa che la catena dei fini può sì essere dilatata all’infinito, e (a differenza della progressione analitica di cui sopra discutevamo) può essere dilatata senza la necessaria implicazione di un termine ultimo; ma questo, solo nel caso in cui essa non sia una catena consequenziale, bensì arbitraria. Infatti, se i fini «non sono strutturalmente ordinati» (*non habent ordinem per se*) l’uno all’altro, bensì «sono posti tra loro in relazione casuale» (*per accidens sibi invicem conjunguntur*), allora nulla vieta di errare senza termine, o addirittura in circolo, attraverso di essi – come di fatto si realizza in certi programmi di vita che assumono a modello regolativo il vivere alla giornata. Se davvero cioè si riuscisse a porre a caso i fini del proprio agire, si riuscirebbe a porne di continuamente diversi e ulteriori, senza che la loro sequenza – che a questo punto cesserebbe di essere una concatenazione – richieda di per sé un termine ultimo. «Le realtà, infatti, che non hanno un ordine intrinseco che le colleghi, ma che si congiungono piuttosto per caso, niente impedisce che vadano all’infinito». <sup>26</sup>

Ma – osserviamo noi –, anche questo errare senza meta, non potrebbe sottrarsi al destino propriamente umano, che è quello di porre ogni scelta in vista del bene in quanto tale: persino la scelta di errare senza un fine ultimo sarebbe dunque operata in nome del bene come tale; anche nel caso in cui fosse l’errare stesso a venire identificato con l’istanziamento reale del bene

---

<sup>23</sup> A ben vedere, articolare all’infinito le progressioni finalistiche in direzione del fine ultimo, sarebbe una variante (strategica) della malafede di cui sopra. Tra *x* e *y* si possono infatti studiare infinite sfumature, che però non possono sottrarre l’agente alla implicazione di un alcunché che sia voluto di per se stesso.

<sup>24</sup> Lasciando con ciò aperto il problema di valutare la adeguatezza o meno della identificazione tra progresso e fine ultimo di diritto.

<sup>25</sup> Cfr. *S.Th.*, I IIae, q. 1, a. 6.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, q. 1, a. 4.

ideale (dopo di che, naturalmente, resterebbe da giudicare della appropriatezza o meno di una simile identificazione).

2.3.4. Ora, se l'improcedibilità all'infinito vale solo per una sequenza caratterizzata da un ordine intrinseco o strutturale, che cosa si deve intendere per "ordine intrinseco o strutturale" di una sequenza di fini? Per rispondere, possiamo partire da un esempio già fatto: "forzo la cassetta delle elemosine, *per* rubare; rubo, *per* pagare lo spacciatore; pago lo spacciatore, *per* comprare la dose; ecc.". Qui, il *per* che introduce le proposizioni finali potrebbe adeguatamente essere sostituito dalla espressione complessa: "*non...*, *se non (fosse) per...*". Infatti, se davvero il fine del mio forzare la cassetta è rubare, posso dire che "*non* forzerei la cassetta, *se non fosse per* rubare". Ora, questo tipo di relazione è esprimibile anche attraverso il simbolo della "implicazione materiale" ( $\rightarrow$ ): si tratta, certo, di una descrizione superficiale del finalismo soggettivo, ma non per questo non appropriata. Dunque, sfruttando la tabella vero-funzionale del simbolo della implicazione materiale, si potrà scrivere:

FORZARE  $\rightarrow$  RUBARE

V	V	V
F	V	F
F	V	V
V	F	F

La tabella dell'implicazione materiale, applicata al primo segmento del percorso finalistico sopra indicato, può (anche) essere letta come segue:

1a riga orizzontale (V, V, V): "Forzeresti per rubare?"; "Sì".

2a riga orizzontale (F, V, F): "Eviteresti di forzare, se il forzare non ti consentisse poi di rubare?"; "Sì".

3a riga orizzontale (F, V, V): "Nel caso tu potessi rubare (i soldi che ti servono) senza bisogno di forzare la cassetta (con le implicazioni che questo fatto ha), lo faresti?"; "Sì". Ad esempio: invece di forzare la cassetta delle elemosine, ruberei – se potessi - i soldi dal cassetto di mia madre, evitando il rischio di andare sotto processo, e di essere biasimato per le implicazioni del mio gesto.

4a riga orizzontale (V, F, F): "Forzeresti la cassetta, senza poi rubare i soldi?"; "Certo che no". Questo è l'unico caso – tra i quattro - in cui è un "no" a verificare l'implicazione: infatti, nella quarta riga leggiamo che la verità dell'antecedente ("forzerei") e la falsità del conseguente ("non ruberei"), falsificherebbero l'implicazione; cioè, smetterebbero di descrivere analiticamente il senso della implicazione materiale: quella che mi fa dire che "forzo, *per* rubare", ovvero che "*non* forzerei, *se non fosse per* rubare".

L'implicazione  $p \rightarrow q$  può anche essere espressa nella forma seguente:  $\neg(p \wedge \neg q)$ .<sup>27</sup> Ad esempio, "non forzerei la cassetta, senza rubare"; e "non ruberei, se non potessi poi pagare".

---

<sup>27</sup> La tabella vero-funzionale è, in questo caso, equivalente a quella della implicazione, in quanto i valori di verità o falsità complessivi (quelli relativi al simbolo sintetico della formula: quello esterno alla parentesi) variano, rispetto a quelli delle due proposizioni in gioco, allo stesso modo che nella tabella della implicazione:

Comunque, ribadiamo che – nel caso della determinazione del fine, come in quello della determinazione del contenuto dell’agire – è una domanda posta all’agente (da lui stesso o da altri), quella che è in grado di risolvere la questione; cioè di stabilire, tramite una sincera risposta, dove vi sia o non vi sia applicabilità della formula “*non..., se non (fosse) per*”.

2.3.5. A questo punto, è anche formalmente chiaro che l’alternativa all’arresto arbitrario nella concatenazione progressiva dei fini non potrà essere un procedimento all’infinito. Infatti, una volta sollecitati da un’opportuna interrogazione a mettere a tema quale sia il fine del proprio agire, non sarà coerente dilatare senza termine la catena dei fini: lo vieta precisamente l’applicazione, ad una qualunque sequenza ordinata, dello schema “*non..., se non (fosse) per...*”.

Poniamo dunque che la sequenza in questione sia: “non vorrei *x*-are, se non fosse per *y*-are; e non vorrei *y*-are, se non fosse per *z*-are”. Ciò significa che, se fosse tolto lo *z*-are dalla catena intenzionale, io non potrei volere *x*-are né *y*-are. Quindi, volere *x*-are o *y*-are, senza volere *z*-are, sarebbe volere *x*-are e *y*-are, e insieme non volerlo (ipotesi autocontraddittoria, simboleggiata da  $\perp$ ).<sup>28</sup>

Se poniamo “volere *x*-are”  $\equiv p$ ; e “volere *z*-are”  $\equiv q$ , nella situazione ora descritta si avrebbe:

1.  $\neg(p \wedge \neg q)$
2.  $p \wedge \neg q$
3.  $\perp$

Dunque, si potrà prolungare la catena dei fini; ma, se si toglie dall’intenzione dell’agente l’implicazione di un termine ultimo (voluto cioè di per se stesso), si toglie la catena stessa, e perciò l’azione.

Già dalla analisi del volere umano, sappiamo “che” – e anche “dove” – di diritto, cioè razionalmente, la catena dei fini ha il suo punto di approdo. Il riconoscimento della improcedibilità all’infinito – con cui si respinge il rinvio per la sua intrinseca inconsistenza – non introduce se non il “che”: cioè, la necessità che qualcosa sia voluto di per se stesso; non dice ancora che questo qualcosa sia il bene in quanto tale. Si tratta dunque di una conferma parziale, e per via indiretta, di quanto si può acquisire attraverso una fenomenologia del volere che sia condotta fino in fondo.

2.3.6. All’agire non occorre solo un punto di arrivo, ma anche un punto di partenza. Infatti, il fine ultimo non compare concretamente nella nostra attuale esperienza; quindi potrà essere voluto solo attraverso la scelta di beni relativi (che si suppone ad esso adducano). Dunque, se è vero che per scegliere bisogna volere, è anche vero che per volere bisogna scegliere qualcosa, incominciare da qualcosa di determinato (da un certo contenuto d’azione). Detto in altre parole, l’ordine della “esecuzione” (il *facere*) e l’ordine della “intenzione” (l’*agere*) si implicano a vicenda<sup>29</sup>. Tommaso direbbe che non c’è intenzione (cioè mira del fine) senza esecuzione –

---

$\neg (p \wedge \neg q)$   
V V F F V  
V F F V F  
V F F F V  
F V V V F

<sup>28</sup> Al riguardo, si consideri che vale qui la proprietà transitiva, ovvero: 1. *x*-are  $\rightarrow$  *y*-are; 2. *y*-are  $\rightarrow$  *z*-are; 3. *x*-are  $\rightarrow$  *z*-are.

<sup>29</sup> Cfr. *S.Th.*, I IIae, q. 1, a. 4.



così come, nell'azione propriamente umana, non c'è esecuzione senza intenzione (cioè senza mira del fine).

“Intenzione” (*intentio*) è, più precisamente, la mira del fine ultimo, per come essa si declina nell'azione particolare.<sup>30</sup> Si può anche dire che essa è il correlato soggettivo del *finis operantis*; cioè, è la volizione del fine ultimo in quanto essa si declina secondo i differenti contenuti d'azione, dando vita a differenti fini intermedi (*fines medii*).

Possiamo osservare, a complemento di quanto abbiamo già detto, che se la scelta di fare *x* non fosse orientata anche ad alcunché di ulteriore - concretamente, al fine ultimo -, non sarebbe più possibile la scelta di fare *y* (o di altro ancora). Infatti, se l'orizzonte della scelta fosse interamente occupato dal fare *x* - se il fare *x* fosse, dunque, voluto di per se stesso, senza rinvio ad altro -, allora fare *x* sarebbe esattamente l'oggetto della mia volizione, conseguito il quale, null'altro dovrebbe interessarmi.

## 2.4. Sviluppi dell'eredità aristotelica: il carattere pratico del fine ultimo

2.4.1. La seconda indicazione aristotelica sottolineata in precedenza suggeriva di intendere il fine ultimo dell'uomo, cioè il “bene propriamente umano”, non come un semplice “fine oggettivo”, bensì come un “fine formale”. La distinzione tra un fine oggettivo (l'oggetto che si vuol conseguire) e un fine formale (la fruizione soggettiva dell'oggetto che si vuol conseguire), era stata introdotta da Aristotele nel *De Anima*, ed è stata riproposta da Tommaso. Aristotele, per intendere il fine genericamente inteso, parlava di *to hou héneka* (letteralmente: “ciò in vista di cui”), e lo articolava in due possibili accezioni: *to hou*, ovvero “ciò in vista di cui” (sottinteso “si agisce”); e *to ho*, ovvero “ciò a vantaggio di cui” (sottinteso “si agisce”).<sup>31</sup> Tommaso traduce le due formule greche, attraverso le formule latine *finis cuius* e *finis quo*;<sup>32</sup> indicanti - rispettivamente - il fine oggettivo e il fine formale.

Ora, anche secondo Tommaso il bene propriamente umano non potrà essere una realtà semplicemente oggettiva, cioè indipendente e indifferente rispetto all'agente, se chi attende da questo bene il proprio compimento è appunto l'essere umano. Il bene propriamente umano sarà allora il rapporto attivo<sup>33</sup> con una realtà, certo oggettiva, ovvero non coincidente con la volontà umana (visto che non è il soggetto a poter colmare da sé il proprio desiderio di compimento): una realtà che adegui l'ideale del bene come tale, ma che lo adegui fino al punto di essere fruibile da parte del soggetto come fonte inesauribile di soddisfazione. Si può dire, stando al vocabolario classico, che il fine proprio dell'essere umano non è - formalmente - la realtà che questi intende come divina, ma piuttosto il rapporto beatificante con essa. Così, egli è orientato a qualcosa che lo superi, ma che, nel superarlo, non lo annulli.

Un fine ultimo, così inteso, sarà l'attuazione piena di quell'*agere* che è proprio dell'essere umano: sarà, aristotelicamente, la sua *entelécheia*, ovvero il suo compimento perfetto.<sup>34</sup> Ma - lo ribadiamo -, essendo l'*agere* umano una viva attesa del realizzarsi di un bene senza limiti, il suo

---

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, q. 12.

<sup>31</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, testo greco a cura di A. Jannone, Paris, Les Belles Lettres, 1966, II, 415 b 3, 21.

<sup>32</sup> Cfr. *S.Th.*, I IIae, q. 1, a. 8.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, q. 3, a. 2.

<sup>34</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1050a 23. Anche il termine *entelécheia* comprende in sé il termine *telos*.

realizzarsi non potrà consistere in una chiusura del soggetto su di sé, quanto piuttosto in una sua dilatazione o trasformazione, che possa rendere la finitudine che gli è propria, capace di fruire del bene assoluto. Non è un caso che, al riguardo, Tommaso affermi che «la beatitudine [...] è preceduta e seguita da una conveniente disposizione del corpo umano»: <sup>35</sup> dove, nel termine “corpo”, si condensa il carattere finito della condizione umana.

2.4.2. Già Aristotele prova a descrivere questo assimilarsi al divino da parte dell'essere umano, ma lo vedeva come qualcosa di relativo alla vita terrena. La vita contemplativa – afferma Aristotele <sup>36</sup> – «sarà superiore alla condizione umana: infatti non è in quanto egli è umano che vivrà in questo modo, ma in quanto in lui è presente qualcosa di divino». <sup>37</sup> Aristotele, però, non si dilunga nel descrivere questa vita contemplativa: sia perché dovrebbe confessarne la precarietà (legata alla collocazione terrena); sia perché, dopo aver riconosciuto che essa è relativa anche a fattori che non dipendono dalla umana virtù (quali la salute e l'agiatezza materiale), <sup>38</sup> dovrebbe approfondire il carattere gratuito della felicità. Ora, approfondire queste due considerazioni porterebbe a un vero e proprio superamento dell'orizzonte mentale aristotelico: comporterebbe infatti l'introduzione esplicita di una ipotesi come la destinazione ultraterrena della vita umana.

Ipotesi che si fa invece tesi nel pensiero di Tommaso, dove la “felicità” aristotelica assume i connotati della *beatitudo*, <sup>39</sup> fruibile per sempre senza minaccia. La beatitudine di cui parla Tommaso è possibile solo se l'essere umano è proporzionato alla realtà divina: ma può l'essere umano proporzionarsi da sé? Ecco la risposta di Tommaso: «essendo la beatitudine un tipo di bene che eccede la natura creata, è impossibile che essa giunga all'essere umano per l'azione di qualche natura creata, ma egli diventa beato solo per azione di Dio». <sup>40</sup>

## 2.5. Sviluppi dell'eredità aristotelica: la determinazione del fine ultimo

Concepire la felicità autentica richiede una certa astinenza dalla immaginazione, cioè una sospensione del potere determinante della immaginazione. Quando l'immaginazione entra a determinare la figura del fine ultimo, incorre in contraddizione, cioè nella riconduzione in termini finiti di un ideale a contenuto infinito. <sup>41</sup> Al contrario – ce lo ricorda Tommaso, che qui va oltre Aristotele –, nessun “bene particolare” potrà acquietare il desiderio umano. <sup>42</sup>

---

<sup>35</sup> Cfr. *S.Th.*, I IIae, q. 4, a. 6.

<sup>36</sup> Cfr. *EN*, X, 1177b 18-31.

<sup>37</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, testo greco a cura di R.R. Walzer e J.M. Mingay, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1991, VIII, 3.

<sup>38</sup> Cfr. *EN*, X, 1178b 34-1179 a 14.

<sup>39</sup> Cfr. *S.Th.*, I IIae, q. 3.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, q. 5, a. 6. E, mentre è possibile alle capacità umane naturali raggiungere una qualche conoscenza di Dio nella vita terrena, non è possibile all'essere umano raggiungere la fruizione beatifica per virtù propria (cfr. *ivi*, q. 5, a. 5). Col che resta anche escluso che egli possa essere realmente felice in questa vita, cioè mentre ancora non vive la beatitudine ultraterrena (cfr. *ivi*, q. 5, a. 3).

<sup>41</sup> L'espressione “idolatria” – propria del linguaggio biblico – può essere usata opportunamente anche in un contesto filosofico: essa infatti indica efficacemente la identificazione (autocontraddittoria) del fine ultimo di diritto con un fine ultimo di fatto che, proprio perché riducibile ad una immagine, non potrà adeguare la perfezione infinita.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, q. 2.

Se dunque il termine del volere è alcunché di adeguato all'orizzonte trascendentale, ecco che nascerà il problema critico (ben presente già in Aristotele, ma dilatato da Tommaso) del confronto tra il fine stabilito dall'agente come proprio fine ultimo di fatto, e l'ideale di un fine ultimo di diritto (dove, "di diritto" vuol dire "razionalmente adeguato"). Un tale confronto è parte rilevante di ogni impostazione teleologica del problema morale. La rassegna più completa di un simile confronto è quella che Tommaso ci offre nel libro III della *Summa contra Gentiles*, nei capitoli dal 26 al 40.

Da quanto abbiamo detto, emerge che il fine ultimo è identico – di diritto, ovvero razionalmente – per tutti gli esseri umani; tuttavia «si moltiplicano le realtà che, nei loro vari tentativi, gli esseri umani cercano di perseguire come fini ultimi». <sup>43</sup> Insomma, ciò che accomuna tutti, è appunto la tensione al fine ultimo, ma non il modo di rappresentarselo. Qui – e non in improponibili mediazioni sui contenuti di fede – sta la radice di ogni autentica comunicazione tra le diverse appartenenze religiose o ideali.

## 2.6. Fini e mezzi

Rispetto al fine ultimo, quei fini che ad esso vengono orientati dovranno essere chiamati "fini subordinati" o "intermedi" o "infravalenti": <sup>44</sup> non sarebbe infatti appropriato qualificarli come "mezzi". Il termine "mezzo" può andar bene in riferimento a strumenti fisici o a segni convenzionali, che possono risultare intercambiabili, senza che ciò vada a incidere sul significato dell'azione in cui vengono usati.

Al contrario, nessuna azione dell'uomo (neppure la più semplice azione intenzionale) potrà dirsi "mezzo" per il suo fine: e neppure i fini particolari, relativi a particolari azioni intenzionali, potranno dirsi "mezzi" rispetto al fine ultimo. In sintesi: nell'ordine dell'agire propriamente umano, non ci sono mezzi. Infatti, tra i momenti dell'azione si instaura una comunicazione reciproca che esclude l'intercambiabilità che è invece propria dei "mezzi" rispetto alla loro funzione. A ben vedere, la pretesa di rendere intercambiabili i contenuti d'azione rispetto ad un medesimo fine corrisponde alla pretesa di usare di se stessi, appunto, come di mezzi o strumenti. <sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Cfr. *S.Th.*, I IIae, q. 1, a. 7.

<sup>44</sup> L'espressione è presente in J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951.

<sup>45</sup> In q. 12, a. 4 il problema è se sia un identico atto l'intenzione del fine e la volizione di ciò che è in funzione del fine (*id quod est ad finem*). Qui è importante, anzitutto, non fraintendere "ciò che è in funzione del fine", come se fosse "mezzo" rispetto al fine (nonostante alcune traduzioni italiane di Tommaso introducano qui improvvisamente la parola "mezzo"). Comunque, la risposta di Tommaso, è che – a ben vedere – appartiene alla *ratio finis* (cioè alla logica interna del fine) di volere "le cose che portano al fine", e di volerle con lo stesso atto con cui si vuole il fine. Analogamente accade all'intelletto: «infatti, se questo considera per se stessi principio e conclusione, si hanno due considerazioni distinte; ma in quanto accetta la conclusione in forza dei principi, si ha un'unica intellesione». Insomma, come si può vedere la conclusione alla luce dei principi che la giustificano, così si può volere il fine intermedio alla luce del fine ultimo.

### 3. La tripla analitica in alcuni luoghi aristotelici

#### 3.1. I termini-chiave

Nei Libri I e III dell'*Etica Nicomachea* compaiono quei termini della analisi dell'azione umana sui quali anche Cicerone e Tommaso avrebbero poi insistito. Il corrispettivo del contenuto d'azione (*obiectum*), sembra essere – nel greco di Aristotele – il *praktón*: letteralmente, il “praticabile”. Questo termine corrisponde al genere neutro dell'aggettivo verbale (del primo tipo) del verbo *prasso*.

Il corrispettivo del fine soggettivo (*finis operantis*) è, generalmente inteso, il *telos*; rispetto al quale – anche per Aristotele – non esistono, nel campo propriamente pratico, mezzi, bensì *ta pros to telos*,<sup>46</sup> cioè le scelte che adducono al fine. Infine, il corrispettivo delle circostanze (*circumstantiae*) sono qui *ta hékasta*: letteralmente, “le particolarità”. Aristotele le elenca sommariamente così: “chi”, “che cosa”, “riguardo a che” o “in che”, “con che cosa” (ad esempio, con quale strumento: *órganon*), “in vista di che”, “in che modo”.<sup>47</sup> Se non che, poco righe dopo, Aristotele isola dalle altre – vale a dire, dalle circostanze propriamente dette – il “che cosa” (cioè, il *praktón*, il contenuto d'azione), e l’“in vista di che” (lo *hénéka tínos*).<sup>48</sup> Normalmente Aristotele, parlando dello *hénéka tínos*, indica il fine che l'agente espressamente si propone compiendo una certa azione, e nel quale resta solo implicito quello che invece è il fine ultimo (normalmente indicato con *to telos*): fine ultimo, che coincide con il conseguimento della felicità.

#### 3.2. Nesso tra contenuto e fine dell'azione

3.2.1. Nel Libro primo dell'*Etica Nicomachea* Aristotele introduce il nesso tra contenuto e fine dell'azione<sup>49</sup>. La ragione della improcedibilità all'infinito – “infinito” qui è “*ápeiron*”: infinito potenziale – sta nel fatto che, la possibilità di procedere all'infinito presupporrebbe un desiderio “vuoto e inutile”, cioè privo di un obiettivo. Per Aristotele, una *órexis* senza un obiettivo cui essa tenda, è una figura autocontraddittoria e quindi impossibile.

---

<sup>46</sup> Letteralmente: «le cose che sono per il fine» (cfr. *EN*, III, 1111b 20-30). Qui Aristotele distingue tra “volere” (*boúlesis*) e “scelta” (*proairesis*); spiegando che il volere riguarda il fine (*telos*), mentre la scelta riguarda le cose che portano al fine (*ta pros to telos*). Su questo, Aristotele ritorna in 1112b 12-13. Invece, in 1112a 30-31 egli afferma che «deliberiamo sulle cose che dipendono da noi [*ta eph'hemîn*] e che sono praticabili [*ta praktá*]»: infatti, la deliberazione è un momento della scelta.

<sup>47</sup> In *EN*, III, 1111a 3 - 1111a 19 Aristotele elenca le circostanze dell'agire – come meglio vedremo.

<sup>48</sup> «Allora, l'ignoranza di tutti questi aspetti è l'ignoranza di ciò in cui si dà l'azione, e si crede che abbia agito involontariamente colui che ne ignora qualcuno, soprattutto riguardo ai più importanti: pare che gli aspetti più importanti dell'azione siano che cosa si compie [*en hois he praxis*] e il fine [*hou hénéka*]» (*ivi*, 1111a 15-19).

<sup>49</sup> In *EN*, I, 1094a 18-24 leggiamo: «Se quindi vi è un fine [*telos*] di ciò che facciamo [*ton praktôn*], che desideriamo per se stesso, e desideriamo le altre cose per questo, e non scegliamo ogni cosa per altro – infatti se si facesse così si procederebbe all'infinito [*próeisi eis ápeiron*], di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile [*host'einai kenèn kai mataian ten órexin*] –, è chiaro che quello viene ad essere il bene e la cosa migliore. Allora la sua conoscenza non avrà forse un grande peso per le nostre scelte di vita, e, come arcieri cui è stato dato un bersaglio, non verremo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare?».

In 1095a 15-30 egli indaga intorno alla individuazione del fine ultimo (che tutti chiamano “felicità”: *eudaimonía*), e lo si identifica con un “bene pratico” (*agathòn praktòn*: espressione nella quale il termine *praktòn* compare come aggettivo sostantivale, e non nella sua accezione intensiva, di contenuto d’azione). Inoltre, in questo brano egli cerca di escludere la legittimità delle identificazioni più diffuse e banali di che cosa sia la felicità.

Invece, in 1097a 22-23 - «se vi è un qualche fine di tutte le azioni che si compiono [*tōn praktōn*], questo verrà ad essere il bene praticabile [*to praktòn agathón*]» - il termine *praktòn* compare in due accezioni differenti: nel primo caso, nel senso che ben conosciamo (cioè come aggettivo verbale sostantivato); nel secondo caso, come mero aggettivo sostantivale, riferito al “bene” (per indicare che il bene di cui l’uomo è in cerca è un bene pratico, un bene che si possa praticare).

In 1097b 20-28 leggiamo che «qualcosa di perfetto [*téleion*] e autosufficiente ci appare quindi la felicità, dato che è il fine delle azioni che compiamo [*tōn praktōn*]». Questo qualcosa di compiuto in se stesso - “avente il fine in se stesso” (*téleion*) -, dovrà consistere in un certo agire: l’agire “proprio di un essere umano” (anche se qui l’“agire” non è espresso con *praxis*, ma con *ergon* (“opera”).

3.2.2. L’improcedibilità all’infinito è un tema che troviamo svolto anche nella *Metafisica*: in particolare, nel Libro *Alpha élatton*. Riportiamo per intero i brani pertinenti. Anzitutto 994a 8-19:

Non è possibile procedere all’infinito per ciò che concerne la causa finale (*oudè to hou héneka eis ápeiron hoión te ienai*): non è possibile dire, per esempio, che la passeggiata è fatta al fine della salute, questa al fine della felicità e la felicità al fine di altro, e così dire che una cosa è fatta sempre al fine di un’altra. [...] Infatti quando si tratta di termini intermedi (*tōn meson*) e che si trovano tra un ultimo (*éschaton*) e un primo (*próteron*), è necessario che il termine che è primo sia causa di quelli che ad essi seguono. Se infatti dovessimo rispondere alla domanda quale è la causa di tre termini in serie, noi risponderemmo che è il primo, perché la causa non è certamente l’ultimo termine, giacché l’ultimo non è causa di nulla; ma non lo è neppure il termine intermedio, perché esso è causa di uno solo dei tre termini: e non importa se il termine intermedio sia uno solo o se invece siano molti, infiniti o finiti di numero. Dei termini che sono infiniti in questo modo, e dell’infinito in generale, tutti gli elementi sono in pari modo termini intermedi fino al termine che è presente. Cosciché, se nulla è primo, non c’è affatto causa.

Se *A* ha senso in vista di *B*, e *B* ha senso in vista di *C*, allora dovremo riconoscere che, chi fa *A*, lo fa in vista di *C*. Nell’ordine della causa finale (cioè, dell’intenzione), è primo ciò che invece, nell’ordine dell’esecuzione e del conseguimento, è ultimo. Non a caso, Aristotele chiama *próteron* (primo) l’elemento *C*, *meson* (intermedio) il *B*, ed *éschaton* (ultimo) l’elemento *A*: appunto perché, come movente o motore dell’agire, *C* è quello che innesca il movimento, giustificando anche *B* ed *A*.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Aristotele allude anche alla possibilità di scandire analiticamente all’infinito il segmento ideale che va da *A* a *C*: tema del quale ci eravamo occupati nella sezione precedente del nostro testo, stabilendo che tale possibilità non riesce a evitare la necessaria implicazione del fine ultimo.

In 994b 9-16 leggiamo:

Lo scopo (*to hou héneka*) è un fine (*telos*), e il fine è ciò che non è in vista di altro (*me allou héneka*), ma è ciò in vista di cui tutte le altre cose sono; sicché, se esiste un termine ultimo di questo genere, non ci può essere un processo all'infinito. Se invece non c'è un termine ultimo di questo tipo, non ci può essere causa finale (*to hou héneka*). Ma coloro che pongono il processo all'infinito (*hoi to ápeiron poiountes*) non si accorgono di sopprimere la realtà del bene. Tuttavia, nessuno incomincerebbe a far nulla se non dovesse pervenire ad un termine (*peras*). E neppure ci sarebbe intelligenza nelle azioni che non hanno un fine: chi ha intelligenza, infatti, opera sempre in funzione di un fine (*héneka tinos*); e questo è un termine, perché il fine è appunto un termine (*peras*).

Qui Aristotele approfondisce il tema della improcedibilità all'infinito. Fondamentale, per l'argomentazione che egli propone, è la preliminare distinzione – a noi già nota – tra fine genericamente inteso (*to hou héneka*) e fine ultimo (*telos*). L'argomentazione, nel suo complesso, può essere riespressa così: “Se ‘è possibile procedere all'infinito nei fini’ [ $\equiv p$ ], allora ‘non c'è un fine ultimo (*telos*)’ [ $\equiv q$ ]; ma, se ‘non c'è un fine ultimo’, allora ‘non c'è causa finale (*to hou héneka*) nell'agire’ [ $\equiv r$ ]. Invece, c'è causa finale nell'agire; quindi non è vero che non c'è fine ultimo; e quindi non è possibile procedere all'infinito nei fini”. L'argomentazione, a ben vedere, si articola nei seguenti passaggi:

1) Il primo passaggio consiste nell'esplicitare una implicazione analitica: la possibilità di procedere all'infinito, implica analiticamente che non vi sia un fine ultimo ( $p \rightarrow q$ ). Naturalmente, l'implicazione scatta se la possibilità in questione è intesa come una possibilità di diritto: una possibilità razionale.

2) Il secondo passaggio ha la forma di un sillogismo condizionale, del tipo (*o modus tollendo tollens*):

se  $q$ , allora  $r$ ;

ma, non  $r$ ;

ergo, non  $q$ .

(Infatti, se  $q$  implica  $r$ , non può essere che  $q$  sia vera, quando  $r$  è falsa).<sup>51</sup>

Nel nostro caso:

se non vi è un fine ultimo, allora non c'è causa finale nell'agire;

ma non è vero che non c'è causa finale nell'agire (infatti, gli agenti – io, ad esempio – si pongono dei fini);<sup>52</sup>

ergo, non è vero che non c'è fine ultimo.

---

<sup>51</sup>  $q \rightarrow r$

$\neg r$

$\therefore \neg q$

<sup>52</sup> Ad esempio, il fine di ricostruire l'argomentazione aristotelica.

La premessa maggiore è l'elemento problematico della sequenza, in quanto propone ciò che in realtà andrebbe fondato.<sup>53</sup> (Al riguardo, richiamiamo piuttosto quanto abbiamo detto in termini nostri per fondare l'improcedibilità all'infinito). La premessa minore si appoggia poi su due considerazioni: la prima, è che la finalità qui in questione non è meramente naturale, bensì specificamente umana. La seconda, è che un agente libero è in grado di attestare se si propone dei fini d'azione (ed è lui l'unico veramente competente a farlo).

3) Il terzo passaggio dell'argomentazione consiste in un altro *modus tollendo tollens*:

se *p*, allora *q*;

ma, non *q*;

ergo, non *p*.

(Infatti, se *p* implica *q*, allora non è possibile che *p* sia vera, quando *q* è falsa).

Nel nostro caso:

se fosse possibile procedere all'infinito nei fini, allora non vi sarebbe fine ultimo (vedi punto 1);

ma (come abbiamo visto) non è vero che non ci sia fine ultimo;

ergo, non è possibile procedere all'infinito nei fini.

Che poi il termine ultimo su cui insiste l'intenzione finalistica, sia preceduto da uno o da molti o da infiniti termini intermedi, non ha importanza. Tale termine ultimo è posto, nel senso che è implicato dal mio agire, comunque sia poi scandibile analiticamente il nesso che lo collega al contenuto del mio agire. La linea che porta dal mio contenuto d'azione al *telos*, è un "continuo"; che, come tale, può essere analiticamente suddiviso all'infinito, senza che la molteplicità del "discreto" ne infici l'unità.

### 3. L'analitica tripla nel *De Inventione* di Cicerone

Nel giovanile *De Inventione* (o *Rethorici Libri*), Cicerone ci offre una sorta di manuale per la formazione degli avvocati. Il tema del trattato porta l'autore a fare costante riferimento all'azione umana ed alla sua possibile valutazione morale e giuridica.

Le azioni umane sono normalmente chiamate *facta*. Quando se ne vuole evidenziare il contenuto (quello che sarà l'*obiectum* tommasiano), allora possono essere chiamate *acta*. Quando invece prevale l'attenzione alla loro fattispecie esteriore (il tommasiano *actus secundum genus naturae*), allora si parla di *negotia*.

---

<sup>53</sup> Dire infatti: "se non vi è un fine ultimo, allora non c'è causa finale nell'agire", è dire, in forma "contrapposta", che "se c'è causa finale nell'agire, allora c'è un fine ultimo": tesi, quest'ultima, che è – a ben vedere – quella che ci si ripromette di fondare attraverso l'intera sequenza argomentativa.

Facendo riferimento all'edizione Ströbel (Lipsia 1915) – ed alla divisione in paragrafi lì proposta –, indichiamo i luoghi dell'opera ciceroniana riguardanti il tema che ci interessa.

## 4.1. I caratteri dell'azione

In *De Inv.* I, 37-41, l'autore si occupa di determinare quali siano gli *adtributa negotii*, cioè i caratteri dell'azione. E comincia col distinguerli in "intrinseci" e "concomitanti".

4.1.1. "Intrinseci" (*continentia*) sono gli attributi che appaiono costantemente connessi con i *negotia*, e non possono esserne separati. Ecco come Cicerone li elenca.

**(a)** "La rapida descrizione complessiva dell'accaduto, che esprime la sintesi di ciò che è stato fatto" (*brevis complexio totius negotii, quae summam continet facti*). Si tratta della sintesi (*summa*) che ridà, in una formula, il senso complessivo dell'azione. Ad esempio: "uccisione del genitore", "tradimento della patria", e così via. Questa *brevis complexio*, corrisponde – nel processo – alla individuazione della fattispecie criminosa, e quindi al capo d'imputazione di cui si deve discutere. Questa breve descrizione ridà comunque il senso dell'accaduto, per come è possibile stabilirlo dal punto di vista di un osservatore esterno: non a caso l'autore parla qui di *negotia*.

**(b)** "La causa di ciò che è stato fatto" (*causa eius summae*). "Causa" dice qualcosa di complesso: si tratta, da un lato del "motivo" dell'azione (*cuius rei causa factum sit*), e, dall'altro, del "movente" (*quam ob rem factum sit*).

**(c)** "Gli antecedenti del fatto" (*ante gestam rem quae facta sint*).

**(d)** "Che cosa è stato compiuto con quel fatto" (*in ipso gerendo negotio, quid actum sit*). Si tratta del contenuto stesso (*quid*) dell'azione. Qui propriamente è in gioco l'*actum*, cioè l'elemento intenzionale che dà forma all'agire. In II, 39 ss., allo stesso proposito, si parla di *ipsius negotii gestio*, o di *gestum negotium*. Il *quid* va considerato anche in relazione a quelle che, più avanti, verranno indicate partitamene come "circostanze"; e cioè: il "tempo" (ad esempio, la durata dell'azione), il "luogo" (ad esempio, l'opportunità di agire in un certo ambiente), il "modo" dell'esecuzione, l'"occasione" (favorevole o meno alla riuscita), e la "fattibilità" complessiva dell'azione (stanti le precedenti circostanze).

**(e)** Le conseguenze del fatto (*quid postea factum sit*). In II, 41 ss., viene chiamata *eventus* la conseguenza naturale di un certo tipo d'azione (*quid ex quaque re soleat evenire*): ad esempio, certi stati d'animo che normalmente conseguono al compimento di un delitto.

4.1.2. "Concomitanti" (*adtributa in gestione negotii*) sono gli attributi dell'azione, che potremmo chiamare propriamente circostanze: quelle che poco fa erano indicate come specificazioni del *quid factum sit*. Le circostanze normalmente rilevanti nel compimento di un'azione sono le seguenti.

**(a)** Il "luogo" (*locus*). Esso risulta rilevante per la natura dell'azione, se considerato in relazione alla opportunità (l'opportunità di compiere un certo atto in un certo luogo). Da questo punto di vista, si può considerare il luogo come sacro o come profano; come



pubblico o come privato. In II, 55 Cicerone si pone il problema se, chi ruba oggetti sacri in luogo privato, sia da considerarsi principalmente ladro oppure sacrilego.

**(b)** Il “tempo” (*tempus*), inteso come intervallo di durata. Tipico del diritto penale è l’interrogativo: “può essere stata compiuta quell’azione criminosa in quel certo lasso di tempo?”; oppure l’azione, per essere effettivamente compiuta, avrebbe richiesto una durata maggiore?

**(c)** L’“occasione” (*occasio*), che corrisponde al greco (e aristotelico) *kairós*. Si tratta del tempo, non considerato dal punto di vista quantitativo, bensì qualitativo. È il tempo qualificato dalla idoneità o meno al compimento di una certa azione. Un’occasione – secondo Cicerone – può essere: “pubblica” (ad esempio, la festa del paese), “comune” (ad esempio, la mietitura), “privata” (ad esempio, le nozze di una determinata coppia).

**(d)** Il modo (*modus*) secondo cui un’azione viene compiuta. Cicerone distingue tra due modi fondamentali: la “premeditazione” (*prudentia*) e l’“impremeditazione” (*inprudentia*).

4.1.3. In *De Inv.* II, 16-18, Cicerone si occupa dei “luoghi” (*loci*) – ovvero delle “costanti” – della “controversia congetturale”<sup>54</sup>, cioè della ricostruzione che in tribunale si dà dei fatti (nella loro esteriorità naturale di *negotia*), e del loro significato intenzionale (cioè, degli *acta* che contengono). Qui, il taglio del discorso non è più speculativo, bensì procedurale – anche se giunge ad insistere su di un terreno che è quello già sopra considerato. Tali costanti, di cui sempre occorre tener conto, sono: *causa, persona, ipsum factum*.

Se la “persona” è l’agente, che va considerato nella sua personalità e nei suoi precedenti, e se “il fatto stesso” è l’azione considerata sia nella sua esteriorità che nel suo significato intenzionale; più difficile è stabilire che cosa sia qui la “causa”. In questo contesto, sembra più adeguato tradurre il termine con “motivo”, anziché con “movente”. Cicerone distingue tra *causa* “impulsiva” e *causa* “raziocinativa”: nel primo caso, l’agente agisce spinto dall’emotività, senza una ragion veduta; nel secondo caso, invece, egli agisce con premeditazione – e, solo qui, ha senso individuare un obiettivo preciso del suo agire (appunto, un movente).<sup>55</sup>

## 4.2. Il contenuto, il fine e le circostanze.

4.2.1. In *De Inv.* II, 55 Cicerone spiega che la determinazione del *quid fecit* – che altrove viene chiamato *res* (cfr. II, 100) – non può essere arbitraria: non si può dare qualunque nome a piacimento a quel che si è fatto, ma occorrerà invece chiamare le cose col loro nome. È chiaro, però, che le parti processuali si scontreranno proprio nel tentativo di dare una differente definizione (*definitio facti*) di quel che è accaduto.

Il dibattito processuale ha occasione di svilupparsi, proprio perché i fatti, oltre che per la loro “natura specifica” (*natura sua*), cioè per la loro esteriore configurazione di *negotia* (quale la polizia stessa è in grado di ricostruire), vanno considerati anche nel loro *quid* (ovvero,

---

<sup>54</sup> Non si tratta, qui, di “luoghi comuni”; bensì di luoghi teorici o analitici su cui verte il dibattito processuale.

<sup>55</sup> Ad esempio: in un delitto commesso sotto un forte impulso passionale, c’è motivo, ma non movente in senso pieno: non c’è, infatti, una intenzione pienamente riflessa.

nel loro contenuto): e qui interviene la competenza specifica della magistratura, e dei suoi consulenti.

4.2.2. Il contenuto d'azione poi – come sappiamo – andrà precisato in relazione all'intenzione del fine e alle circostanze (cfr. *De Inv.* II, 176).

**(a)** L' "intenzione" – che qui corrisponde al *finis operantis* – è indicata da Cicerone con varie espressioni – quali *consilium, voluntas* –, che in altri autori o in altri contesti hanno altri significati.

**(b)** Le "circostanze" sono qui specificate secondo una sequenza che sarebbe poi stata assunta come canonica. Riportiamola: *quid tempora petant*, cioè "che cosa i tempi richiedano" (ovvero, l'opportunità o meno dell'agire); *quid personis dignum sit* (se ciò che si è fatto sia degno delle persone coinvolte); *quid* (che cosa si sia fatto; anche se questa non è propriamente una circostanza, come sappiamo); *quo animo* (con quale stato d'animo – *animus, affectio* – si sia agito); *quicum* (in compagnia di chi si sia agito); *quo tempore* (in quale momento cronologico si sia agito); *quamdiu* (quanto a lungo sia durata l'azione).

## 5. Alcuni luoghi della *Prima Secundae* di Tommaso

Nella *Pars Prima Secundae* della *Summa Theologiae* Tommaso d'Aquino ci offre il quadro forse più organico della tripla analitica di cui ci stiamo occupando. E lo fa, all'interno di una esposizione che intende ridare un'immagine completa dei fattori costitutivi dell'azione umana. Evidenzieremo gli articoli degni di particolare attenzione in relazione al nostro tema specifico; per soffermarsi poi, in modo più articolato, sulla *quaestio* 18, che riprende in sintesi i contenuti emersi nelle questioni precedenti.<sup>56</sup>

### 5.1. Alcuni brani di I *Ilae*, qq. 1 e 3

5.1.1. In q. 1, a. 1 Tommaso si chiede se sia proprio dell'uomo agire in vista di un fine. Nel *Respondeo* egli distingue tra *actus hominis* (ciò che all'essere umano capita di compiere) e *actus humanus*: azione propria dell'essere umano in quanto è tale, cioè in quanto è "signore" (*dominus*) delle sue azioni. Nelle azioni propriamente umane, cioè guidate da intelligenza e volontà, l'agente si propone un fine: infatti, il "fine" è l'oggetto proprio cui è orientata la volontà umana. Nell'*ad 1um* egli precisa che il fine, che è l'ultimo nell'ordine dell'esecuzione, è invece il primo nell'ordine dell'intenzione.

---

<sup>56</sup> La traduzione dei testi di Tommaso è a cura nostra.

5.1.2. In q. 3, a. 3, *ad 3um* Tommaso fa un esempio estremo, per indicare la plasticità dell'azione intenzionale rispetto alla sua base fisica. Leggiamo:

È possibile che un atto, unico sotto l'aspetto naturale [*secundum speciem naturae*], sia ordinato a diversi fini della volontà; ad esempio, l'uccisione di un essere umano, che resta la stessa cosa sotto l'aspetto naturale, può essere indirizzata alla salvaguardia della giustizia o al soddisfacimento dell'ira; e, in funzione di questo, avremo differenti azioni sotto l'aspetto morale [*secundum speciem moris*], poiché nell'un caso avremo un atto virtuoso, nell'altro un atto vizioso. Infatti, un movimento riceve la propria specificazione [*speciem*], non da ciò cui termina accidentalmente, ma solo da ciò cui termina per essenza. Ma i fini morali interagiscono accidentalmente rispetto a quelli naturali; e viceversa; perciò, niente impedisce che, azioni che sono le stesse dal punto di vista naturale, siano diverse dal punto di vista morale, e viceversa.

5.1.3. In q. 3, a. 4 Tommaso si chiede se vi sia un qualche fine ultimo della vita umana. Il senso complessivo dell'articolo è che, nell'ordine dei fini e delle cose che sono orientate al fine [*ea quae propter finem sunt*], non c'è processo all'infinito; ma, come c'è qualcosa di primo, da cui prende avvio il movimento al fine, così c'è un fine ultimo. Nel *Respondeo*, Tommaso fa una esegesi del testo aristotelico di *Metafisica* II, 994a 11-19, da noi sopra riportato e commentato. Leggiamo in Tommaso:

Di per sé, è impossibile procedere all'infinito, nell'ordine dei fini, da qualunque parte si prenda la cosa. Infatti, in tutte le realtà che per essenza sono in relazione reciproca, occorre che, se viene rimossa la prima di esse, risultino rimosse anche quelle che ad essa essenzialmente sono relazionate. Dal che Aristotele prova che non è possibile procedere all'infinito nell'ordine delle cause del moto [...]. Ma, nei fini si trova un duplice ordine, e cioè l'ordine dell'intenzione e quello dell'esecuzione, e in entrambi occorre che vi sia qualcosa di primo. Infatti, ciò che è primo nell'ordine dell'intenzione, è come il principio che muove l'appetizione; per cui, se venisse eliminato quel principio, l'appetizione non sarebbe mossa da alcunché. Ma, quel che è principio nell'esecuzione, è ciò da cui prende avvio l'operazione: per cui, una volta eliminato tale principio, nessuno potrebbe incominciare ad operare alcunché. Ora, il principio dell'intenzione, è il fine ultimo; invece, il principio dell'esecuzione è la prima delle cose che sono orientate al fine. Così, dunque, da nessuna delle due parti è possibile procedere all'infinito; poiché se non vi fosse un fine ultimo, niente verrebbe perseguito, né alcuna azione avrebbe termine, e neppure si acquieterebbe l'intenzione dell'agente. Ma, d'altra parte, se non vi fosse un che di primo<sup>57</sup> nelle cose che sono orientate al fine [*in his quae sunt ad finem*], nessuno inizierebbe ad operare alcunché, né avrebbe termine la deliberazione; bensì procederebbe all'infinito. Al contrario, le cose che si relazionano reciprocamente in modo accidentale, e non essenziale [*ea quae non habent ordinem per se, sed per accidens*], niente impedisce che sopportino un arretramento all'infinito; le cause accidentali sono infatti prive di un termine stabilito [*indeterminatae*]. E in questo

---

<sup>57</sup> "Primo" nell'ordine dell'esecuzione.

modo accade che vi sia infinità accidentale nei fini, e nelle cose che sono orientate al fine.

Il “qualcosa di primo” quanto alle cose che sono orientate al fine (primo nell’ordine dell’esecuzione), e senza del quale nessuno inizierebbe ad operare alcunché, corrisponde alla “azione-base intenzionale”, di cui parla certa letteratura “analitica” del Novecento.

## 5.2. La *quaestio* 7

5.2.1. In q.7, a. 1 Tommaso si chiede se la circostanza sia un accidente dell’azione umana. Nel *Respondeo* egli parte dalla etimologia di “circostanza”: si dice che qualcosa *circum-stat* a qualcos’altro, quando esso è sì estrinseco alla cosa, ma tuttavia la tocca (*atingit, accidit*); dunque è giusto dire che le circostanze delle azioni umane sono per esse degli “accidenti”, cioè dei caratteri che le riguardano, anche se non appartengono alla loro essenza. (Infatti, i nomi significano originariamente realtà e relazioni sensibili, e per traslato passano ad indicare realtà e relazioni meno note di quelle sensibili).<sup>58</sup>

5.2.2. Nell’a. 3 Tommaso si chiede se le circostanze siano adeguatamente enumerate nel III della *Nicomachea*. E risponde:

Cicerone nella sua *Rhetorica*<sup>59</sup> segnala sette circostanze, che sono contenute nel verso seguente: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. In effetti, nelle azioni va considerato chi ha agito, con quali aiuti o strumenti abbia agito, che cosa abbia fatto, dove lo abbia fatto, perché lo abbia fatto, in che modo lo abbia fatto, e quando lo abbia fatto. Ma Aristotele aggiunge un’altra circostanza, e cioè ‘a riguardo di che’, mentre Cicerone la ricomprende sotto il ‘che cosa’. E la ragione di tale enumerazione si può intendere così: per ‘circostanza’ si intende qualcosa che esiste oltre la sostanza dell’azione, ma in modo tale da toccarla in qualche modo. Ma ciò di fatto accade in tre modi: o in quanto la circostanza tocca l’azione stessa, o in quanto tocca la causa dell’azione, o in quanto tocca l’effetto dell’azione. E l’azione stessa viene toccata o nel senso di una misura (come tempo e luogo), o nel senso della qualità (come il modo dell’agire). Quanto all’effetto, si tratta di considerare che cosa qualcuno ha fatto. Dalla parte invece della causa dell’azione, se si tratta della causa finale, si considera il *propter quid*; se si tratta della causa materiale, ovvero dell’*obiectum*, si considera il *circa quid*; se si tratta invece della causa agente principale si considera chi abbia agito; se si tratta poi della causa agente strumentale, si considera *quibus auxiliis*.

5.2.3. Nell’a. 4 ci si chiede se le circostanze principali siano il “perché” e “le cose in cui si estrinseca l’operazione”. Nel *Respondeo* Tommaso riconosce – come già Aristotele nel III della

---

<sup>58</sup> «Così accade che il termine ‘circostanze’, dalle relazioni di tipo spaziale, venga trasportato nel campo delle azioni umane. Ma, nelle relazioni spaziali si dice che qualcosa *circum-stat* ad un’altra cosa, quando è sì estrinseco alla cosa, e tuttavia la tocca o la approssima localmente. Per questo, tutte quelle condizioni che stanno fuori della sostanza dell’azione [*extra substantiam actus*], e tuttavia la toccano [*atingunt*] in qualche modo, si dicono ‘circostanze’. Ma ciò che sta fuori della sostanza di una cosa, e riguarda comunque la cosa, si dice un suo accidente. Per cui, le circostanze delle azioni umane devono essere dette loro accidenti».

<sup>59</sup> In realtà, nei *Rhetorici Libri* o *De Inventione*.

*Nicomachea* – che il movente (*finis operantis*) e il contenuto d'azione non sono circostanze al pari delle altre, ma godono invece di uno statuto speciale. Leggiamo infatti:

Le azioni si dicono propriamente umane, in quanto sono volontarie. Ma il movente e l'oggetto [*motivum et obiectum*] della volontà è il fine. E per questo, fra tutte le circostanze, principalissima è quella che tocca l'azione dalla parte del fine; e cioè il *cujus gratia*; e secondaria è quella che tocca la sostanza stessa dell'azione, e cioè il *quid fecit*. Le altre circostanze, poi, sono più o meno principali, a seconda che si avvicinino più o meno a quelle.

### 5.3. A proposito delle circostanze

5.3.1. Si può dire che Tommaso tenti una sorta di deduzione prestabilita dei tipi di circostanza possibili. La circostanza – secondo Tommaso – tocca o l'azione stessa, o la causa di essa, o l'effetto della medesima.

Ora, l'azione stessa (nel suo contenuto) può essere toccata, o secondo la quantità (il luogo e il tempo), o secondo la qualità (il modo dell'agire).

La causa dell'azione, invece, può essere condizionata: o in senso materiale, o in senso finale, o in senso agente principale, o in senso agente strumentale. Nel primo caso, si ha il *circa quid* (intorno a che cosa si svolge l'azione);<sup>60</sup> nel secondo caso si ha il *propter quid* (a quale fine); nel terzo caso si ha il *quis* (chi compie l'azione); nel quarto caso si ha il *quibus auxiliis* (con quali aiuti e strumenti la si compie).

Infine, ciò che l'agire produce è il *quid* (il che cosa). Ma, il *quid* non è in realtà una circostanza; ha piuttosto uno statuto suo proprio: quello di contenuto d'azione.

5.3.2. Quanto alla determinazione delle circostanze, possiamo osservare che Aristotele, Cicerone e Tommaso ci offrono tabelle tra loro differenti.

Quella di Aristotele (*Etica Nicomachea* III) si articola come segue:

- *tís* (chi);
- *ti* (che cosa);
- *perì tí* (circa che cosa);
- *tini*, ad esempio: *organo* (con che cosa; ad esempio: con quale strumento);
- *héneka tinos* (a quale scopo);
- *pos* (in quale maniera).

Le tabelle di Cicerone, sono due:

(a) La prima (cfr. *De Inv.* I, 37 ss.) dice:

- *locus* (luogo);
- *tempus* (tempo);
- *modus* (modo);
- *occasio* (occasione);

---

<sup>60</sup> Aristotele lo scorpora rispetto al *quid*. Tommaso stesso non lo cita nella propria enumerazione, che riprende da Cicerone.

- *facultas* (facoltà, autorizzazione);
- *causa* (motivo/movente);
- *quid* (contenuto d'azione);
- *quid postea factum sit* (conseguenze).

**(b)** La seconda (cfr. *De Inv.* II, 176) dice:

- *quid tempora petant* (l'opportunità);
- *quid personis dignum sit* (conformità o meno alla dignità delle persone coinvolte);
- *quid* (contenuto d'azione);
- *quo animo* (con quale stato d'animo);
- *quicum* (in compagnia di chi);
- *quo tempore* (in quale momento);
- *quamdiu* (quanto a lungo).

Tommaso non ha sott'occhio il testo di Cicerone. Quindi, la sua tabella (cfr. I IIae, q. 7, a. 3), che pure vorrebbe riprendere Cicerone, si rifà, in realtà, ad una rielaborazione scolastica delle tabelle ciceroniane, e si articola così:

- *quis* (chi);
- *quid* (che cosa);
- *ubi* (dove);
- *quibus auxiliis* (con quali aiuti o strumenti);
- *cur* (perché);
- *quomodo* (in che modo);
- *quando* (quando).

#### 5.4. *Quaestiones* 11-12

Nell'organismo teorico di Tommaso, tre sono gli atteggiamenti fondamentali della volontà che hanno di mira il fine ultimo: la volizione (*volitio*), la fruizione (*fruitio*) e l'intenzione (*intentio*). La volizione, è la volontà in quanto orientata al fine ultimo; l'intenzione è la stessa volizione, in quanto passa attraverso finalità intermedie; la fruizione, infine, è il godimento del fine ultimo.

La q. 11 (di cui è bene tener presenti il *Sed contra* e il *Respondeo* degli aa. 1 e 3) è dedicata alla "fruizione". Ora, la vita beatifica, cioè la prassi di chi è felice perché consegue il fine ultimo, può essere solo fruitiva rispetto a tale fine. La "fruizione" viene – già da Agostino – tenuta distinta dall'"uso". Fruire, significa godere di una realtà senza assimilarla a sé, senza metabolizzarla; quindi, senza consumarla. Del resto, il *finis cuius* non può essere eliminato dal *finis quo*: almeno, se il fine in questione è quello "ultimo". In qualunque realtà consista, esso potrà solo essere fruito: non avrebbe senso, infatti, intenderlo come un che di utilizzabile; perché "utilizzare" vuol dire relativizzare qualcosa al fine di altro (un "altro", qui – nel caso cioè del fine ultimo – non sarebbe concepibile).

## 6. La sintesi di I Hae, q. 18

### 6.1. La centralità dell'*obiectum*

Nell'a. 2 Tommaso si chiede se l'azione umana derivi bontà o malizia dal proprio contenuto (*obiectum*). E risponde che, come ciò che specifica una *res* è la sua forma (quella che la costituisce nella sua specie), così ciò che specifica una azione (dal punto di vista della sua intenzione, cioè *secundum speciem moris*)<sup>61</sup> è il suo *obiectum*. L'*obiectum* è dunque la forma dell'azione, che ha come base "materiale" l'*actus secundum genus naturae*, cioè l'azione nella sua descrivibilità fisica. Esempio di *obiectum bonum*: "usare le cose che ci appartengono". Esempio di *obiectum malum*: "prendere le cose degli altri".

Nell'*ad 1um* si spiega che *obiectum* non è la *res*, ma un certo modo di disporsi rispetto ad essa. Il buono o il cattivo, dal punto di vista morale, risiedono nell'*obiectum*, cioè nell'azione intenzionale, e non nella *res* su cui questa insiste.

Nell'*ad 2um* si precisa che la *res* è la *materia ex qua* (a partire da cui) si compie un'azione: la mela, ad esempio, è la materia a partire da cui si compie l'azione del mangiare la mela. Invece, l'*obiectum* è la *materia circa quam* si compie l'azione: vale a dire, è il contenuto di quel che si fa. Ma, il contenuto è in realtà la "forma", che dà all'azione il suo carattere intenzionale: le assegna la sua *species*, cioè la sua compiutezza e valutabilità. Occorre osservare, in proposito, che quelli di "materia"<sup>62</sup> e "forma" sono significati relativi, in quanto, ciò che è materiale secondo una certa considerazione, può risultare – secondo un'altra considerazione –, un sinolo formalmente strutturato, che ha a sua volta un ulteriore contenuto materiale.

Nell'*ad 3um* si precisa che l'*obiectum* non è l'*effectus* (cioè la conseguenza) dell'azione. Infatti, l'effetto non specifica moralmente l'azione stessa; anche se il proporzionarsi dell'azione ad un effetto prevedibile può esser ragione della bontà o della malizia della stessa. Insomma, disporsi ad un certo effetto è dar forma al proprio agire.<sup>63</sup> Al riguardo, si può osservare che, se è vero che l'effetto non è inserito da Tommaso nell'elenco delle circostanze, non si deve dire che esso sia trascurato dall'analisi tommasiana: infatti, la relazione tra *obiectum* ed *effectus* è – nel caso in cui l'effetto sia prevedibile – più intima di una qualunque relazione circostanziale.

---

<sup>61</sup> *Species* e *genus*, in questo contesto, sono equivalenti. Non cambia, dunque, dire: *secundum speciem moris* o *secundum genus moris*; oppure: *secundum speciem naturae* o *secundum genus naturae*.

<sup>62</sup> La materia – dal punto di vista classico – non è ciò che dà consistenza ad una realtà, e neppure è ciò che principalmente si vede o si tocca di quella realtà. Piuttosto, ciò che si vede e si tocca è il composto ileomorfo (l'aristotelico sinolo); e, al suo interno, ciò che si vede e si tocca in linea principale è la forma. La materia è invece ciò che in un composto varia ed è soggetto a ricambio.

<sup>63</sup> Ad esempio: è chiaro che la "forma" di una relazione intima tra l'uomo e la donna è profondamente diversa, a seconda che i due accettino la possibilità – o addirittura desiderino – che il loro rapporto sia fecondo; oppure che si cautelino rispetto alla semplice eventualità di questa "conseguenza".

## 6.2. L'interpretazione ilemorfica dell'azione

Dunque, l'azione propriamente detta è – secondo Tommaso – il sinolo (la sintesi) di una materia, costituita dall'azione fisica di base, e di una forma, che è l'*obiectum* o contenuto d'azione.

D'altra parte, il nostro autore aveva sostenuto che, su una medesima base fisica d'azione, possono innestarsi *obiecta* anche molto diversi tra loro, a seconda della intenzione costitutiva dell'azione. Ora, l'intenzione è la tensione al fine, che però si realizza sempre investendo determinate e differenti materie d'azione; e dando luogo, in tal modo, a contenuti d'azione differenti.

A ben vedere, la materia stessa non è ininfluente sul costituirsi del sinolo. Ad esempio: uccidere sparando un colpo di rivoltella, non è la stessa cosa che uccidere provocando intenzionalmente uno spavento mortale. Dunque, l'ideale regolativo della perfetta identità dell'*obiectum* attraverso la varietà delle azioni fisiche di base, non comporta che le azioni-sinolo aventi lo stesso contenuto siano tra loro perfettamente equivalenti.<sup>64</sup>

## 6.3. Le circostanze

6.3.1. Nell'a. 3 la domanda è se l'azione umana sia buona o cattiva in base alle circostanze. Il fatto è che, come la forma sostanziale di una *res* è perfezionata dagli accidenti, così la forma dell'azione è perfezionata dalle circostanze. Tra queste, alcune possono considerarsi "circostanze dovute": esse, pur potendo di fatto essere presenti o assenti, dovrebbero di diritto esser presenti per consentire che l'azione sia moralmente buona. (Per fare un esempio nostro: svolgere una certa professione può essere in linea generale un'ottima cosa, ma smette di esserlo se chi la esercita non possiede i requisiti che consentono di farlo con competenza). Ciò significa che, ad essere concretamente valutabile, non è mai l'*obiectum* preso in senso assoluto.

6.3.2. Le circostanze dovute (*circumstantiae debitaе*) come vanno intese rispetto alla specie dell'azione? Due sono le possibilità interpretative: che esse vadano intese come i "propri" della specie d'azione, oppure come i suoi "accidenti inseparabili". Ora, la relazione tra la presenza di una specie e il manifestarsi di un suo carattere "proprio" è descrivibile come implicazione materiale che va dal proprio alla specie:  $Px \rightarrow Sx$ . Non è possibile, cioè, che dove si manifesta il proprio, non ci sia la specie (anche se è possibile l'inverso). Invece, la relazione tra la presenza di una specie e il manifestarsi di un suo "accidente inseparabile" è descrivibile come implicazione materiale che va dalla specie all'accidente:  $Sx \rightarrow Ax$ . Non è possibile, cioè, che dove c'è la specie non ci sia l'accidente inseparabile (mentre è possibile l'inverso).<sup>65</sup>

Ora, la relazione che intercorre tra la specie d'azione – anzi, tra una specie d'azione pienamente compiuta – e le circostanze che le sono dovute, è del tipo specie-accidente inseparabile. Stando al nostro esempio precedente: "buon esercizio della professione"  $\rightarrow$

---

<sup>64</sup> Nell'esempio ora fatto, l'uccidere nel secondo modo implica una buona dose di sadismo, che aggiunge all'atto una aggravante.

<sup>65</sup> Un carattere la cui presenza in  $x$  è condizione necessaria ma non sufficiente per riconoscere in  $x$  l'essenza di una certa specie, viene chiamato "accidente inseparabile" o "necessario" (di quella specie). Già Aristotele parla di "accidenti necessari" (*ex anankes*) o "per sé" (*kath'auto*).



“possesto dei requisiti opportuni”. Per cui, questi ultimi potrebbero anche essere posseduti senza che si eserciti la tal professione; ma quest’ultima potrebbe solo equivocamente essere esercitata, se non si possedessero quelli.

## 6.4. Sul fine

6.4.1. Il tema dell’a. 4 è se l’azione umana sia buona o cattiva in funzione del fine. Stando al *Respondeo* di Tommaso, l’azione può essere considerata a vari livelli analitici. Una prima considerazione è quella genericamente ontologica (*ex se*), per cui l’azione può essere interpretata genericamente in quanto ente. Già si parlava, al riguardo, dell’*actus secundum genus naturae*, considerando il quale le azioni possono vantare una maggiore o minore pienezza d’essere (*plenitudo essendi*).<sup>66</sup> Segue la considerazione dell’*obiectum actionis*, completata da quella delle *circumstantiae*. Ma occorre tenere in considerazione, come fattore che dà orientamento a tutti i precedenti, il fine per cui si agisce. Al riguardo, nell’*ad 2um* si precisa che, «sebbene il fine sia una causa estrinseca all’azione, tuttavia la debita proporzione al fine e la relazione ad esso sono inerenti all’azione».

6.4.2. Nell’a. 6 ci si chiede se l’azione riceva la specificazione di buona o cattiva dal suo fine. Ora, questa non è la stessa domanda già posta nell’a. 4. Infatti, la prima – se ben intesa – chiedeva se il fine sia l’unico fattore determinante circa la bontà o meno di un’azione; la seconda, invece, chiede se il fine – una volta chiarito che non è l’unico – sia almeno il fattore ultimamente decisivo per stabilire bontà o malizia dell’atto.

Leggiamo integralmente il testo del *Respondeo*.

Nell’azione volontaria sono rinvenibili due azioni, cioè l’azione interiore della volontà, e l’azione esteriore;<sup>67</sup> ognuna delle quali ha il proprio *obiectum*. Ma il fine, propriamente, è oggetto [*obiectum*] dell’azione interiore della volontà: mentre l’oggetto [*obiectum*] della azione esteriore è ciò intorno a cui [*circa quod*] essa si svolge. Dunque, come l’azione esteriore riceve la specie dall’oggetto intorno a cui si svolge, così l’azione interiore della volontà riceve la propria specie dal fine, come dal proprio oggetto. Inoltre, ciò che viene dalla volontà, è formale rispetto a ciò che appartiene all’azione esteriore: poiché la volontà usa le membra per agire, come se fossero strumenti; né le azioni esteriori hanno significato morale, se non in quanto sono volontarie. E perciò, la specie dell’azione umana si considera formalmente secondo il fine, e materialmente secondo l’oggetto esteriore. Da qui, Aristotele dice che chi ruba per commettere adulterio, è più adultero che ladro.

Osserviamo in via preliminare che il genere e la differenza specifica stanno tra loro, nell’ordine delle funzioni concettuali, come materia e forma stanno tra loro nell’ordine delle realtà naturali. Ora, nell’analisi dell’azione ritroviamo a più livelli la relazione tra un elemento materiale (generico) e uno formale (specificante). Ad un primo livello, l’*obiectum* sta all’*actus secundum*

---

<sup>66</sup> Facendo un esempio nostro, che serve a capire quel che Tommaso vuol dire: dipingere ha già di suo una dignità superiore al guardare qualcuno che dipinge.

<sup>67</sup> Come a dire: *l’agere* e il *facere*.

*genus naturae* come la differenza specifica rispetto al genere; e l'esito di una tale composizione è l'azione nella sua specie determinata. Ma, ad un secondo livello, è l'*obiectum* che sta al *finis operantis* come il genere sta alla differenza specifica: cioè, la specie di un'azione è informata dal fine e materiata dall'*obiectum*<sup>68</sup>. Infatti, l'*obiectum* è la *materia circa quam* si svolge l'azione, mentre il *finis operantis* specifica tale materia secondo un più intimo atto della volontà. Prendendo un caso dal libro V dell'*Etica Nicomachea*, Tommaso esemplifica così: "chi ruba per commettere adulterio, è più adultero che ladro" (in quanto l'adulterio dà forma al furto, rendendolo, non un furto qualunque, ma un furto orientato all'adulterio, o che dall'adulterio riceve il proprio senso).

Diamo un libero sviluppo all'esempio di Aristotele e Tommaso. L'*actus secundum genus naturae* – cioè, la base materiale dell'agire – potrebbe essere: "prelevare banconote dalla cassa di uno sportello di banca". La forma (*objectum actionis*) che dà senso a quella materia, potrebbe essere il "rubare". In tal modo, il sinolo – cioè l'azione concretamente considerata – sarebbe "rubare soldi dalla cassa della banca".<sup>69</sup> Naturalmente, la concretezza di una azione prevede anche le circostanze che inevitabilmente la segnano (chi ruba, ad esempio, lavora allo sportello di quella banca, e così via). Ma, a sua volta, il sinolo concreto dell'azione, risulta una base materiale rispetto al fine dell'agente, che è – poniamo – quello di pagarsi la fuga all'estero con la moglie del direttore della banca. Qui, la finalità dell'adulterio dà la forma definitiva all'azione: per questo, l'agente sarà "più adultero che ladro". Senonché, come già avevamo considerato a suo tempo, e come meglio vedremo tra poco, l'ilemorfismo pratico può comunque risultare anche internamente incongruente e, al limite, esplosivo.

## 6.5. La relazione tra contenuto e fine

L'a. 7 vuole determinare se la specie data dal fine sia contenuta, come nel suo genere, nella specie data dal contenuto (*ex obiecto*), o viceversa.

6.5.1. Occorre una premessa. Nell'a. 6 Tommaso ci proponeva di intendere la specie di un'azione (e con essa, l'*obiectum* che le dà forma) come un "genere", e di intendere il fine dell'agente come la "differenza specifica" di quel genere (ad esempio: il commettere adulterio, come una certa curvatura specifica del generico rubare). Invece qui – nell' a. 7 –, egli inverte l'ordine dei predicabili, e presenta l'*obiectum actionis* come differenza specifica di un genere che è il fine dell'agente. L'operazione, del resto, è legittima, dal momento che nulla vieta che il genere sia interpretato come differenza, e viceversa. Ad esempio: si può anche dire che l'uomo è un essere razionale di natura animale; invertendo i ruoli di genere e differenza, ma ottenendo lo stesso risultato definitorio.

6.5.2. Leggiamo nel *Respondeo* dell'a. 7 che il contenuto dell'azione ed il suo fine possono rapportarsi (*ordinari*) in due modi: essenzialmente (*per se*) o accidentalmente (*per accidens*). Un esempio del primo caso è: "combattere bene", per "vincere la battaglia". Un esempio del

---

<sup>68</sup> Ci si aspetterebbe di veder considerata, come base "materiale" del fine, l'intero sinolo d'azione, e non solo la sua forma (cioè l'*obiectum*). Ma, a ben vedere, qui l'*obiectum* è inteso come una sorta di sineddoche: la parte eminente (la forma) che sta per il tutto (il sinolo da essa caratterizzato).

<sup>69</sup> Nel linguaggio dei "predicabili", la materia corrisponde al "genere", la forma alla "differenza specifica", il sinolo alla "specie".

secondo caso è: “rubare”, per “fare l’elemosina”. Quando – come nel secondo esempio – l’ordinamento è accidentale, allora l’*obiectum* non può essere inteso come differenza specifica del fine, preso a sua volta come genere; cioè, l’*obiectum* in questione non può essere inteso come un certo modo appropriato di fare l’elemosina. Ciò invece è possibile nel primo caso, dove il combattere bene è un modo appropriato di vincere la battaglia. Nel caso accidentale, piuttosto, *obiectum* e *finis* si configurano come due autonome specie d’azione, di cui l’una non è subordinata propriamente all’altra (*sub alia*): a ben vedere, la medesima azione fisica risulta subordinata a due specie disparate: è come spezzata nella intenzionalità che la attraversa. Nel caso dell’ordinamento essenziale, invece, l’una specie è contenuta *sub alia*: più precisamente, la specie corrispondente all’*obiectum* funziona come differenza specifica del fine, considerato a sua volta come genere.

Osserviamo che l’intento di Tommaso è quello di mettere a fuoco la seguente domanda: è un certo *obiectum* un modo possibile di realizzare un certo fine prestabilito? (è cioè una possibile differenza specifica di quel genere che è il fine indicato?). Ad esempio, il “rubare” è una possibile modo di “fare l’elemosina”?

La domanda serve a mostrare dove la sequenza intenzionale si spezza o dove, viceversa, mantiene la sua continuità; assicurata – quest’ultima – dal riassorbirsi dell’*obiectum* nel fine. La domanda-esperimento potrebbe essere formalizzata così: “*x*-are è un modo possibile per *y*-are?”; e, reciprocamente: “*y*-are è una finalizzazione possibile dell’*x*-are?”. Se le due risposte sono affermative, allora l’arco intenzionale regge (il contenuto d’azione è assorbibile nel fine dell’agente), e si potrà esprimere il fine stesso come se fosse il contenuto d’azione, riducendo quest’ultimo ad una circostanza, esprimibile con la modalità del gerundio: “vinco la battaglia, ‘combattendo’ bene”. Se la risposta è negativa, allora l’arco intenzionale si spezza: “rubo”, da una parte, e “faccio l’elemosina” dall’altra. Quello che si ottiene sono due *obiecta* incompatibili l’uno con l’altro. Non si potrà coerentemente dire: “faccio l’elemosina, ‘rubando’”.

Un buon esempio di ordinamento fisiologico, e non patologico, dell’*obiectum* al *finis*, potrebbe essere questo: “guadagno lavorando, per fare l’elemosina” – secondo l’uso di certi francescani del Duecento.

## 6.6. Un’analisi potenzialmente infinita

All’a. 10 troviamo che il procedimento razionale non è (come quelli naturali) *determinatum ad unum*: può insomma procedere analiticamente all’infinito. Così, una certa circostanza, se considerata con maggiore attenzione, potrebbe risultare condizionante rispetto all’*obiectum* che specifica l’azione in senso morale. Facendo un esempio: se “tolgo qualcosa ad altro”, la specie dell’azione è ulteriormente determinata dalla natura di questo “altro”. Se questo altro è, ad esempio, qualcosa di sacro, allora il luogo da cui ho rubato, da semplice circostanza, assume il rilievo di fattore determinante per la specie dell’azione: non più semplice furto, bensì sacrilegio.

È interessante considerare come Tommaso comprenda che l’analisi di un certo significato – chiamiamolo *A* – possa procedere all’infinito, in quanto il significato per essere afferrato fino in fondo dovrebbe essere messo in relazione con l’altro da sé (cioè con le potenzialmente infinite componenti di *non-A*). Da questa considerazione, però, egli non deriva indebite conclusioni.

Infatti, se anche il senso esauriente di  $A$  non può essermi attualmente noto, ciò non toglie che io sappia che cosa è  $A$ : del resto, se così non fosse, neppure potrei distinguerlo da  $non-A$ . e ad esso relazionarlo.

# Truth in the light of Husserl's phenomenology

María del Carmen Paredes-Martín\*

## Introduction

According to Merleau-Ponty, the phenomenology has realized that consciousness ultimately calls for a transcendental clarification that brings us face to face with the problem concerning the constitution of the world.<sup>1</sup> Of course, a transcendental clarification could situate us within a Kantian or a post-kantian framework, but we would not go that further. Our claim wants to state in a narrower sense that phenomenology shares the conviction that the critical stance proper to philosophy necessitates a move away from a straightforward investigation of objects to an investigation of the very framework of sense and intelligibility that makes such straightforward investigation possible in the first place. This is why Husserl, just like Merleau-Ponty, would deny that the task of phenomenology is merely to describe objects or experiences. To put it in other terms, the phenomenological interest is as much motivated by an attempt to understand the nature of objectivity as by an interest in the subjectivity of consciousness.

Therefore, by adopting a phenomenological attitude, we pay attention to how public objects appear. But we do not simply focus on that; we also focus on the subjective side of consciousness, thereby becoming aware of our subjective accomplishments and of the intentionality that is at play.<sup>2</sup>

## 1. Back to things themselves

One of the motives for which phenomenology became famous was Husserl's primary demand in his *Logical Investigations* (1900-1901): «back to things themselves».<sup>3</sup> By “things themselves” we mean to turn to real philosophical problems instead of narrowing philosophy to the analysis of mere formalities. Husserl turns against the conception that philosophy is not a science, but rather a “worldview”. In so doing, he fights against the relegation of philosophy to philosophical

---

\* Universidad de Salamanca.

<sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 72.

<sup>2</sup> Cfr. D. ZAHAVI, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 3.

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. II. Teil* (Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Einleitung). The Hague, Nijhoff, 1984, Hua XIX/1, §2, p. 10.

“historicism” and the idea that the only task remaining for philosophy is to write its own history.

Husserl insists on the scientific character of philosophy in order to achieve a radically unprejudiced knowledge as Plato originally formulated it: *episteme*, true knowledge, should take the place of *doxa*, opinion. True knowledge should be free from subjective biases in changing lived situations and in this sense it should be objective and lasting. This represents Husserl’s beginning position until his essay *Philosophy as a Strict Science* (1911) where he mainly deals with the struggle of phenomenology against naturalism and historicism. For Husserl, indeed, philosophy should be free from a mere naturalistic approach as well as from a historical-relativism. Both directions are incompatible with the very concept of truth.<sup>4</sup>

Therefore, true knowledge requires first of all it be lasting and objective, i.e., independent of its respective lived situations. Thus, we are faced with a certain tension between the requirement of objectivity and that of getting close to the matter at hand.<sup>5</sup> We could say that this tension is unleashed by Husserl’s philosophy, or at least that Husserl strove for a philosophical method where this tension would not be dissolved by simply choosing one side or the other.

The general claim of phenomenology is that we/I can only talk about an issue because, in principle, we/I can realize the possibility of experiencing it through some kind of closeness, which is to say, through “intuition” or “bodily” (*leibhaft*). Without this possibility, I would not know about the issue at all. So in every situation I know that whatever I encounter in my experiences or thoughts refers to situations in which the experienced event or thought originally could appear within the compass of my experiences and thinking.

In this sense, everything that appears originally has the character of a subjective experience; on the other hand, objective knowledge requires that it not be bound to subjective conditions; that which is objectively known cannot just be subjectively relative, it must be in itself, independently of a relation to any subject. At this point we can already recognize the philosophical question which reveals Husserl’s philosophy about truth and knowledge: how are the modes of givenness of objects as objectively existing connected back to ordinary modes of givenness to a subject. Husserl’s claim is that a correlation exists between the in-itself-ness of objects and their subjective modes of givenness. This correlation between type of object and modes of givenness is a rule that can be formulated *a priori*, independently of any concrete experience.<sup>6</sup> Then, the objects *in the How of their appearance* with their modes of givenness are the “phenomena”, the “appearances” in the Husserlian sense of the word.

---

<sup>4</sup> Later on, Husserl in fact rehabilitates the *doxa* in the context of the life-world in *Crisis*, for example. However, this mainly refers to what he calls “the *doxa* of the world” and the pre-predicative lived experience of it. Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel, The Hague, Nijhoff, 1976. Hua. VI §44, p. 158. (*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An introduction to Phenomenological Philosophy*). For an account of Husserl’s philosophical development, cfr. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, The Hague, Nijhoff, 1982, pp. 69 ss.

<sup>5</sup> Cfr. K. HELD, *Husserl’s Phenomenological Method*, in *The new Husserl: A critical reader*, a cura di D. Welton, Bloomington, IN, Indiana University Press, 2003, pp. 7 ss. (From this text I draw at several points in my analysis).

<sup>6</sup> Husserl’s late reflections on this question can be found in E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., §46 “Das universale Korrelationsapriori”.

But it is not enough for phenomenology to make general statements about the universal a priori of correlation between objects and their modes of givenness; if such statements are not to remain distant from “the things themselves”, they must rest upon concrete investigation, investigation of specific manners of appearance of different types of objects.

## 2. Truth and the Problem of Psychologism

First of all, we should go back to Husserl's *Logical Investigations* where he has in mind the problem of truth as fundamental for scientific knowledge in general and it is for this reason that he attacks the main features of relativism. In fact, Husserl's call: “back to things themselves” was heard at a time when practically the entire philosophical world was dominated by one form or other of skepticism or relativism. His first critique of relativism takes place within the context of the central argument of the *Prolegomena* to the *Logical Investigations*, the refutation of psychologism. As it is well known, psychologism had many faces at that time, but in view of the main problem of Husserlian thought we can say that the basic point of psychologism consisted in understanding truth one-sidedly in favour of the natural regulation of psychic processes. This involves many questions of different kind, especially those concerning whether there are truths independent from the subject's overall background of concepts, beliefs and the human psychological constitution. Now, I will only mention that for Husserl one of the problems of psychologism is the problem of universal truth concerning the laws of thought and logic. Of course the question of truth does not refer to this only, but to the general significance of philosophy. And here lies Husserl's main interest in relativism as the thesis that truth itself is subject to factual processes of thinking and contingent variations. Leaving out the specific details of the argument, I would quote Husserl's words from the *Prolegomena*:

It is not possible to relativize truth and yet maintain the objectivity of being. Clearly the relativization of truth presupposes an objective being as a point of reference, and therein lies relativism's contradiction.<sup>7</sup>

The difficulty for phenomenology emerges from the view that the problem of truth must be validated independently of our personal thinking, but only appears in human consciousness. According to Husserl, it is because consciousness is always directed towards its object that truth can be grasped intuitively by a human mind, although the philosopher must keep in mind the distinction between truth as ideality, the concept formation of this ideal content and our concrete representation of it. Thus, Husserl's anti-psychologism is not an anti-subjective

---

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von Elmar Holenstein. The Hague, Nijhoff, 1975, Hua. XVIII, §39, p. 137.

objectivism. In the V and VI Logical Investigations, consciousness appears as a field of research which will be a central theme of Husserlian phenomenology for many years.

Husserl extends the a priori of correlation to all experiential consciousness in such a way that consciousness must be referred to that which is object of its activity. To every perceiving there is something perceived, to every thinking something thought, etc. Consciousness is intentional which means that, in every one of its acts and lived-experiences (*Erlebnisse*) consciousness is *consciousness-of-something*. This general idea means here that consciousness refers to originary modes of givenness, either directly or indirectly. In other words, consciousness' intending of an object may be empty or without a content, but it has the potential to allow the related "something" to appear in intuition. As we will see, the treatment of consciousness as intentional no longer permits the objectivity subsisting in its own right to be dissolved psychologically into the activities of consciousness, because the character of the act is determined precisely by the intended objectivity.

All this places us in front of one very important question about the scope of phenomenology. Aristotle characterized philosophy as the study of what is common to everything that exist: *being*. Husserl simply calls the whole existence of things as the "*world*".

The *natural* world..., the world in the usual sense of the word is, and has been, *there for me continuously* as long as I go on living naturally. As long as this is the case, I am "*in the natural attitude*," indeed both signify precisely the same thing.<sup>8</sup>

Now, if we are to know something about the world, the first phenomenological question is: how are the relations between consciousness and the world, how can phenomenology make world-knowledge possible? And more precisely, how can we obtain a concept of philosophical truth by contrasting it to natural opinion? Husserl fundamental answer is: In order to achieve philosophical knowledge, phenomenology must change the "natural attitude" toward the world.

### 3. Immanence and transcendence

This change is a methodological innovation called the "phenomenological reduction". Briefly, it means the suspension of the general thesis of the "natural attitude" which takes for granted the spatial-temporal existence of the world to whose objects our ordinary experiences are directed. In this way, an existential judgement about objects constantly invades consciousness in the natural attitude. At the same time, it is the case that some objects, which natural attitude has taken as existing in Euclidean space and time, prove suddenly either to be non-existent or

---

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Karl Schuhmann. The Hague, Nijhoff, 1976. Hua. III/I, §28. (*Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I*, translated by F. Kersten, The Hague, Nijhoff, 1982, p. 54.



at least having other perspectival qualities. Thus, time and again we have to cancel certain validities of being.<sup>9</sup>

This reductive method has three reciprocally founded moments: the “bracketing” of the “index of existence” of that which appears to phenomenological reflection, the suspension or “*epoché*” of the belief in this existence, and the “reduction” proper, in which the reflected phenomenon is presented to phenomenological reflection with the effective neutralization of the distinction between its “immanent” and “transcendent” objectivity.<sup>10</sup>

The reduction, then, is the suspension of our everyday naive acceptance of empirical experience. It does not deny the existence of the world; it does not exclude from our attention either the objects of our experience or the world as both the totality of objects and the background in which particular objects appear.<sup>11</sup> The reduction transforms our activity by suspending our participation in the “positing thesis” that the objects of experience (*Erfahrung*) exist in a world that is “external” to their lived experiences. The belief in the truth of this thesis brings with it the uncritical acceptance of these objects as *being* just the way they are given in lived experience.<sup>12</sup> We enter the philosophical attitude (*Einstellung*), as distinct from the “natural attitude”, through the phenomenological reduction that follows from the bracketing and *epoché*, and accordingly we consider objects in their relation to acts of consciousness, precisely as objects of an intentional consciousness, just as they are intended. Our philosophical attention turns to the correlation between consciousness and the world, as well as between particular acts of consciousness and their intended objects.

The two notions of “phenomenological reduction” and of “intentionality” are inseparable in Husserl, for the performance of the reduction is just the means by which we shift our attention to the intentional correlation that Husserl’s account of the structure of intentionality – *noesis* and *noema* – is meant to describe. The *noesis* is the act or *Erlebnis* philosophically considered, the *noema* is the intended objectivity philosophically considered, just as it is intended. With these new terms Husserl uses his own philosophical language to explain the structure of consciousness after the reduction. Therefore, there is not an *ontological difference* between the intended and the intentional objects (the object as intended in the *noema*). The *noema* is not a mediator between the act and its intended object; the intended object of the world is considered just as the object of an act of consciousness, under some kind of appearance and without any positing of existence – be it empirical or not – at all.

Moreover, Husserl’s qualifications of reduction with the terms “bracketing”, “suspension” and “change of sense” describe the philosophical attitude by virtue of which the world is the whole of all intentionally appearing objects. With this thesis, Husserl presents phenomenology as a variety of modern idealism. The natural attitude maintains that the mode of being (*Sosein*) of the objects in the world is independent of their appearance in consciousness. The phenomenological reflection suspends this judgement and focuses on the correlation between acts of consciousness and their intended objects. Paul Ricoeur describing of Husserl’s reduction speaks of a «methodological rather than a doctrinal idealism».<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. K. HELD, *Husserl’s Phenomenological Method*, cit., pp. 18 ss.

<sup>10</sup> Cfr. B. C. HOPKINS, *The Philosophy of Husserl*, Durham, Acumen, 2011, p. 110.

<sup>11</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., I, §32.

<sup>12</sup> Cfr. B. C. HOPKINS, *op. cit.*, p. 111.

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1967, p. 36.

Husserl justifies his phenomenological idealism with different considerations about the natural and the philosophical attitudes.<sup>14</sup> The phenomenological question here is: how does intentional consciousness carry out the lived experience of transcendence in its originary form? Husserl's example of transcendence of an object is the perception of a thing, since it represents an exemplary case of intentional consciousness in general. The momentary modes of givenness of a table, for example, refer me through their own sensible content to potential experiences in which more of the table, or beyond it, more of the world in general, would become given. Therefore, there is always the possibility of other experiences – other perceptions – of the same concrete object. And we must emphasize here that the fact that the being of an object itself exceeds my direct momentary perceptual experience of its being is my originary experience of the transcendence of objects and the world.

This transcendence does not immediately mean that the object is totally unrelated to consciousness. It means that the originary form of the lived-experience (*Erlebnis*) of transcendence is the fact that the natural experience (*Erfahrung*) of an object is embedded in the whole complex of consciousness. Nevertheless, objective transcendence may originally emerge in its not being related to consciousness directly, but this is just the reverse side of a latent relation to consciousness. And this is how each transcendent being proves to be appearance or phenomenon, in *Ideas I*.

All this poses many questions and ambiguities which cannot be detailed in this study. The main point to be mentioned here is that Husserl distinguishes the transcendent objects of the world from the immanent givenness of consciousness. Through this, the proof that consciousness is not mundane (that it is not a piece of the spatial-temporal world) gain central meaning for the reduction. However, insofar as the transcendent existence of the world is traced back to its appearance in modes of givenness, which are immanent, this transcendence of objective existence proves to be, in a certain sense, immanent as well. In fact, Husserl was not completely satisfied with this conclusion and he intensely sought a more convincing way to elaborate the relation between transcendence and immanence after the reduction. As Welton states, «he grew increasingly unhappy with his first formulation of transcendental phenomenology, and, thus, it was his desire to press further in his understanding of the phenomenological method that was decisive».<sup>15</sup>

For this reason, the transcendence of the world needs further explanation. This led Husserl to occupy himself with a series of projects and lectures in the twenties (1920') through which he sought to develop his first insight of transcendental phenomenology in *Ideas I* in a systematic way, and to expand a more fundamental comprehension of world-constitution. For our purpose here, it is important to have in mind that, as stated above, Husserl's method of reduction cannot be dissociated from his concept of intentionality, whose aim is to overcome the subject-object rift. Indeed, transcendental phenomenology does not disregard the world in favour of consciousness; rather, it is interested in consciousness as the site of the appearance of the world. This means that, from a phenomenological point of view, the transcendence of the world is not completely autarchic. What the reduction makes possible is a reflection on the contents of consciousness which remain unthematic in the natural attitude. In this reflection,

---

<sup>14</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., I, §55.

<sup>15</sup> D. WELTON, *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy*, in: *The new Husserl: A critical reader*, cit., p. 255.

lived-experiences (*Erlebnisse*) break down the subject-object rift; they are the In-between which originally opens the dimension of intentional appearance within which consciousness and the world have already met.

At this level of phenomenological reflection, how can we explain the existence of objects in the world? After all the way to the reduction, the fact that some type of objects are taken as existing in themselves for consciousness must be made comprehensible through their appearance in related modes of givenness. In other words, the integral nature of the world must be constructed out of consciousness' achievements of transcendence. This construction is called "constitution" by Husserl. Only through constitutive analysis of objectivity phenomenology can justify its claims about the validity of the correlation between *Erlebnisse* and objects in the world. Briefly, if we had only the succession of these subjective modes of givenness and their correlates, then no world with persisting objects would appear to us. But objects exist "in themselves", that is, they are not exhausted by that which is given to consciousness; the object transcends this manifold of modes of givenness. Husserl explains this transcending as an analytic of constitution, that is, as a specification of the transcendental role of consciousness in synthetic operations of sense-giving to the multifarious contents of its experiences.

#### 4. The question of truth

We must turn now to Husserl's conception of truth, which is based in the conviction that intuition is the ultimate source of knowledge and certainty. The task addressed by Husserl's account of truth is that of providing a conception which overcomes any skeptical consequences while at the same time avoiding the relativism to which some theories were susceptible. This task is carried out by Husserl through the elaboration of an Evidenz-theory of truth in connection with the main principles of phenomenology. Husserl emphasizes that Evidenz is not a feeling of conviction or any kind of emotion. Evidenz is bound up with the intentional content of an act – or judgement – and is a direct consequence of an objective presence. Evidenz, then, is the experience of truth. This means that the truth of a judgement, for example, is not merely thought or represented, but rather it is perceived in the correspondence of the judgement and the fulfillment of its content.

The primary sense of truth, and one from which the others derive, is truth as the agreement between intention and fulfillment. Husserl writes in the Sixth Investigation:

And where an intention has attained its final fulfillment in an ideally perfect perception, there an authentic *adaequatio rei et intellectus* has been produced: the object is *actually*

“present” or “given” precisely as intended; no partial intention remains implicit, lacking its fulfillment.<sup>16</sup>

Husserl’s conception here may be considered as a modified correspondence theory, where *intellectus* is here the intention and *adaequatio* is realized when the objectivity is *given* in intuition.<sup>17</sup> This means that «the ideal of adequacy is *Evidenz* [...]; the objective correlate of *Evidenz* is *being in the sense of truth*».<sup>18</sup> Therefore, a being is “true” being when it can be given adequately, that is, a being for which adequate *Evidenz* is ideally possible. Moreover, a judgement is true when it conforms to (*richtet sich nach*) an object which is or can be given adequately. In this sense, truth is true being. This special use of language reflects that for Husserl “true” applies not only to judgements but also to things (or phenomena).<sup>19</sup> Of course, this ideal adequacy is not always possible and this means that adequacy admits «degrees and levels of *Evidenz*».<sup>20</sup> In any case, Husserl elaborates the concept of truth in terms of “experience”, that is, the experience of the agreement between intention and givenness (be it perception or a logical meaning), tracing back the *adaequatio* to the intuitive experiences that make it evident.

Husserl extends this idea of truth to all the domains of philosophical knowledge and much of the development of the phenomenological reduction can be seen as a consequence of his systematic search for complete *Evidenz*. In fact, certain difficulties contained in the first formulation of the ideal adequacy led to the theory’s further development and the discussion about the status of the physical world in *Ideas I*. The relation of the Husserl of the first edition of the *Logical Investigations* to the Husserl of *Ideas I* continues to be a matter of little agreement. Briefly, we can say that one main motive of the purported change in *Ideas I* is «a clearer and more fundamental thinking-through»,<sup>21</sup> which is usually considered only as a turn to transcendental idealism. In fact, one of the guiding aims of Husserl’s leading back to consciousness is to elucidate the sources of knowledge-claims (based in intuition) and so to clarify their sense, their justification and the limits of this justification.

For Husserl, the phenomenological reduction removes the source of dubitability contained in the positing of elements of objects which exceed the content of their givenness. The change in intentional attitude produces a change in content, or, more precisely, the intentional contents are constituted differently. The reason for this lies in his conception of originarity.<sup>22</sup> Not only are intentional lived-experiences or *Erlebnisse* related to originary modes of givenness, but also phenomenological knowledge itself is a form of lived-experience and thus is referred to and directed toward originarity as well. In this context, originary givenness is *Evidenz*. Its character is intuition, something present, where presenting is distinguished from

---

<sup>16</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, cit., II, VI Investigation, §37, p. 647.

<sup>17</sup> Cfr. *Ivi*, §37, p. 648.

<sup>18</sup> *Ivi*, §38, p. 651.

<sup>19</sup> For Mensch, «It is...the intuitive givenness of the object which makes us move beyond meaning into being. The implication of this [...] is that a dialectic of sense and presence is ultimately regarded as much more important than that of sense and reference». J. R. MENSCH, *The Question of Being in Husserl’s Logical Investigations*, The Hague, M. Nijhoff, 1981, p. 58.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Cfr. G. SOFFER, *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 83.

<sup>22</sup> On this, cfr. K. HELD, *Husserl’s Phenomenological Method*, cit., pp. 8, 16.

the many possibilities of re-presenting for example in memory and imagination. Therefore, originarity means intuited givenness.

Nevertheless, the way to a refined theory of truth remains to be intuition. And the perception of a thing is the model of intuition, insofar as the thing shows itself in the presence of here and now. In such perception, however, it is clear that the thing is in no way present in every respect, but in spite of this, the perceived object as a whole is known to me.

The spatial physical thing which we see is, with all its transcendence, still something perceived, given “in person” in the manner peculiar to consciousness. It is not the case that, in its stead, a picture or a sign is given. A picture-consciousness or a sign-consciousness must not be substituted for perception.<sup>23</sup>

Furthermore, we realize that this *one* intuition in which *one* thing is given to me, contains a multitude of incomplete modes of givenness which Husserl calls “*adumbrations*” (*Abschattungen*) or profiles.

If we are dealing, as here, with the perception of a physical thing then it is inherent in its essence to be an adumbrative perception; and, correlatively, it is inherent in the sense of its intentional object, the physical thing *as* given in it, to be essentially perceivable only by perceptions of that kind, thus by adumbrative perceptions.<sup>24</sup>

From among all the *adumbrations*, those which are actually carried out show me the object as intuited, and the others are known to me as potentialities which can be carried over into actual intuition. This is what Husserl calls the object “in the How of its intentional appearance”, whose Evidenz has the degree which corresponds to the physical world, that is, an incomplete adequacy between the perceiving act and the mode of givenness by “*adumbrations*” or profiles.<sup>25</sup> This poses some difficulties for the Husserlian correlation of truth and Evidenz and also for the entire project of phenomenology as a philosophical science.<sup>26</sup> However, the inability to perceive a physical object in a complete manner is not the result of the imperfection of the subject’s cognitive faculties. Rather, this limitation arises from the essence of the physical object as such, which can be given only in perspectival views. For if, for example, we remove all adumbrations from the perception of a physical object, then the resulting content is no longer an object of the world. Rather, it is intentionally constituted as a lived-experience, an *Erlebnis*, and not a physical thing.

However, in the case of perception considered under the frame of the phenomenological reduction, i.e., in the immanence of consciousness, the lived-experience is given in itself without adumbrations.<sup>27</sup> It is given in reflection upon an act of consciousness. Husserl stresses the indubitability of immanent perception in comparison with transcendent, i.e., empirical

---

<sup>23</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., I, §43, p. 92.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 93-94.

<sup>25</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., I, §44. Cfr. K. HELD, *op. cit.*, p. 38.

<sup>26</sup> A critique of Husserl’s conception of *Evidenz* can be found in: A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité*, Paris, PUF, 1953, pp. 19ss.

<sup>27</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §42, cit.

perception.<sup>28</sup> Nonetheless, absolute Evidenz is unattainable even here. When Husserl states that perception after the reduction gives the phenomenon absolutely, and as itself, this should not be taken as a claim that such perception is completely adequate, but rather that its presence is directly intuited and not derived from other experiences. The qualifier “absolute” has an originary character and refers to the givenness of an “object”. The assertion that a phenomenon is absolutely given means that it appears itself absolutely given and is not conditioned by other sorts of experiences, as it happens in natural perception. Thus, phenomenological, reduced perception offers absolute givenness because the two members of the correlation are internal to experience: the mode of givenness and the intended objectivity.

In *Ideas I*, Husserl states that Evidenz varies from one category of objects to another.

*To every region and category of alleged objects there corresponds phenomenologically not only a fundamental sort of sense, or of posita, but also a fundamental type of originary presentive consciousness of such senses and, belonging to it, a fundamental type of originary evidence which is essentially motivated by originary givenness of such a character.*<sup>29</sup>

Therefore, the analysis of Evidenz rests on the specification of the nature of objects to which a true judgement must correspond. For example, in the case of a physical object, maximal Evidenz takes the form of a perception of an infinite continuum of adumbrations. As Husserl stated later, in *First Philosophy*, «each experiencing thing [...] is an index for an infinite manifold of possible experience».<sup>30</sup> But in the case of an immanent Erlebnis, maximal Evidenz takes the form of a “complete” (i.e., non-adumbrative) retentive memory of the flowing reduced experience. Truth, then, is the correlate of the ideal possibility of maximal Evidenz, where the precise nature of this kind of Evidenz must be investigated for each category of individual object. In other words, the specific degree of Evidenz cannot be posited in advance by a universal theory.<sup>31</sup> In this sense, Husserl writes:

*To every “truly existing” object there corresponds in principle...the idea of a possible consciousness in which the object itself can be grasped in original intuition and thereby in a perfectly adequate way. Conversely, if this possibility is assured, then eo ipso the object truly exists.*<sup>32</sup>

Now, if we compare the natural and the phenomenological attitudes with respect to immanence and transcendence, we find that according to the natural attitude – or to any objectivistic view – , the domains of what can be given in experience and of what exists in itself are disjoint: the phenomenon exists inside the subjective stream of consciousness while the physical world

<sup>28</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §§138, 141, 142, cit.

<sup>29</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §138, cit.

<sup>30</sup> E. HUSSERL, *Erste Philosophie II. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Hua. VIII, The Hague, M. Nijhoff, 1959, p. 434.

<sup>31</sup> For De Waelhens, this means that the problem of truth turns to be, by its own development, the more complex problem of the modes of givenness: «le problème de la vérité se mue, par son développement même, en celui, infiniment plus complexe, des modes de la présence». A. DE WAELEHENS, *op. cit.*, p. 21.

<sup>32</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., I, §142, p. 341 with changes in translation.

exists outside the stream of consciousness. By contrast, the Husserlian correlates of the phenomenon and the physical world are not disjoint. The phenomenological realm encompasses all objects and objectivities which can be given as intentional objects in experience, no matter what the degree or type of Evidenz. The realm of the physical world is then part of the first, consisting of those objects and objectivities in regard to which maximal Evidenz is ideally possible.

Finally, since true being is no more than a type of phenomenological being, the problem of how the subject is to come to know a “*truly existing*” object (*ein wahrhaft seiend Gegenstand*) does not arise. For, when a true object presents in experience, the subject then apprehends not a phenomenal object caused by this reality, but rather the reality itself: the apprehended object just is the true being, the being to which true judgements must correspond. Husserl worked intensely on this and other phenomenological issues for many years in an effort to find a more accurate formulation of his concept of truth. Tugendhat suggests that Husserl’s conception of truth cannot be adequately grasped as a modified correspondence theory, since he tries to develop a more complex model which includes a categorial and ontological diversification of objects and relationships.<sup>33</sup> Certainly, Husserl’s effort to elaborate a theory of truth as Evidenz encompasses noetic and noematic dimensions of truth-experiences in different phenomenological contexts, theoretical and practical. This includes not only analyses of subjectivity, but also the transcendental relevance of inter-subjectivity.

---

<sup>33</sup> Cfr. E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter, 1970, 2011, pp. 172ss.





# Dire la verità. Realtà politica e coscienza noetica nell'epoca dei simulacri

Giuliana Parotto\*

- 1 -

In occasione dell'intervento tenuto al Salone del Libro, a Torino poche settimane fa, Alina Birenbaum ha rilasciato un'intervista al Corriere della Sera. L'intervistatore le rivolge la domanda su cosa sia oggi l'antifascismo. Alina Birenbaum risponde: «dire la verità». Una risposta molto semplice e lineare, che tuttavia assomiglia molto alla definizione che Agostino dava del tempo nel Libro XI delle *Confessioni*: «Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me ne chiede, lo so bene: ma se volessi darne una spiegazione a chi me ne chiede, non lo so...».<sup>1</sup>

Che significa "dire la verità"? Nessuno mette in dubbio che molti nazisti o fascisti dicessero "la verità", nel senso che erano del tutto convinti di ciò che affermavano. Non credo affatto che Alina Birenbaum, nata a Varsavia nel '29 e vissuta nel Ghetto, sopravvissuta a Majdanek, Auschwitz, Rawensbrück, intenda la verità in questo senso. Possiamo interpretare questa affermazione sulla base degli studi condotti sul linguaggio del Terzo Reich e, più in generale, sul linguaggio "totalitario". Le caratteristiche di questo linguaggio sono state oggetto di numerose analisi: si tratta di un linguaggio falso, pervertito, distorto. Viktor Klemperer ha efficacemente descritto l'uso strategico del linguaggio posto in opera dalla propaganda nazista: l'eufemismo, le sigle, le metafore violente e il sarcasmo sono gli strumenti retorici utilizzati.<sup>2</sup> Usando queste strategie, il linguaggio riesce a far leva sul livello inconscio, in cui l'uomo è perfettamente ignaro dei sentimenti che realmente prova oppure si rende conto solo confusamente dei pensieri segreti che nutre, delle proprie sensazioni e dei propri atteggiamenti, di stati d'animo ed emozioni. Sono evocate immagini archetipiche, creando una sorta di "seconda realtà" – così la definisce Eric Voegelin nelle lezioni che tiene all'Università di Monaco nel 1964, pubblicate con il titolo *Hitler e i tedeschi*.<sup>3</sup> La costruzione della "realtà fittizia" ha come risultato, in ambito pratico, la menzogna sistematica: «La menzogna diventa un modo indispensabile poiché la seconda realtà afferma di essere vera, e dal momento che entra costantemente in conflitto con la prima, diventa necessario mentire di continuo, sostenendo, per esempio, che la prima realtà è totalmente diversa da ciò che in effetti è, oppure la seconda realtà viene terribilmente fraintesa».<sup>4</sup> Questo genere di menzogna è

---

\* Università degli Studi di Trieste.

<sup>1</sup> AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14 – 18.

<sup>2</sup> Cfr. V. KLEMPERER, *La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Firenze, Giuntina, 1998

<sup>3</sup> E. VOEGELIN, *Hitler e i Tedeschi*, Milano, Edizioni Medusa, 2005.

<sup>4</sup> *Ivi*, p 85.

perfettamente compatibile con “la buona coscienza”, ovvero quella che Voegelin definisce l’onestà compatta, in cui il conflitto è interamente rimosso.

A questa altezza emerge una contrapposizione classica, quella tra mito e realtà, che non investe soltanto la realtà totalitaria come quella del Terzo Reich, che ha fatto direttamente ricorso al mito – basta pensare al *Mito del XX secolo* di Alfred Rosenberg, o a tutta la riabilitazione del mito e dell’esoterismo nella Germania nazista.<sup>5</sup> Il mito politico è assunto quale dimensione persistente della politica, come mostra il recente volume di Bouchard *Social Myths and collective Imaginaries*<sup>6</sup> o gli studi sui nazionalismi, che in modo particolare rievocano antichi miti. Il mito è rilevante perché mobilita le energie emotive che sono presenti in qualsiasi ordine politico. Bouchard sottolinea come il mito tragga la sua autorità nel fatto che partecipa ad una forma di sacralità ed esiste oltre l’ambito della razionalità. Questa caratteristica lo rende particolarmente resistente agli «attacchi della realtà assicurandogli la predominanza, la resilienza e la longevità».<sup>7</sup> Pur riconoscendo la necessità o quantomeno la persistenza del mito come componente imprescindibile della dimensione politica, sulla scia delle funzioni che Emile Durkheim attribuisce al sacro, inteso come energia mentale che la collettività esercita nei confronti del singolo, il mito resta sempre una forma che viene contrapposta alla “realtà”. Al di là di questa contrapposizione il mito esprime, soggettivamente, ovvero per chi lo vive, una verità; la “verità oggettiva” ha, però, a che fare con la realtà.

Se consideriamo questa limpida affermazione nel contesto contemporaneo, le cose si complicano ulteriormente.

## - 2 -

Secondo quanto afferma l’*Oxford Dictionary*, nel 1992 compare il termine post-truth, usato per la prima volta dal drammaturgo serbo – americano Steve Tesich il quale, in un articolo apparso sulla rivista statunitense *The nation*, scrive a proposito dello scandalo Water Gate e quello Iran Contra della Prima guerra del Golfo: «noi, come popolo libero, abbiamo liberamente scelto di voler vivere in una specie di mondo di post-verità».<sup>8</sup> Nel 2016 “post-truth” viene eletta la parola dell’anno. La caratteristica generale è di essere un’affermazione «relativa a circostanze in cui i fatti oggettivi sono meno influenti, nel formare l’opinione pubblica, del ricorso alle emozioni e alle credenze personali». La distanza dalla realtà è il carattere che connota tanto il mito politico quanto la post-verità. Eppure non sono la stessa cosa: la post-verità esprime un’indifferenza che possiamo ricondurre a un complessivo indebolimento della realtà stessa. In altre parole, non solo manca il rapporto con la realtà, ma vi è una sostanziale indifferenza perché la realtà è risolta e dissolta nella comunicazione. Il

---

<sup>5</sup> Cfr. F. JESI, *Germania segreta. Miti della cultura tedesca del 900*, Nottetempo, Milano, 2018.

<sup>6</sup> G. BOUCHARD, *Social Myths and Collective Imaginaries*, Montreal, Editions du Boréal, 2017.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>8</sup> S. TESICH, *A Government of Lies*, «The Nation», vol. 254 n. 1, January 6, 1992

significato e gli sfondi filosofici su cui viene a prodursi la sovrapposizione tra realtà e comunicazione possono facilmente essere individuati, a partire dagli studi di Guy Debord, che ha messo a fuoco, già dagli anni Sessanta, gli effetti della allora pur sempre embrionale società dello spettacolo. Il nucleo è la sovrapposizione tra spettacolo e realtà che si produce attraverso la sostituzione del “regime spettacolare” con la vita stessa.<sup>9</sup>

Il concetto stesso di iper-realtà esprime lo “scioglimento” della realtà nella sfera comunicativa. Mario Perniola ha messo in luce come la distinzione tra reale e immaginario venga superata perché non importa più il rapporto tra l’immagine e la realtà, ma ciò che conta è il rapporto dinamico tra l’immagine e gli avvenimenti che potranno rafforzarla o indebolirla.<sup>10</sup> L’immagine contemporanea è il frutto del carattere scettico e nihilistico della società di massa. La iper-realtà non è mitica e non è simbolica. Afferma Perniola: «Il termine tedesco Sinnbild – che vuol dire appunto simbolo e come tale fu usato dai fondatori della scienza del mito – rimanda a una ricchezza, ad un’inesauribilità del significato (Sinn) a cui l’immagine (Bild) rinvia. L’immagine contemporanea non è un Sinnbild ma un Trugbild, l’immagine che rinvia ad una simulazione, ad una mancanza di realtà, di senso, di fede, in una parola è un simulacro».<sup>11</sup>

Il simulacro è definito copia della copia, come anche Baudrillard ha ampiamente mostrato. L’originale, ovvero, la realtà, è assente, irrilevante. La naturale conseguenza è che un giudizio di verità diventa impossibile. Se, come afferma McLuhan, l’introduzione di un nuovo mezzo di comunicazione contamina e condiziona tutti gli altri, portando ad una re-iscrizione secondo le nuove forme della percezione, di tutta la realtà,<sup>12</sup> il concetto di post-verità è l’espressione dell’adeguamento, nella sfera del dibattito politico, delle leggi introdotte dalla realtà virtuale e dal mondo delle immagini sensoriali-tattili, in cui siamo immersi. Sintomaticamente, la post-verità è stata definita da uno dei componenti della commissione oxfordiana «una di quelle parole che potrebbero definire il nostro tempo».

Eppure non possiamo pensare la post-verità solo come un fenomeno relativo alla sfera della comunicazione. È cosa nota come il cosiddetto post-moderno abbia dato il suo sostanziale contributo al tramonto della domanda attorno alla verità. Gianni Vattimo, in un libro del 2009, intitolato *Addio Verità*, acclama questa rinuncia come un elemento liberatorio e un affrancamento da quei dispositivi di morte, appunto le “forme della verità”, ereditate dalla grande tradizione della metafisica occidentale.<sup>13</sup> Deleuze consacra il simulacro, nel suo potere liberatorio ed emancipativo, contrapposto alla forza repressiva del “Medesimo” delle idee di Platone.<sup>14</sup> I fantasmi che si sono liberati dal fondo della caverna platonica, tuttavia, non sembrano affatto aver portato ad una maggiore liberazione. Al contrario: che la post-verità sia un fenomeno che trova espressione topica nella deriva populista, è stato notato da

---

<sup>9</sup> Afferma Debord: «Nel contempo la realtà vissuta è materialmente permeata dalla contemplazione dello spettacolo e riprende in se stessa l’ordine spettacolare, fornendogli un’adesione positiva. La realtà obiettiva si offre su due lati. Ogni nozione così fissata ha come scopo il suo passaggio all’opposto: la realtà s’instaura nello spettacolo e lo spettacolo diviene reale». G. DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967 (Ed. it. *La società dello spettacolo*, Bari, De donato, 1968, p. 10).

<sup>10</sup> Cfr. M. PERNIOLA, *La società dei simulacri*, Bologna, Cappelli, 1980, p. 14.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>12</sup> M. McLuhan, *Understanding media*, 1964, trad it., *Gli strumenti del comunicare*, Milano, il Saggiatore, 1967, p. 59.

<sup>13</sup> G. VATTIMO, *Addio verità*, Meltemi, Milano, 2009.

<sup>14</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Simulacro e filosofia antica*, in *Logica del Senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 223 ss.

vari autori. Maurizio Ferraris ha, per questo, attribuito al post-moderno il ruolo di aver, seppure involontariamente, fiancheggiato e potenziato il populismo, indebolendo l'idea che esista una realtà.<sup>15</sup> Uno dei primi temi che Ferraris affronta nel suo *Manifesto del nuovo realismo*, è l'uso di virgolettare il termine "realtà", come se non fosse più possibile parlare di una realtà, e di conseguenza anche di una verità, nella convinzione che l'oggettività della realtà sia repressiva.

### - 3 -

Prima di entrare nel merito dell'analisi di Eric Voegelin sulla natura della realtà politica, ritengo opportuno fare un riferimento a quelli che della "realtà politica" non hanno mai dubitato. Mi riferisco, in generale, agli scienziati politici. Se andiamo a vedere quale definizione viene data della scienza politica in apertura dei manuali come quello di Donatella Della Porta<sup>16</sup> si legge: «lo studio o la ricerca, con la metodologia delle scienze empiriche, sui diversi aspetti della realtà politica al fine di spiegarla più compiutamente possibile».<sup>17</sup> La realtà non è qui virgolettata, ma assunta come tranquilla evidenza. Donatella della Porta commenta la definizione come segue: «il metodo della disciplina è dunque quello delle scienze empiriche; il suo oggetto è la realtà politica. Ma cos'è la politica? Quale è il metodo delle scienze empiriche?»<sup>18</sup> Il quesito "cos'è la realtà" non trova posto. È il metodo della scienza empirica a definire la realtà. La conoscenza della realtà politica scaturisce dall'applicazione corretta di una metodologia articolata attraverso la formulazione di quesiti di ricerca, tecniche di analisi specifiche finalizzate a massimizzare l'oggettività, la rilevanza (anche pratica) dei temi prescelti, le formulazioni empiriche.<sup>19</sup> L'oggetto specifico, che per Della Porta scaturisce dalla politica "reale", – questa volta tra virgolette – è la dimensione del potere, definita come «capacità di un attore A di influenzare un attore B».<sup>20</sup> L'utilità pratica non rappresenta necessariamente lo scopo primario dell'indagine scientifica; tuttavia l'applicabilità è un risultato importante della ricerca empirica, che può servire a elaborare proposte concretamente rilevanti.<sup>21</sup> La scienza politica ha una sua funzione pratica caratterizzata «dalla identificazione del rapporto tra mezzi e fini, ovvero dal calcolo dei mezzi».<sup>22</sup> Che tra i padri della scienza politica sia citato Machiavelli, è quasi scontato.<sup>23</sup>

È evidente che l'approccio scientifico, così delineato, si contrappone al mito rivendicando per sé una superiorità cognitiva. Sintomatica la distinzione che Edelman, in un libro

---

<sup>15</sup> M. FERRARIS, *Il Manifesto del nuovo realismo*, Bari-Roma, Laterza, 2013.

<sup>16</sup> D. DELLA PORTA, *Introduzione alla scienza politica*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 11.

<sup>17</sup> La citazione è tratta da L. MORLINO, *Scienza politica*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 6.

<sup>18</sup> D. DELLA PORTA, *op. cit.*, p. 11.

<sup>19</sup> Cfr. M. COTTA, D. DELLA PORTA, L. MORLINO, *Scienza Politica*, Bologna, il Mulino, 2001 p. 45 ss.

<sup>20</sup> D. DELLA PORTA, *op. cit.*, p. 19.

<sup>21</sup> M. COTTA, D. DELLA PORTA, L. MORLINO, *op. cit.*, p. 67.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 73.

fondamentale intitolato *Usi simbolici della politica*,<sup>24</sup> opera tra i simboli referenziali e i simboli di condensazione, laddove i primi sarebbero «modi economici per riferirsi ad elementi oggettivi insiti nelle cose o nelle situazioni: elementi identificati allo stesso modo da gente diversa», i simboli di condensazione: "evocano le emozioni associate alla situazione».<sup>25</sup> I simboli sono considerati: «gli unici mezzi attraverso cui si possono adattare ad una situazione complessa quei gruppi che non hanno la capacità di analizzarla razionalmente e che hanno dunque bisogno di stereotipi, di iper-semplificazione e di rassicurazioni psicologiche».<sup>26</sup> «Gli interessi che gruppi organizzati esprimono tra di loro, per obiettivi tangibili e per l'acquisizione concreta di potere, possono essere soddisfatti meno facilmente delle richieste di rassicurazione simbolica».<sup>27</sup> Tanto più esistono i simboli (per la massa), quanto più le élite si organizzano in funzione di interessi specifici. La capacità di farli prevalere deriva dalla «modificazione progettuale della realtà».<sup>28</sup> La realtà, come dominio dei fatti e delle esperienze, opposta all'immaginario, ai simboli e al mito, è, appunto, il concetto centrale della scienza, in accordo con quanto affermato dalla sociologia classica, a partire da Auguste Comte. Sulla base di questo concetto di realtà molto ridotto, il mito può solo essere interpretato come strumento con cui degli attori sociali consapevoli manipolano la massa per estendere la loro influenza e il loro potere;<sup>29</sup> lo stesso può essere affermato anche a proposito delle *fake news* e, in generale, della esplosione del "visuale" nella politica.<sup>30</sup> Dire la verità è, in questo caso, sottrarsi all'imbroglio del mito, sapere individuare gli interessi in gioco, gli attori politici: il chi, il come, il cosa e il perché.

#### - 4 -

Molti studiosi hanno illuminato lo sfondo "mitico" di questa idea di realtà, a partire dalla filosofia della storia, che è il *pendant* indispensabile della concezione positivista della scienza, di cui possiamo ancora vedere le tracce nella visione condivisa che ci troviamo in un mondo secolarizzato, e non mitico. Si tratta, appunto, di una "rappresentazione condivisa" – in altre parole, una premessa generale tacitamente accettata – e, proprio per questo, sostanzialmente mitica.<sup>31</sup> Qui il mito deve essere interpretato in senso radicale e fondante, oltre la classica opposizione tra mito e logos che sta alla base della cultura occidentale, seguendo un'altra narrazione che possiamo affiancare a quella sulla secolarizzazione. L'idea di una realtà "obiettiva" è smascherata come una costruzione ingenua che nasconde la natura comunicabile e linguistica della realtà, nel suo intreccio inscindibile con la società stessa.

---

<sup>24</sup> M. EDELMANN, *Usi simbolici della politica*, Napoli, Guida, 1987.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>29</sup> Così G. BOUCHARD, *op. cit.*, p. 35.

<sup>30</sup> A questo proposito cfr. G. SARTORI, *Homo videns*, Bari-Roma, Laterza, 2004.

<sup>31</sup> Cfr. M. DOUGLASS, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, il Mulino, 1990.

D'altra parte, le neuroscienze e le scienze cognitive hanno cambiato radicalmente la nostra idea di cosa sia la ragione e di cosa significhi essere razionali. Le teorie che identificano la ragione con il calcolo e l'attore razionale con un soggetto che persegue efficacemente i suoi interessi sono considerate false e obsolete; il pensiero metaforico e l'emotività sono, infatti, componenti della razionalità. La stessa percezione dei "fatti" dipende da schemi di riferimento, o, come li definisce George Lakoff, *frame*. I *frame* sono modi di comprensione immediati e automatici che selezionano ciò che può o non può essere percepito come reale. Scrive Lakoff: «se i fatti non corrispondono agli schemi in esso presenti, i circuiti neurali si bloccano e ignorano questi fatti».<sup>32</sup> Lo schema emotivo e comunicativo di selezione dei "fatti" conferisce alla realtà una natura riflessiva. Così Lakoff: «per molti versi il mondo è dunque un riflesso dei frame attraverso cui lo guardiamo e in base ai quali agiamo; è in buona parte un riflesso delle nostre azioni. A sua volta il mondo, concepito dai nostri frame e strutturato dalle nostre azioni, attraverso l'esperienza rafforza e ricrea quei frame in altri individui che in quello stesso mondo nascono crescono e maturano».<sup>33</sup>

La forza dei frame è direttamente proporzionale alla complessità della realtà, condizionata da quella che Lakoff chiama «causalità sistemica».<sup>34</sup> La riflessività stessa, alla fine, è una forma di causalità sistemica.<sup>35</sup>

A fronte della complessità evocata, la scelta di ricondurre la formazione dei frame al rapporto con il padre, che può essere per Lakoff autoritario o premuroso, seppure relativa al contesto americano che vede contrapposti repubblicani e democratici, è piuttosto riduttiva.

Molto più efficace l'analisi di Edgar Morin che legge l'intreccio tra la componente linguistica e cognitiva della realtà in base al pensiero della complessità, di cui individua la forma intelleggibile nell'articolazione tra principio ologrammatico, ricorsivo e di auto-eco-organizzazione. Tutte le semplificazioni della macchina complessa sono l'espressione di verità riduttive che «uccidono l'idea di verità».<sup>36</sup>

Qui la relazione tra realtà e mito acquisisce una dimensione diversa. Edgar Morin mostra come la demarcazione tra teorie scientifiche e miti non significhi che le teorie scientifiche siano obiettive; al contrario, anche le teorie scientifiche possono essere mitizzate. Afferma: «A differenza del mito tradizionale, il mito moderno è invisibile sotto l'astrazione ideale e la logica del sistema. Esso diviene tanto più invisibile quanto maggiormente indossa la maschera demistificatrice».<sup>37</sup> L'invisibilità caratterizza una zona delle concezioni collettive che racchiude la fondazione tacita dell'ordine politico: «il più alto trionfo del pensiero costituzionale è di rendere le istituzioni completamente invisibili».<sup>38</sup>

Ci troviamo qui nel cuore "sacro" del mito che Morin, sulla scorta delle riflessioni di Thomas Kuhn, definisce come "Paradigma", oppure "Sovrano sotterraneo". Il paradigma non solo controlla teorie e forme di ragionamento ma anche il campo intellettuale e culturale da

---

<sup>32</sup> G. LAKOFF, *Non pensare all'elefante. Come riprendersi il discorso politico*, Milano, Chiarelettere, 2019, p. 86.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>36</sup> E. MORIN, *Le idee: habitat, vita organizzazione usi e costumi*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 80.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>38</sup> M. DOUGLASS, *op. cit.*, p.151.

cui le teorie e i ragionamenti hanno origine.<sup>39</sup> Seguendo il metodo “archeologico” Foucault nel *Le parole e le cose* ha mostrato come i campi semantici sui quali il discorso scientifico prende forma, sono creati e modificati, a cominciare dal fondamento nascosto di ogni norma conoscitiva. Morin impiega lo stesso termine “archeologia”: il monarca sotterraneo ha una natura inconscia, definita “arkè”, «che significa insieme l’Anteriore e il Fondatore, il Sotterraneo e il Sovrano, il Sub-cosciente e il Sovra-cosciente».<sup>40</sup> Il paradigma crea evidenza nascondendosi: non esiste obiettività al di fuori del paradigma perché l’essere non ha esistenza logica e l’esistenza non ha essere logico. È il paradigma a creare il “sentimento” di realtà: «l’inquadramento concettuale e logico di ciò che viene percepito come reale deriva dalla determinazione paradigmatica».<sup>41</sup> L’invisibilità del paradigma lo rende invulnerabile.<sup>42</sup>

Nondimeno il paradigma può cambiare e trasformarsi. Il pensiero può mettere in crisi il paradigma e portare alla sua trasformazione. A questo proposito Morin parla di radicalità, distinguendo una radicalità epistemologica e una radicalità filosofica. La prima viene definita come «un pensiero che esamina e critica i propri fondamenti, principi e strutture, mettendo così in dubbio non solo le verità fondatrici attestate, ma anche la possibilità di accedere alla verità»;<sup>43</sup> la seconda, invece è «un’interrogazione vertente sul problema dell’essere, sulla possibilità di conoscere e di conoscersi, sulle relazioni tra l’idea e il reale, lo spirito e il mondo, sulla natura del vincolo sociale».<sup>44</sup>

Queste questioni diventano radicali solo quando menti originali, grandi pensatori si interrogano sulle questioni fondamentali. Il pensiero radicale è anche riattivazione delle fonti che, «perforando sempre più a fondo, reinterroga i pensieri delle origini».<sup>45</sup> Ancora: «la radicalità riannoda i legami con l’arké, il tufo antropo-biologico di ogni conoscenza, dove pensiero mitico e pensiero razionale non si sono ancora dissociati».<sup>46</sup> Il legame con l’arké, dove mito e ragione sono saldati, rende possibile esprimere una devianza rispetto alle norme cognitive; il pensiero intorno ai principi è periferico rispetto alla cultura dominante. Morin non va oltre nella definizione di questa radicalità: la sociologia può semplicemente mettere in luce «le condizioni che ne rendono possibile la formulazione pubblica, ovvero quell’aura fluida, incerta, evasiva, intorno a una mente indipendente che, trasgredendo l’imprinting, riflette sulla propria condizione e crea il proprio pensiero».<sup>47</sup>

Insomma, possono essere conosciute le condizioni socio-culturali che rendono più facile lo sviluppo di un pensiero radicale. Le idee liminali possono essere propagate epidemicamente in condizioni di crisi; «come nell’evoluzione biologica, una mutazione leggera o profonda può effettuarsi nel mito o nell’idea, può alterarli e trasformarli».<sup>48</sup> Un orizzonte di metamorfosi, rotture, simbiosi e trasformazioni viene qui aperto: la mente originale, capace del pensiero

---

<sup>39</sup> Così Morin definisce il paradigma: «contiene, per tutti i discorsi che si tendono sotto il suo dominio, i concetti fondamentali o le categorie chiave dell’intelleggibilità, e i contemporaneamente il tipo di relazioni logiche di attrazione-repulsione [...] tra questi concetti o categorie». E. MORIN, *op. cit.*, p. 224.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> E. MORIN, *op. cit.*, p. 92.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 133.

radicale, fa nascere il “nuovo” che si diffonde al punto di sostituire il paradigma dominante. Occorre tener presente che la rivoluzione del paradigma non può in alcun modo essere interpretata nel senso di progresso o evoluzione. Una scienza trans-paradigmatica deve essere ancora sviluppata. Evidentemente, qualsiasi possibilità di formulare un ordine normativo che possa distinguere paradigmi “buoni” da paradigmi “cattivi” è esclusa in partenza: non c’è un punto di Archimede sulla base del quale i paradigmi possono essere confrontati. La sostanza archetipica e mitica non può essere sottoposta a giudizio morale.

- 5 -

Torniamo ora al problema iniziale, ovvero la risposta di Alina all’intervistatore. È evidente che le la paradigmatologia di Morin, appanna una possibile distinzione tra “pseudo miti” e miti autentici. Bouchard, nel citato volume, invoca una maggiore conoscenza del mito politico, quale componente essenziale dell’uomo e della vita sociale, per poter introdurre un uso virtuoso del simbolo. Karoly Kerényi, che anche vede esprimersi nel mito un elemento primordiale ed archetipico, in quanto dotato di una consistenza non temporale, ha introdotto l’idea di un mito genuino, distinguendolo dal mito tecnicizzato.<sup>49</sup> Il primo è spontaneo e disinteressato, mentre il secondo è attivamente prodotto con un fine specifico. Evidentemente il nazismo rientrerebbe in questa categoria. Il tema è complesso. In base a quali criteri definiamo un mito “vero” a un mito “tecnicizzato”? Morin non riesce a rispondere a questa domanda. Il pensiero di Eric Voegelin può darci qualche interessante stimolo per chiarire questo problema.

È necessario tenere presente che Eric Voegelin ha bene in mente il problema del mito “tecnicizzato”. Voegelin interpreta il “mito nazista” analizzando l’apparato simbolico attivato dai nazisti come una forma di “pneumopatologia”, una malattia spirituale. In particolare, troviamo questo termine in un ciclo di lezioni che Voegelin tiene a Monaco di Baviera nel semestre estivo del 1964, pubblicato col titolo *Hitler e i tedeschi*. Voegelin analizza quali sono state le premesse spirituali che hanno reso possibile il Nazionalsocialismo. In realtà, il concetto non è soltanto usato in riferimento al Nazismo: nell’ultimo capitolo della *Nuova Scienza Politica* Eric Voegelin definisce la società contemporanea come una società che soffre di una seria e complessa forma di patologia spirituale. Secondo Voegelin, la situazione spirituale patologica può diventare socialmente dominante al punto di compromettere la salute degli individui e, a certe condizioni, la sopravvivenza stessa della società. Scrive: «È lo stato d’animo delle società al tramonto, prossime alla disintegrazione, non più disposte a battersi per la loro esistenza».<sup>50</sup>

La pneumopatologia è, dunque, un *morbis animi*, una malattia che non deve essere confusa con una psicopatologia: ciò che è malato non è la mente, ma è lo spirito. Gli individui

---

<sup>49</sup> Cfr. F. JESI, K. KERÉNYI, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Roma, Quodlibet, 1999.

<sup>50</sup> E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Roma, 1999, p. 207.



sono psicologicamente sani, ma spiritualmente malati. La situazione pneumopatologica è uno stato di alienazione o di deformazione che culmina con la perdita del “senso della realtà”. Voegelin descrive le conseguenze che scaturiscono da questo tipo di patologia, come segue: «L'uomo, così, non vive più nella realtà, ma in un'immagine fasulla di questa, che proclama, tuttavia, essere la realtà autentica».<sup>51</sup> Sostituendo la realtà autentica con la seconda realtà, incomincia a vivere in conformità con questa e diventa “resistente” alle richieste e agli stimoli della prima. La fuga dalla realtà e la produzione di una realtà fittizia è raggiunta con il linguaggio quale strumento principale. Il linguaggio è l'espressione e lo strumento privilegiato della patologia spirituale. Della deformazione linguistica che porta alla costruzione di una seconda realtà sono testimoni e interpreti lucidi: Musil, Doderer, Flaubert, Karl Kraus. Tutti questi autori hanno descritto le manifestazioni della coscienza patologica. Voegelin attribuisce l'invenzione del termine “seconda realtà” a Heimito von Doderer.

La seconda realtà è, per Voegelin, il prodotto di una ideologia, definita un sistema dogmatico che pretende di comprendere la realtà senza residui. La realtà che non si lascia chiudere nel “sistema”, o, in altre parole, che non può essere inclusa nel modello ideologico, viene semplicemente negata. La distruzione del linguaggio è quindi una caratteristica dell'ideologia, la forma pneumopatologica per eccellenza: «Se c'è una cosa di caratteristico degli ideologi e dell'ideologia è la distruzione del linguaggio, in alcuni casi ad un alto livello di complicazione, esercitata all'altezza del gergo intellettuale, in altri al livello volgare».<sup>52</sup> Attraverso il linguaggio la forma pneumopatologica diventa socialmente dominante fino al punto in cui la sostituzione della realtà avviene integralmente e con buona coscienza.

Ciò che delinea qui Eric Voegelin è la figura dello stupido in senso “tecnico”, uno stupido che è anche “criminale”. Infatti, quando la seconda realtà prodotta dal linguaggio pretende di diventare vera, allora ha luogo il “grottesco sanguinario”, ovvero si cerca di adeguare la realtà all'ideologia, con la violenza. La pneumopatologia è la costruzione di questa seconda realtà che sostituisce la prima completamente. È evidente che qui non ci sono degli attori che usano il mito e nemmeno l'ideologia: soffrono della stessa pneumopatologia anche gli autori che la promuovono.

A parte questo, l'interpretazione di Voegelin sembra essere simile a quella di Bouchard o anche a quella della scienza politica: il mito si oppone alla realtà e il linguaggio, il mito e l'ideologia vengono confrontati con la realtà. La pneumopatologia e la mistificazione della realtà sono lo stesso fenomeno. In ogni caso, per Voegelin, la “realtà” non coincide con il mondo degli interessi e con la lotta per la allocazione delle risorse. Per Voegelin questa idea di realtà, le cui radici sono trovate nel pensiero degli Umanisti e di Machiavelli in particolare, è frutto di una distorsione riduttiva che costruisce ed alimenta un mito.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>52</sup> E. VOEGELIN, *Riflessioni autobiografiche*, in *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Milano, Giuffrè, 1993, p. 11

<sup>53</sup> Cfr. E. VOEGELIN, *Machiavelli und Thomas Morus*, München – Paderborn, Fink Verlag, 1995, in particolare p. 58.

Che cos'è allora la "realtà" politica? Su quale base sono ancora possibili dei giudizi di verità? In occasione del congresso annuale della società tedesca degli scienziati politici nel 1965, Voegelin presenta una relazione dal titolo *Cos'è la realtà politica*. Voegelin imposta il problema di cosa sia la realtà politica incominciando ad analizzare il rapporto tra scienza politica e realtà a partire dalla pretesa cognitiva della scienza riguardo alla realtà stessa.

Le "scienze" che pretendono di fornire una conoscenza obiettiva della realtà sono molte: il Progressismo, l'Illuminismo, il Positivismo e Marxismo del XIX secolo lo storicismo tedesco, il behaviorismo americano – pretendono tutti di dare vita ad una "scienza".<sup>54</sup> Infatti: «nel clima ideologico dei nostri tempi l'espressione "scienza" è diventata un topos che deve dare prestigio alle diverse interpretazioni non noetiche dell'ordine sociale».<sup>55</sup> Il modello sociale dominante di ciò che è definito "scienza" è trovato nelle scienze naturali, che separano il soggetto della conoscenza dall'oggetto che viene conosciuto. La "scienza politica" non può adottare il modello delle scienze naturali. Afferma Voegelin: «Non ha alcun senso definire la scienza politica, che non esiste affatto come *corpus* di proposizioni e di principi dal punto di vista del metodo e della materia, perché così si finirebbe per accettare il modello inutilizzabile di scienza ed oggetto».<sup>56</sup> Il modello "scientifico" non ha alcuna superiorità cognitiva, è, semplicemente «il modello sociale dominante».<sup>57</sup>

Nel campo politico la relazione tra scienza e realtà politica è specifica, per ogni società l'autocomprensione del proprio ordine ha carattere costitutivo.<sup>58</sup> In altre parole: non esiste un punto di Archimede dal quale è possibile osservare la realtà; la coscienza dell'uomo che osserva la realtà è una parte della realtà. Per Voegelin è la coscienza il luogo dove viene sperimentato l'ordine politico: «da questo centro si irradiano le interpretazioni dell'ordine sociale».<sup>59</sup> Sulla base di tali premesse, Voegelin si cimenta con il problema di illuminare le condizioni in base alle quali possiamo parlare della "realtà". Qui troviamo nuovamente la "radicalità" di Morin articolata ed elaborata filosoficamente.

Secondo Voegelin la "realtà" nella sua struttura obiettiva è stata scoperta dalla conoscenza noetica, a partire dalla rivisitazione critica delle categorie che fondano tanto l'ordine del pensiero che della società. La conoscenza noetica è sviluppata dai "grandi pensatori", che radicalizzano la domanda filosofica fino al punto di competere con le concezioni dominanti dell'ordine.

---

<sup>54</sup> E. VOEGELIN, *Cos'è la realtà politica*, in *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Milano, Giuffrè, 1972, p. 200.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 201.

Voegelin illumina la struttura della conoscenza noetica e puntualizza come la conoscenza noetica, in primo luogo, non si fondi sul vuoto ma si sviluppi in un campo che “è già occupato da altri”, ovvero dalle forme di auto-comprensione dell’ordine politico. Morin direbbe che il campo della noosfera, della psicosfera e della sociosfera è già occupato.

In secondo luogo, questo tipo di conoscenza nasce in un contesto storico ben definito. Scrive Voegelin: «Il primo caso di interpretazione noetica che noi conosciamo [...] si verifica nel contesto della filosofia ellenica; ed è allora che l’interpretazione noetica ha ricevuto il nome di scienza politica, di *épisteme politiké*».<sup>60</sup> L’esistenza di una scienza politica non significa che la realtà politica sia “oggettiva”. La forma specifica di conoscenza della scienza politica scaturisce da uno stato di coscienza, chiamato coscienza noetica, e crea un campo di obiettivizzazione. Questa tipologia specifica di coscienza è associata ai filosofi greci.

È un’esperienza storicamente e qualitativamente nuova. È l’esperienza descritta da Platone e Aristotele, che radicalizzano la questione dell’essere nella ricerca della fondazione, dell’*arké*.

Qui la radicalità di Morin si riempie di contenuti positivi. Aristotele descrive l’esperienza noetica come segue: «l’uomo si trova in uno stato di ignoranza (*agnoia, amathia*) riguardo al fondamento dell’ordine (*aition, arché*) della sua esistenza [...]. Ma egli non potrebbe riconoscere la sua ignoranza come tale, se non fosse colto da una inquietudine che lo spinge a sfuggire alla sua ignoranza».<sup>61</sup> Così prosegue: «Da tale inquietudine, scaturisce il desiderio dell’uomo di sapere (*tou eidenai oregontai*). La ricerca inquieta (*zetesis*) del fondamento di ogni essere deve essere suddivisa in due componenti, del desiderio o della tendenza al fine della conoscenza (*oregesthai*) al fine della conoscenza (*noein*)».<sup>62</sup>

La descrizione dell’esperienza filosofica – che possiamo anche trovare in Platone – mostra una struttura obiettiva che non può essere oggetto di affermazioni obiettive. In questa esperienza la coscienza, interpretata come tensione verso il fondamento, scopre se stessa e percepisce se stessa come una realtà che vive nella tensione ed è essa stessa parte del fondamento. I simboli della *noesis* si riferiscono all’esperienza che interpretano. L’impresa della coscienza di interpretare il suo proprio logos è definita esegesi noetica.<sup>63</sup>

A questa altezza Voegelin riprende il tema della realtà. Infatti, la coscienza noetica ristrutturata l’immagine della realtà,<sup>64</sup> scoprendosi come la realtà dell’esperienza e origine stessa delle immagini della realtà. La realtà, interpretata alla luce della coscienza noetica, non può essere obiettivizzata. In altri termini, la realtà deve rimanere legata all’esperienza della partecipazione noetica tra l’uomo e il fondamento. «Se le proposizioni sui termini della coscienza noetica per partecipazione, cioè sull’uomo, sul fondamento divino della sua esistenza e sul mondo, si distaccano dalla prospettiva di realtà dell’esperienza noetica, allora non solo divengono delle proposizioni erronee sui termini, ma distruggono, nello stesso tempo, la tensione esistenziale della coscienza e quindi il centro dell’ordine dell’uomo».<sup>65</sup> La realtà, come campo di obiettivizzazione prodotto dalla coscienza, si dà in relazione ai gradi di

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 202

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 202

<sup>64</sup> «Aristotele si rendeva sicuramente conto di questa ristrutturazione dell’immagine della realtà, da immagine del cosmo a immagine del mondo». *Ivi*, p. 213

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 228.

verità che la coscienza raggiunge; per questo non è costante: ci sono immagini di realtà, deformazioni della realtà, surrogati della realtà. Tra questi, solo la coscienza noetica può cogliere la realtà in tutta la sua ampiezza perché è espressione di un'esperienza vissuta, quella descritta dai filosofi e che ognuno è chiamato a ripetere. Si tratta, senza dubbio, di un'esperienza individuale che, nondimeno, può diventare socialmente dominante.

Se ci si chiede, in fine, quale sia la relazione che Voegelin individua tra coscienza noetica e mito, non possiamo affermare che sia riprodotta la contrapposizione tra mito e logos che abbiamo visto. La coscienza noetica, infatti, non può essere interamente separata dal mito. La nostra coscienza dell'ordine rimane primariamente mitica anche dopo che la conoscenza noetica ha reso esplicito il suo logos. Il mito resta necessario perché non ci sono società che hanno soltanto una autocomprensione noetica; cionondimeno esistono diversi gradi di verità, sulla base dei quali è possibile una conoscenza critica dell'ordine. Ciò che resta decisivo è il livello della coscienza; i dati costanti della realtà, dunque, possono essere conosciuti meglio dal filosofo che dal filo-mita.

La radicalità, che per Morin porta da un paradigma all'altro, si cristallizza in Voegelin in un pensiero critico, spingendosi fino a dove il paradigma prende forma (senza emanciparsi da esso). Qui diventa possibile distinguere il mito dalle distorsioni e dalle forme di disintegrazione della realtà, compresa quella della post-thruth. I differenti contenuti di verità rendono possibile formulare dei giudizi sul mito senza lasciare la sfera del mito. Si adombra, in conclusione, una possibile risposta al quesito di Alina Birenbaum: dire la verità significa esprimere pubblicamente ciò che emerge dall'esperienza esistenziale della ricerca del vero, l'inesauribile sfida che i filosofi hanno incessantemente raccolto e trasmesso.

# Truth as a virtue of justice

Roger Pouivet\*

## Introduction

Here are three claims about truth. 1) Truth is absolute. 2) The desire for truth is a well-ordered human desire, and even is characteristic of human beings. 3) This well-ordered desire is a virtue, the virtue of truth. My ambition is to explain and defend these three claims. They will lead me to the affirmation that the virtue of truth is part of the virtue of justice. Justice is always about giving back to someone or to something what is due. In the case of truth, it is making one's due to *reality*.

## 1. Truth, desire and virtue

The first claim affirms the absolute character of truth. It must be understood this way: if  $S$  knows that  $p$ , then necessarily  $p$  is true (even if  $p$  is not necessarily true). We cannot know what is wrong. If it turns out that one of our supposed knowledge is false or appears at a moment to be false, it is not that what was true is now false or that it will eventually become so; it is that we thought we knew something, but in fact we did not know.

That we know only what is true is one of the reasons why men desire knowledge. With truth men hold something that will remain well stable, let us say well attached – not like the statues of Daedalus, which flee when they are not fixed, as Plato says in *Meno* (98b). Plato intends to show that knowledge is something other than true opinion. The difference is this immutability of truth, which gives an irreducible epistemic value to knowledge. Not that all knowledge is knowledge of a necessary truth. But when we *know*, even a perfectly contingent truth, then truth is absolute. It is in no way relative to the knowledge we have of it. Therefore, if we say that it is raining today and at a certain place, the proposition: “It is fine today at such a place and such day” is absolute. There may certainly be a history of the ways of *seeking* for truth, for example in the form of a history of science. But the truth of a proposition is not relative, and it is not a historical or social matter.

---

\* Université de Lorraine.

The second claim is that the desire for knowledge, and therefore truth, essentially characterizes human beings. To have this desire is, for a human being, a manifestation of his nature. Why? Knowledge and truth are apprehended through the exercise of reason, which makes what we, rational animals, are. We realize our nature perfectly by knowledge, and therefore by the apprehension of truth. This is our road to perfection through the full realization of our nature. Truth is thus the epistemic good whose desire characterizes human beings. We are made for the truth; our rational nature, for its full realization, calls it.

The third claim starts from the idea that virtue, for what possesses it is a perfection; it is the way a thing achieves what it really is. Truth is then a virtue because its knowledge realizes at best the rational nature of a human being. There is an analytic link between human nature, rationality as an essential characteristic of this nature, and truth as an epistemic good towards which our intellectual life is directed. By establishing an appropriate relationship between signs and things, between what we say to be and what really is, truth does justice to reality itself, known as it is.

## 2. Truth in the modern and postmodern times

Many modern and contemporary philosophers have rejected what I just said about truth. In a part of current philosophical discourse, the desire for truth is interpreted in a rather negative way, sometimes as manifesting social alienation. Truth would be relative to the one who affirms it, and it would serve above all his social interests. A vulgarized form of philosophical criticism, very present in the Human and Social Sciences, amounts to saying that truth is a means of imposing a power in society, not the manifestation of an independent reality. The truth and the affirmation of the truth are confounded because, it is said, the truth as such does not exist, and it is always the way by which those who hold the power or want to hold it impose it. We should then give up an metaphysical (and emphatic) conception of truth, understood as the supreme value of intellectual life; whereas it would fundamentally be an instrument in the hands of a (political or ideological) structure. This is an idea found in Foucault (even if it is not without intellectual convolutions, such that it is always possible to say that it is not what he meant) and many others. For example, Paul Veyne, in the wake of Foucault, claims that, «far from being the most simple realistic experience, truth is the most historical».<sup>1</sup>

Indeed if contemporary philosophers who defend this thesis say about truth is correct, it applies also to what they say. The problem of scepticism and also of this kind of alethic relativism is that they do apply also to scepticism and relativism. But this critical (and Putnamian<sup>2</sup>) remark may not be effective if our modern and postmodern thinkers have never

---

<sup>1</sup> P. VEYNE, *Did the Greeks Believe in their Myths?*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. XI.

<sup>2</sup> Cfr. H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. In this book, Putnam says that «French Structuralism, at least as represented by Foucault, Althusser, Lacan, Deleuze, etc., often seems to amount to (1) determinism; (2) relativism; and (3) claims that Structuralism is 'linguistic

claimed to bring out truth about truth. In a way, these thinkers are not so naive. Their deconstruction of the desire for truth does not pretend to rectify an error nor, even, to dissipate an illusion. It questions the value of such a desire.

Mainly, it is a metaphysical and anthropological claim that is put into question: the one that, we, human beings, have essentially a rational destiny. It is ultimately such a metaphysical claim about our destiny that is rejected through the challenge of our desire for truth. This desire, it is suggested, is nothing but material and social, and it must be explained as such. We are not beings made for the truth, partly immaterial and transcending the material world. What then is firmly rejected (and also, in a sense ignored) in a large part of contemporary philosophy and human sciences is what could be called a scholastic account of truth. This account is based on the idea of a rational destiny of humanity and the intrinsic relation between truth and rationality, and so, between humanity and truth.

However, is it necessary to rehabilitate truth to adopt such a scholastic metaphysics and anthropology inherited from the Medieval period, and peculiarly from Thomas Aquinas? The answer is no for a lot of analytic philosophers. Some of them, at least, thought that we must modestly content ourselves with the concept of "being true," when it qualifies beliefs, statements, propositions.<sup>3</sup> And this re-characterization of the problem of truth as that of the concept of "being true", would be a major contribution of analytic philosophy to contemporary thought! We then have simply to search for criteria of truth. "X is true if and only if Y" is the main tool of such an analysis: X is a statement and Y is one or more necessary and necessary conditions of truth. We then could propose the correspondence with the reality or the facts, the cognitive utility, the coherence with all of our beliefs.<sup>4</sup> But, we could even propose a so-called "disquotational theory of truth". We would say that "The snow is white' is true" if and only the snow is white". For some philosophers, this is a good reason to drop the attempt to find truth criteria, and even all attempts to define truth. Finally, it is suggested, when we say "It is true that *p*", it is simply that we say *p*. Truth is internal to judgment or assertion; it adds nothing to it; then truth is redundant. "True" denotes nothing, not even a property common to beliefs, sentences, statements, propositions, said to be "true". This is a strongly deflationary account of truth. The concept of truth is eliminated, quite quietly, and philosophy of language (how to understand the working of the predicate "being true") is supposed to take the place of metaphysics (Truth, with a Big T).

There are, however, good reasons to challenge such a deflationary view of truth. I simply will mention two of these reasons; they seem to me to put us on the way to the claims at the beginning of my paper: making truth a virtue of justice.

---

science'» *Ivi*, p. 156, n. 1. He claims too that, «modern Structuralists like Foucault write as if justification relative to a discourse is itself quite absolute – i.e. not at all relative». H. PUTNAM, *op. cit.*, p. 121.

<sup>3</sup> I think of Donald Davidson, especially in *Truth Rehabilitated* (1997) in D. DAVIDSON, *Truth, Language, and History*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

<sup>4</sup> Cfr. P. ENGEL, *Truth*, Stocksfield, Acumen Publishing Company, 2002.

### 3. Why not to be deflationist about truth?

First, according to “Moore’s Paradox”, it is contradictory, at least pragmatically, to say, “It’s raining, and I do not think it’s raining”.<sup>5</sup> It’s the same for “It’s raining, and it’s not true that it’s raining.” This parallel shows that if it is said that  $p$  is true,  $p$  is asserted in terms of an attitude with respect to  $p$ . The one who says that  $p$  is true, *believes* that  $p$ . If anyone says, “It’s true that it’s raining,” he says it is raining, but he does not just say that; he’s also committed to what he says. He makes truth the norm of his assertion. He must have some reasons to believe and say that it is raining. These reasons are directed to truth as the *epistemic good* we not only seek but that we must seek of we pretend to say that something is true. Thus, there is an epistemic internal relation between human rationality, in the sense of a capacity to give reasons, and truth. Consequently, to say that a statement is true adds something to this statement, contrary to deflationary claims. “It is true that  $p$ ” and “ $p$ ” are not to the same.

Second, to understand a belief or an utterance is to know its conditions of truth (true, false, or even neither). We know what is true by knowing that it is true that it is. To understand is to realize in oneself what makes things as they are; the condition of this realization is the concept of truth, which has two faces, in a sense, one in the intelligence, the other in the thing that is known; it is what ensures adequacy. To understand therefore supposes that the soul can be in some way all things – according to a formula of Aristotle adopted by Aquinas. But not just any soul: the rational soul, the one that makes us human beings. What is so intrinsically human is this ability to apprehend things as they are. Another way of saying this is that we understand the truth conditions of a statement: that things be as it says it is. (And we also understand the conditions of falseness of a statement: things are not as they are said to be, and also we understand that a statement is not used to tell the truth, but to something else.)

There is thus an intrinsic relationship between the concept of truth and the three concepts of understanding, rationality and humanity. An enough robust notion of truth is indispensable to characterize rational animals, that is to say, thinking creatures, such as we are. A notion of robust truth escapes the radical forms of conventionalism (truth is only an agreement between us) or constructionism (truth is a social production). They are hardly plausible, simply because of what we are.

### 4. Truth as virtue

We must then ask ourselves what truth is as a constitutive aspect of human rationality. For that, I propose to follow Thomas Aquinas when he asks if the truth is in the things or in the

---

<sup>5</sup> Moore says “believe” and not “think”, as it is well-known. Cfr. *Moore’s Paradox* in G. E. MOORE, *Selected Writings*, a cura di T. Baldwin, Oxon, Routledge, 1993. But I don’t think (and believe) it makes a difference.



intelligence. He compares the well-ordered desire, as an appetite for good, and intelligence, as apprehension of truth:

Now as good exists in a thing so far as that thing is related to the appetite – and hence, the aspect of goodness passes on from the desirable thing to the appetite, in so far as the appetite is called good of its object is good; so, since the true is in the intellect in so far as it is conformed to the object understood, the aspect of the true must needs pass from the intellect to the object understood, so that also the thing understood is said to be true in so far as it has some relation to the intellect. (*Summa Theologiae*, I, 16, 1)

Our desire is ordered when what attracts us is good. What makes one thing good – what Aquinas calls its “formal reason” – is what makes the desire for it so good. We are made good by the attraction for what is. This attraction is an ordering of the good desire to what is good, to what has a value. Desire and intelligence have in common the search for what can, in an external reality, satisfy them. In other words, tell me what attracts you and I will tell you who you are and how you are. If we are attracted to the truth, it is that we are a certain kind of being, and when we search *wholeheartedly* for the truth, we are at best this kind of being.

Truth is thus the good of intelligence. But, Aquinas says, “there is this difference between the appetite and the intellect, or any knowledge whatsoever, that knowledge is according as the thing known is in the knower, whilst appetite is according as the desirer tends towards the thing desired”. That the “thing known is in the knowing” is what Aristotle said. For us to know something, it is necessary to find in our mind (intentionally) what makes things as they are (really). Henceforth “the truth is chiefly in the mind”, and it is “secondarily in things, as connected with intelligence as with their principle”. The truth is in the intelligence, rather than in the known things; truth depends on the intelligence that knows them, even though the truth is the conformity of intelligence to what it knows.

One can nevertheless say: just as we call good what the appetite tends to, so we also call true what intellect tends to do. Even if the truth is in the intelligence, it tends to the truth as the well-ordered desire tends towards the good. The activity of intelligence, like that of desire, must be ordered. What order this activity are the virtues. The virtuous is attracted by what is good; and the vicious, on the contrary, is attracted by what is bad. In intellectual activity, truth would be a virtue ordering it to its own good. And now I begin to precise the sense we can give to “wholeheartedly” in the search for truth.

Truth, as virtue, is thus a moral rather than a strictly intellectual or epistemic virtue. Which means at least two things. First, our intellectual life, to be successful, must not only satisfy norms, that is, epistemic rules or principles. By norms, I mean, for example, the respect of logical principles (not contradict oneself) or the rule of proportioning our belief to the available evidence. Our intellectual life also presupposes *values*. Truth is even its supreme value. But it is not a reality external to this activity itself. Secondly, epistemology is an ethics of intellectual life. And “ethics” does not only mean that it is an ethical code giving the rules of intellectual activity. It indicates also, and perhaps mainly, what is a morally good intellectual life. We could, in our intellectual life, be morally corrupt. When our intellectual life is not the search for truth, the risk of corruption is big. As a virtue, truth orders the intellectual life to its own good.

## 5. The virtue of truth and the vice of bullshitting

However, it is surprising in some respects that Aquinas correlates truth to morality the way previously described. It would have been understood to be a correlate to the virtue of prudence, at once an intellectual and a moral virtue. We would then find the idea of intellectual rigor as a characteristic of a good intellectual life. But why is truth would be related to morality and, we will see, with justice? Traditionally, the virtue of justice is one of the four cardinal virtues, with prudence, temperance and courage. So how could it be a form of justice to search for the truth?

One answer to this question might be that truth is a virtue only if it is understood as veracity or sincerity. It is a quality of the person saying what he believes to be true. The one who is truthful, and it means sincere, does not lie, does not deceive by saying something other than what he claims to believe. But then, the virtue of truth is not about the adequacy between what is thought or said; it concerns the transparency of belief. We speak then of truth opposed to lie; and not of truth as what is meant by the correspondence between the sign and the reality signified. The virtue of truth or sincerity would be moral, but it would not be epistemological. If we want to make truth a notion of intellectual ethics, then we are doing ethics, to say it briefly, and it has little to do with epistemology! And it has no important relation with the nature of truth.

Aquinas asserts that the virtue of truth finds its opposite in the so-called vice of “boasting”. It consists of going beyond the truth in order to enhance oneself in the eyes of others. It is a form of arrogance related to what the vice of “vain glory”, a form of pride, which is the capital vice (that of our first parents, Adam and Eve – at the origin of the Fall). We would then be in a moral problematic, and for many philosophers it is without any particular relation to epistemology or the question of knowing what truth is. However, by asking what today we might mean by “boasting”, we can understand why the virtue of truth concerns our intellectual life, while being a virtue of justice. We can understand what essentially connects rationality, truth and justice. And also what makes truth an intellectual and moral virtue, but also a social and political one.

Boasting is what Harry Frankfurt talks about in terms of bullshit. He characterizes an intellectual attitude in which truth is no longer what is sought. What is sought then is an effect in the intellectual world, by subversive, unprecedented, provocative, supposedly seductive claims. It has also been possible to characterize such an attitude by talking about “intellectual impostures”; when it comes to using scientific rhetoric, but with no other concern than the effect produced on the reader or listener. In this respect, contemporary French intellectuals, even among the most famous, have sometimes been considered more virtuosos than virtuous. A famous book by Alan Sokal and Jean Bricmont, *Intellectual Impostures*,<sup>6</sup> describes accurately this phenomenon in our time. What Frank Frankfurt calls bullshit is a generalization of this kind of attitude, especially widespread both in academic and journalistic worlds. Frankfurt says:

---

<sup>6</sup> Cfr. A. SOKAL & J. BRICMONT, *Intellectual Impostures*, London, Profile Books, 1998. Also cfr. A. SOKAL, *Beyond the Hoax, Science, Philosophy and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

It is impossible for someone to lie unless he thinks he knows the truth. Producing bullshit requires no such conviction. A person who lies is thereby responding to the truth, and he is to that extent respectful of it. When an honest man speaks, he says only what he believes to be true; and for the liar, it is correspondingly indispensable that he considers his statements to be false. For the bullshitter, however, all these bets are off: he is neither on the side of the true nor on the side of the false. His eye is not on the facts at all, as the yes of the honest man and of the liar are, except insofar as they may be pertinent to his interest in getting away with what he says. He does not care whether the things he says describe reality correctly. He just picks them out, or makes them up, to suit his purpose.<sup>7</sup>

The bullshitter does not speak against the truth. He simply does not have any regard for it. He may even possess a skill and have talent; his thought is brilliant, impressive, shimmering, suggestive too. We sometimes like to listen to his beautiful voice during a conference, on the radio, on TV, and so on. This is even why the media ask him to talk, to deliver a “decryption”, as it is sometime said. He interprets in his own way – and always to make his effect, delivering what he presents as the essence of things. What the fanatic seeks is to please, to impress, provoking enthusiasm and adhesion as immediately as possible.

In a version now widespread, the bullshitter presents truth as an idol. He says we should be wary of those who claim to tell the truth – that is truth! He says sententiously that truth is relative. As if he had just freed us, by this single remark, from a terrible alienation. A vulgate, hostile to the demand for truth, has thus spread into the lineage of thinkers like Nietzsche and Foucault – even if the way these thinkers subscribe to it, would be, if it has a real interest, closely examined. But the bullshitter can, if necessary, come to defend the search for the truth. He vituperates against fake news, criticizes (in the media) the role of media. The bullshitter always knows how to take advantage of the times. It is his way of living, intellectually, but even financially.

In my opinion, imposture and bullshit show that immorality does not only concern acts and behaviours, but also intellectual attitudes and our ways of thinking. This diagnostic encourages us to think that epistemology is an aspect of ethics. Thus, to make truth a virtue is to claim that truth is the very end of intellectual activity. It motivates and guides her. The bullshitter is a vicious whose mind is corrupt, precisely because he is not motivated and guided by truth. Truth does not attract him, he does not want her, and he does not love it. He is not afraid of being mistaken. His defect is intellectual, but it is also and above all moral. For in the good intellectual life, we recognize ourselves as debtors of truth. This is exactly what makes the virtue of truth a form of justice. The one by which we render to truth what we owe to it: to say things as they are, and so not to play with ideas, not to simulate knowledge or reflection.

---

<sup>7</sup> H. FRANKFURT, *On Bullshit*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 56-57.

## 6. Right thinking

However, it remains that if justice consists in giving back to each one what is due to him, it concerns action and the practical life rather than the intellectual or contemplative life. When the truth is understood as veracity, we may perhaps speak about a virtue of truth, and of this virtue as a form of the virtue of justice. The truth is then, in a sense, due to someone. But when truth is the good of the intellect, concerning a relation between what is thought or said and what is, how could the idea of a virtue of truth, and especially as a form of the virtue of justice still make sense? By speaking of a virtue of truth as of a virtue of justice, would we not be confusing, on one side, what is theoretical, scientific, or intellectual and, on the other side, what is practical, social, or political. This is a problem precisely because if practical matters are the norm of the theoretical ones, we finally understand truth as an instrument of power. And it is exactly what modern and postmodern criticism of truth claims!

However, Aquinas says that «we should judge of things as they are in themselves, rather than as the others deem them to be» (*Summa Theologiae*, II-II, 112, 1, r). Thus, concerning beliefs, thoughts, ideas, one cannot give back what is due to someone if we do not say truth as what is as it is. It means that our ethical relation to others supposes that we do not deliberately deviate from truth as, for our intellect, a guide and final good. To give back to others the due of the truth supposes to give back its due to reality, to say what is such as it is. To make truth a virtue of justice does not amount to making practice the norm of the theoretical, to assert that an alleged social or political good must prevail. It is to give to reality what is due.

There is a close analogy between, on one side, just doing what is due to a person or a group of people and, on the other side, right thinking, which gives back what is due to what is thought about. In both cases, there is a fit between what is done or thought and what is recognized in what it is. On one side, in the case of a person to whom we owe the truth, there is a person who is recognized in his own right. It is the reason why truth is a form of justice. On the other side, we recognize to a state of affairs the right to be recognized as what it is, without being dragged. And so it is in the case of truth. Like Anselm of Canterbury, one could also speak of rightness or rectitude, as well as justice. Truth is an adjustment by which justice is done to something; it is the rightness or the justice of the one who thinks something. Truth as virtue is due to the motivation it supposes, and therefore to the will directing a desire, ensuring its justice, that is to say, it renders to reality what is due to it in what is thought of or said of something. It is not only the relation of the statement to a state of things that matters, but the rightness (rectitude) of this relation. Let it be as it should be, in order to make us apprehend what must be and what we seek in our intellectual life. To grasp the truth is to know not just that a statement is true, but how a truth is a rational good. We must want this good because it is to what our intellectual desire must be ordered.

Let us then distinguish the form of justice (or its essence) and the matter of justice (what it is bearing on). In the case of what we commonly call justice, when the one who acts as he should is just, the matter is the action. And in the case of truth, when we think or say of what is that it is, and of what is not that it is not, the matter of justice is thought or language. However, the form is not different: in both cases, it is the rightness (the adjustment) between

what is due and what one owes it. We do what we ought – and it is fair. We think and say what we ought – and that is justice too. Good intellectual life is thus a right intellectual life because it makes we are giving back to reality what is due to it. That is why truth is a virtue of justice.

Then, truth as virtue is excellence in a human act. A human being, thinking rightly, that is to say according to justice, realizes at best what he is. Truth is thus the quality of our mind, in the appropriate or right apprehension of what is known. Truth makes us better, that is to say makes us exactly what we must be as rational beings. Another way to say the same thing, but perhaps better: truth set us free, as it is said in the Gospel of John (8, 32).



**PARTE II**  
**IMMANENZA E TRASCENDENZA**





# L'animale e la differenza. Note sull'immanenza postumana

Antonio Allegra\*

- 1 -

Il postumanesimo è all'ordine del giorno, con una presenza pervasiva sia nelle cronache che riferiscono innovazioni, o fantasie, biotecnologiche; sia, ormai, nel mainstream filosofico, che ragiona ampiamente su animalità, vita, immanenza, ibridazioni, e così via.<sup>1</sup> Tra l'altro, viene confermata così la divaricazione tra trans- e postumanesimo (in senso stretto, non generico), che è la prima nozione che a fini di chiarezza è opportuno introdurre.<sup>2</sup> In effetti sul piano della speculazione filosofica è indubbia la maggiore risonanza del versante propriamente postumano, per una serie di motivi piuttosto evidenti: anzitutto la genealogia postumana è assai più prestigiosa, anche grazie alla predilezione della filosofia contemporanea in favore degli spinozismi anziché dei baconismi transumanisti. Lo spinozismo, almeno così come viene inteso ed utilizzato, funziona come dispositivo di decentramento rispetto all'umanità.<sup>3</sup>

Questo saggio si iscrive in tale attenzione al postumanesimo propriamente detto e alle sue numerose espressioni. Tra le tante, ho scelto un filone rilevante, quello più vicino ai cosiddetti *animal studies*, che ripercorro, sia pure sinteticamente, dopo una sezione più generale sul tema dell'immanenza.

- 2 -

Sostengo, anzitutto, che il rapporto tra postumanesimo e immanenza è un rapporto di radicale coimplicazione, che si coglie al meglio per contrasto rispetto a tempi che affermavano forse

---

\* Università per stranieri di Perugia.

<sup>1</sup> Forse può essere opportuno osservare, anche se non saranno affrontati nel saggio, che anche movimenti come la *object oriented ontology* o il realismo speculativo esprimono, in maniera differente, un'istanza antiantropocentrica. Da questo punto di vista il postumanesimo è ancora più diffuso di quanto non appaia già evidente.

<sup>2</sup> La differenza tra i due movimenti è ormai piuttosto nota e sarà data per scontata nel seguito, salvo fornire comunque, man mano, qualche indicazione che la chiarirà ulteriormente. Cfr. A. ALLEGRA, *Visioni transumane. Tecnica salvezza ideologia*, Napoli, Orthotes, 2017, *passim*.

<sup>3</sup> Il che spiega, tra l'altro, il disinteresse crescente nei confronti di tentativi affini nell'intenzione metodica di servirsi di Spinoza come vettore di trasformazione, ma più timidi o francamente restii in direzione del ripensamento dell'umano, come quello di Negri.

anche la naturalità o materialità dell'umano, ma in maniera ben diversa rispetto alle teorie contemporanee del decentramento radicale. Nell'epoca dell'umanesimo trionfante, infatti, l'essere umano, pur attraverso un apparato concettuale e lessicale variabile si stagliava nella sua unicità dallo sfondo del mondo. Certo, l'umanesimo non è sempre pronto o disponibile a riconoscere espressamente la trascendenza: in questo senso anch'esso opta per l'immanenza, talvolta specificamente rivendicata. Però il ruolo speciale dell'essere umano afferma non semplicemente una differenza ma una vera e propria emergenza, pur se questa può essere storicamente o finanche evolutivamente generata, può dunque far parte di una traiettoria integralmente naturale. Perfino, ad esempio, nelle versioni classiche del materialismo resta vero che la materia umana ha la capacità di *comprendere* leggi e costanti di natura – di comprendere, se si vuole, che ogni pretesa trascendente è illusione; ma questa stessa comprensione è un fatto speciale e significativo, unicamente umano. L'antropocentrismo, da questo punto di vista, è solo traslato e indiretto anziché esplicito e diretto; esso viene sempre di nuovo legittimato dal riconoscimento di qualche facoltà speciale unicamente umana.

Ebbene, rispetto a queste versioni tradizionali è indubitabile il salto di qualità che il postumanesimo contemporaneo produce. In esso non è solo riconosciuta, ma auspicata, la rifusione integrale dell'esperienza umana entro un Essere più fondamentale. L'inevitabile differenza viene ora intesa come mera *variazione*, nel senso che qualunque differenza è sullo stesso piano anziché indicare qualcosa di più profondo: ovviamente un albero è diverso da un'automobile, un gatto da un termostato, e la differenza umana non contiene nulla di più di questo quoziente minimo e indispensabile. È la logica che porta numerosi autori, tra cui spicca Derrida, ad osservare che non ha senso distinguere il genere umano dagli animali presi in blocco, appunto perché all'interno del blocco in questione sono presenti a loro volta infinite differenze, di cui quella umana è solo un'ulteriore espressione.<sup>4</sup>

Un attimo fa ho scritto che le differenze sono adesso su *uno stesso piano*, dunque entro una orizzontalità antigerarchica fatta per evacuare la possibilità che si diano differenze qualitative, complimenti, facoltà, perfezioni, gradi, etc. Detto altrimenti, queste sono nozioni preliminarmente sospette, e cercare di *pensare la complanarità* serve a renderle impossibili. La variazione, qui, è una sorta di rifrazione che modula sempre lo stesso (che viene chiamato Vita, o Materia, o Natura, o Immanenza, o in altri modi analoghi).<sup>5</sup>

La collocazione in particolare del postumanesimo entro questo panorama di radicale immanenza avviene entro una serie piuttosto chiara di mosse teoriche. *Post* indica ovviamente il congedo dall'umanesimo. Ciò significa che la vita (post)umana a venire sarà segnata da una gamma completa di ibridazioni e mescolanze, non guidate più da un ruolo speciale del genere

---

<sup>4</sup> «Oui, l'animal, quel mot! C'est un mot, l'animal, que des hommes se sont donné le droit de donner. Ils se sont trouvés, ces humains, à se le donner, le mot, mais comme s'ils l'avaient reçu en héritage. Ils se sont donné le mot pour parquer un grand nombre de vivants sous ce seul concept: L'Animal, disent-ils. Et ils se le sont donné, ce mot, en s'accordant du même coup, à eux-mêmes, pour se le réserver, à eux les humains, le droit au mot, au nom, au verbe, à l'attribut, au langage de mots, bref à cela même dont seraient privés les autres en question, ceux qu'on parque dans le grand territoire de la bête» J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 54.

<sup>5</sup> Mi sembra molto chiara la formula utilizzata da K. ANSELL-PEARSON: «The transhuman condition is not about the transcendence of the human being, but concerns its non-teleological becoming in an immanent process of 'anthropological deregulation'» Id, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Oxford, Routledge, 1997, p. 163. Naturalmente *transhuman* sta per ciò che qui, come nella maggior parte della letteratura, chiamiamo invece *posthuman*.

umano. Qui si colloca la differenza fondamentale col transumanesimo. Per quest'ultimo, l'umanità va certo superata, in maniera talvolta decisamente estrema: *trans* esprime forse una collocazione meno netta rispetto a *post*, ma indubbiamente segnala anch'esso una trasformazione radicale. Ma la trasformazione è voluta e guidata, almeno nella misura parziale in cui le nostre cose da sempre vengono progettate e portate a compimento, dall'umanità. Anzi, si può sostenere, come non a caso spesso fanno i teorici postumanisti, che i transumanisti non fanno che riaffermare e riproporre alcuni inveterati ed equivoci temi del progetto umanista ed antropocentrico. Potenziamiento, ottimizzazione, salute, immortalità: nella linea di Bacone, dunque della scienza come affermazione della centralità dell'essere umano, il transumanesimo desidera immunizzarlo dalla propria fragilità ovvero condurlo alla realizzazione piena di una batteria di potenzialità. Si tratterebbe pertanto di riprendere e riproporre il progetto umanista, almeno in una sua accezione. Per compiere tale passaggio è indispensabile che la trasformazione a venire sia guidata dall'intelligenza umana; sarebbe anzi contraddittorio se così non fosse.<sup>6</sup> Ma per vari motivi questa genealogia postbaconiana non è oggi particolarmente di moda: pertanto ironizzare sull'ottimismo transumanista è un'operazione semplice, forse troppo, conducibile sia da bioconservatori consapevoli dell'importanza della corporeità che abitiamo e della fragilità che siamo per una definizione integrale dell'essere umano,<sup>7</sup> che da teorici e attivisti della postumanità antiantropocentrica, entusiasti cantori dell'abolizione del confine tra specie come modello e paradigma di ogni altro confine.

Per il postumanesimo, come detto, ruolo speciale dell'umanità non si dà. Ciò dipende da una varietà di fonti teoriche, tutte però piuttosto concordi nel collocare la realtà fondamentale (in tutto lo spessore del termine) *altrove* rispetto ad essa. Una di queste fonti, decentrata rispetto alla storia della filosofia ma assolutamente decisiva nell'assetto culturale contemporaneo, è Darwin<sup>8</sup>. In questo caso però resta l'ambiguità di sopra, ossia che è ancora il genere umano (nella forma dello scienziato) a *comprendere* il ruolo decisivo dell'evoluzione, anche nella sua assunzione di un peso metafisico di tipo sostanziale. Detto con un po' di ironia, l'evoluzione è cieca ma lo scienziato (evoluzionista) ci vede benissimo.

La fonte teoreticamente più rilevante e conseguente è la scuola deleuziana che rilegge Spinoza. Il caposcuola ha ovviamente avuto un ruolo decisivo. La rilettura di Spinoza (e in qualche misura di Leibniz) all'insegna del *conatus* contiene gli ingredienti desiderati:

---

<sup>6</sup> Senza considerare che esiste anche un'ambiguità di fondo rispetto ai *fini* del processo di transumanizzazione. Da un lato, essi consistono in tutta evidenza in un potenziamento di scopi totalmente iscritti nell'immanenza mondana dell'umanità: salute, giovinezza, abilità cognitive, intensificazioni dell'edonismo, e così via. Dall'altro, è anche vero che il transumanesimo allude a un punto oltre il quale questi potenziamenti dovrebbero permettere una trasformazione più radicale dell'umano, una forma di vita qualitativamente diversa. Si tratta dell'intuizione cui accennava il titolo di un film (piuttosto mediocre) su questi temi: *Transcendence* (Wally Pfister, 2014). In questo senso, è forse lecito dire che la trascendenza è davvero lo scopo del transumanesimo. Resta vero che si tratterebbe di una trascendenza che vuole essere interna a quei fini naturalistici: una sorta di cattiva infinità che accresce se stessa senza soluzione di continuità, in senso espansivo anziché intensivo.

<sup>7</sup> A. ALLEGRA, *Visioni transumane*, cit., può apparire senza dubbio rientrare entro questa categoria, anche se la sua diffidenza non era nei confronti della tecnica bensì della tecnica come ideologia di salvezza. Quel testo va completato da una critica anche nei confronti del versante postumanista, critica di cui il presente saggio è un tassello. Altri suoi momenti sono: Id., *Postumanismo e vitalismo. Note su un nodo teorico*, «Studium Ricerca – Filosofia», CXIV, 2018, pp. 86-91; Id., *Nel flusso. Metafisiche postumane della vita*, «Giornale di Metafisica», n.s. XL, 2018, pp. 181-190.

<sup>8</sup> C. FUSCHETTO, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Milano, Mimesis, 2010.

un'immanenza programmaticamente pura in quanto autosufficiente. Il fatto è che materia e forza si convertono reciprocamente e in questo modo sembrano indicare un'autosufficienza definitiva: la materia non ha bisogno d'altro che di se stessa, poiché essa è già forza, tutta la forza che occorre per avviare il processo della trasformazione. Le varianti del meccanicismo, per converso, mantengono il ruolo cruciale in qualcosa di estrinseco all'immanenza, dato che la materia non trova in se stessa la *dynamis*. Da questo punto di vista essa resta passiva rispetto alle forze che la attraversano, la modellano, etc.

Tutta l'ampia posterità deleuziana nutre visioni di questo genere (si potrebbe dire che è uno degli indicatori chiave per individuare l'appartenenza a questo preciso ordine di idee). Ecco per esempio Jane Bennett in un brano molto chiaro:

What I am calling impersonal affect or material vibrancy is not a spiritual supplement or "life force" added to the matter said to house it. Mine is not a vitalism in the traditional sense; I equate affect with materiality, rather than posit a separate force that can enter and animate a physical body. My aim, again, is to theorize a vitality intrinsic to materiality as such, and to detach materiality from the figures of passive, mechanistic, or divinely infused substance. This vibrant matter is not the raw material for the creative activity of humans or God.<sup>9</sup>

Il brano introduce un termine cruciale, ovvero "vita" (e "vitalismo"). Bennett precisa subito che non è una forza aggiunta dall'esterno bensì una qualità che definisce la "materia". In realtà, è qui che diventerebbe opportuno sostituire a "materia" un lessico alternativo, privo delle connotazioni statiche della prima. (Questa non è la scelta di Bennett, che, come è noto, è una delle principali sostenitrici del cosiddetto *new materialism*. Suppongo che l'opzione *malgré tout* per "materia" dipenda da un *maggiore* timore nei confronti delle connotazioni di "vita" e "vitalismo", nonché di "sostanza", che sarebbe evidentemente la scelta filosoficamente più adeguata; ma è chiaro, proprio in una prospettiva anche spinoziana e non solo leibniziana, che materia e vita *convertuntur* e che materialismo o idealismo sono mere scelte prospettiche, in parte motivate retoricamente e/o ideologicamente).<sup>10</sup>

La forza è immanente, dunque la materia è autocreativa, (parzialmente) indeterminata e performativo-produttiva, non passiva e meccanicistica. Per questo motivo la sostanzialità risiede in essa e non in un fattore generativo esterno. Detto altrimenti, la trasformazione non imita, non segue leggi, non rappresenta; essa attraversa ortogonalmente le forme "stabili" e abolisce i confini tra specie, evidentemente, ma anche tra regni naturali: la rete è uno *swarm*, le culture sono virus e la propagazione delle stesse avviene in forma di meme, e così via. Non a caso il prototipo delle nuove configurazioni è sostanzialmente biocentrico, funzionando grazie alla scoperta darwiniana dell'autogeneratività delle approssimazioni imperfette e migliorative: non occorre altro che questo piano di immanenza autosufficiente. Le forme vitali sono adeguatamente giustificate quali sperimentazioni complanari continue e provvisorie, "intagli" del reale,<sup>11</sup> senza bisogno di ricorrere a piani concettualmente diversissimi ma in ogni caso

---

<sup>9</sup> J. BENNETT, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010, p. XIII.

<sup>10</sup> Sul rapporto tra materialismo e vitalismo in riferimento a Deleuze, cfr. K. ANSELL-PEARSON, *Deleuze and New Materialism: Naturalism, Norms, and Ethics*, in *The New Politics of Materialism*, a cura di J. H. Zammito, London, Routledge, 2017, pp. 88-109, anche se non concordo con la sua interpretazione "moderata" di Deleuze.

<sup>11</sup> E. GROSZ, *Time Travels. Feminism, Nature, Power*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 133.

sovraordinati (forme, menti divine, leggi di natura, strutture categoriali, etc.). Un venerabile lascito lessicale come *natura naturans* aiuta a pensare il plesso in questione, ma sospetto che la distinzione con la *natura naturata* nella contemporaneità postspinoziana cerchi di autolimitarsi ad un ruolo solo espositivo, dato che ogni distinzione suggerirebbe una pernicioso scala di priorità.

In ogni caso su questo piano unico la ripartizione tra natura e tecnologia, organico e inorganico, umano, animale e artificiale è semplicemente irrilevante o fuorviante. Come dice lo stesso Deleuze

L'artificio fa completamente parte della Natura, poiché ogni cosa, sul piano di immanenza della Natura, si definisce per dei concatenamenti di movimenti e di affetti in cui entra, siano questi concatenamenti artificiali o naturali.<sup>12</sup>

Deleuze, come è noto, su questa falsariga, ritiene di dovere (provare a) pensare i corpi non come organismi bensì come, approssimativamente, (meri?) sistemi dinamici di affetti e poteri. La complanarità diffida nella maniera più radicale nei confronti dell'organismo – in quanto *organizzazione*, che contiene, anche negli esseri unicellulari, nei virus o in una macchina semplice come la leva, un quantum di differenziazione interna e gerarchia. Tutto ciò che è *molare* (discreto, individuato) è sospetto. A maggior ragione, lo spauracchio di siffatte teorizzazioni è anche il primo barlume dell'idea che esista uno spazio propriamente *personale*, anzi che esso sia il luogo vero della sostanzialità.<sup>13</sup> Forse si può ammettere l'individuale solo nella misura in cui deriva (processo, individuazione) da un piano più originario pre-individuale che non può non portare in seguito con sé.<sup>14</sup> Si tratterebbe al contrario di lasciare totalmente *libero* il flusso del divenire nella sua capacità di espressione e virtualizzazione (nel senso deleuziano di una riserva di potenziale). La scommessa filosofica risiede nella congiunzione di questa libertà con una capacità autopoietica sufficiente a spiegare il gioco multiforme della realtà. L'obiettivo è prefissato: potere fare a meno di istanze sovraordinate, grazie all'effetto bootstrap putativamente reso possibile dalla autopoiesi.

### - 3 -

Ritengo che si tratti di una scommessa non adeguatamente meditata, ma non c'è dubbio che il modello darwiniano di una evoluzione cieca in grado tuttavia di giustificare ogni complessità agisca potentemente a legittimare siffatte speculazioni. Non è dunque affatto un caso che

---

<sup>12</sup> G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini, 1991, p. 154.

<sup>13</sup> Il che spiega, detto per inciso, perché la lettura leibniziana resti in secondo piano rispetto a quella spinoziana nonostante che l'autore tedesco metta in primo piano il tema della forza (*dynamis*) che, come abbiamo visto, è strategicamente cruciale.

<sup>14</sup> È la tesi, che esprimo in forma troppo sintetica, di Gilbert Simondon.

l'animale sia l'immagine più caratterizzante di siffatta filosofia.<sup>15</sup> Anche sotto questo profilo, però, il darwinismo peccherebbe di insufficiente radicalità. Ogni processo darwiniano afferma la persistenza della Vita (*zoé*), ma esprime questa persistenza attraverso l'affermazione, pur provvisoria sia perché individualmente mortale sia perché non definitiva nella misura della specie, dell'organismo vivente. Per contro il celebre motto di Deleuze-Guattari, *diventare-animale*, è in vista della rivincita della molteplicità e della virtualità a spese dell'organismo.<sup>16</sup> Il movente antiantropocentrico è evidente, ma più in profondità la nozione imprevedibilmente paradigmatica di animale formulata in queste speculazioni muove dall'ipotesi di una perfetta autosufficienza generativa del *bios* (meglio: della *zoé*, che si esprime in *bioi* differenti e provvisori), da un lato, e della capacità di variazione e innovazione delle forme della vita, dall'altro.<sup>17</sup> Questa animalità almeno programmaticamente non intende avere nulla a che fare con la nozione di organismo. Il percorso dall'organizzazione, all'organismo, all'*individuum*, alla persona infine, è intimamente connesso. Al suo posto una serie egualmente coerente: corpo-senza-organi, "animale", "ibrido"; "e persona", infine, solo come costruito intimamente artificiale e provvisorio (una maschera, un effetto sociale o un'opzione contingente, nella migliore delle ipotesi).

Un percorso per certi versi analogo, in relazione all'animalità, è compiuto anche da Derrida in esplicito confronto con Heidegger (in realtà, con tutta la tradizione filosofica). Anche questo punto è davvero importante. Come noto, Heidegger è tutt'altro che simpatetico con la tradizione dell'umanesimo. Tende a vedere in essa uno dei cardini della tradizione occidentale che perde di vista l'autentica relazione all'essere e in questo senso ricade nell'immanenza. Ma la questione del linguaggio rappresenta per lui ancora una differenza del tutto basilare e insormontabile. In questo senso l'heideggeriano più conseguente potrebbe essere Ernesto Grassi, che aveva visto nella filosofia linguistica dell'umanesimo, fino a Vico, la migliore anticipazione delle tesi del suo maestro.<sup>18</sup> Come ho cercato di suggerire all'inizio di questo saggio, la relazione tra umanesimo e immanenza è tutt'altro che pacifica e risolta in un senso o nell'altro, anche al di là della *vexata quaestio* del rapporto dell'umanesimo con la tradizione

---

<sup>15</sup> Sul cosiddetto *animal turn* nella filosofia contemporanea, cfr. H. RITVO, *On Animal Turn*, «Dedalus», CXXXVI, 2007, pp. 118-122. Numerosi contributi del bel numero monografico de «Lo Sguardo» dedicato al tema del postumano (on line, 24, 2017) mettono correttamente al centro la questione animale. Ha sottolineato la reciproca implicazione dei due temi soprattutto C. WOLFE, di cui vedi *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003; e Id., *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010. Non tratto, in questa occasione, la questione, forse ancora più attuale perché più radicale, delle *piante* (cfr. almeno E. COCCIA, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Bologna, il Mulino, 2018, nonché le opere di Stefano Mancuso), su cui mi riservo di tornare in futuro.

<sup>16</sup> Sulla deterritorializzazione mi sembra del tutto corretta la tesi di Žižek, tra altri: è la forma adeguata del capitalismo contemporaneo (di ogni capitalismo, in effetti), il quale più efficacemente di ogni altro sistema mobilita la maggior quantità di affetti impersonali.

<sup>17</sup> Il rapporto tra vita *sub specie* evolucionistica, generatività, immanenza pura, non è una novità della storia della filosofia. Bergson è in realtà un passaggio teoretico fondamentale che svolge una funzione di decantazione metafisica del darwinismo, per così dire. La diffidenza nei confronti del filosofo francese che alcuni critici legati alla lettera darwiniana ancora nutrono, da questo punto di vista appare alquanto superficiale. Bergson è la forma adeguata in cui la metafisica evolucionistica si incontra con la tradizione della filosofia dell'immanenza.

<sup>18</sup> Sul rapporto Heidegger-Grassi, cfr. ad es. D. PIETROPAOLO, *Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo*, in «Belfagor», XLIII, 1988, pp. 387-402. Rimando anche ad A. ALLEGRA *Retorica e filosofia – ovvero, umanesimo contro deduzione. Su due rivalutazioni della retorica nel XX secolo*, in stampa.

cristiana. Se è vero che l'umanesimo introduce la visione mondana che prevale nell'Occidente moderno, è anche vero che in esso l'umanità sporge energicamente sulla natura, che lo genera ma non ne circoscrive le potenzialità. Soprattutto, l'essere umano è radicalmente individuo che cerca la propria irripetibile autonomia, anziché configurazione irrilevante. In questo passaggio il ruolo del linguaggio è decisivo, come Heidegger indica pur se non in relazione all'umanesimo *stricto sensu*, e Grassi si incarica di ritrovare anche nella tradizione rifiutata dal suo maestro.<sup>19</sup>

Ebbene, Derrida compie un consapevole parricidio nei confronti di Heidegger e della storia filosofica che si esprime in lui. Tra le motivazioni del celebre saggio che ispira *a contrario* il titolo del presente, vi è infatti una tesi linguistica. L'"animale", sostiene Derrida, è, per così dire, la metafora originaria, il frutto di un'operazione linguistica: in questo modo sarebbe affermata una relazione tra i due termini (*ani-mot, animot*) finora totalmente elusa.

Non pretendo analizzare in questa sede il complesso della proposta derridiana sull'animalità, che è assai più articolata di questo minimo cenno – tantomeno esaminare o liquidare tutto l'ampio arcipelago degli *animal studies*.<sup>20</sup> Ma per quanto ci riguarda più strettamente la tesi linguistica accennata mi pare esatta – e al tempo stesso ambigua nel suo significato. Che la relazione tra l'essere umano e l'animale (o gli animali, se accettiamo la rivendicazione della loro molteplicità) sia (o sia stata) dotata di una tale intimità da generarne filogeneticamente un ruolo speciale come metafore originarie, pare plausibile. Questa relazione conferma ontogeneticamente che l'animale (o gli animali) sono per l'umanità appunto ciò che è da sempre costruito grazie al linguaggio: descritto dal linguaggio, rfigurato grazie al linguaggio, antropomorfizzato nella misura del linguaggio. Gli animali grazie alla parola entrano nello spazio umano, che costruisce, in generale, una gigantesca sfera culturale entro la quale anche gli animali si collocano. La tesi di Derrida in altre parole è egualmente valida per fulmini, sorgenti, ovviamente piante (ma anche per gli oggetti tecnologici contemporanei, che sono una straordinaria sorgente di metafore e visioni) e non indica alcuna speciale collocazione dell'animale.

Ciò in realtà concorda con l'ispirazione postumanista radicale, che afferma appunto che ogni materialità, organica e inorganica, naturale o tecnica, fa parte del paesaggio complanare. Così si esprime ad esempio Rosi Braidotti:

Animali, insetti, piante e ambiente, addirittura pianeta e cosmo nel suo insieme, vengono ora chiamati in gioco.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Non posso analizzare quest'altro aspetto, ma mi preme almeno menzionare che lo spazio propriamente *politico* è anch'esso messo in discussione dalla riduzione poststorica del *bios* a *zoé*. Cfr G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, *passim* (con riferimenti ad annotazioni di Kojève, etc.).

<sup>20</sup> Anche solo in relazione al rapporto tra postumanesimo e animalità la mia trattazione al momento è solo schematica e lascia fuori, oltre ad una lettura più accurata di Cary Wolfe, anche, ad esempio, le riflessioni assai pertinenti e tra loro ben differenti di Rosi Braidotti (su cui cfr. comunque la nota successiva) o di Felice Cimatti.

<sup>21</sup> R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, DeriveApprodi, 2014, p. 81. Il testo di Braidotti è, ovviamente e programmaticamente, uno dei più significativi nella prospettiva che sto cercando di individuare, come attestano ad esempio anche tesi siffatte: "La struttura della materia vivente è in sé vitale, capace di autorganizzazione e al contempo non-naturalistica" (p. 5). Esso, inoltre, mostra con chiarezza l'oscillazione tra la tentazione postumanista, dominante, e la consapevolezza dell'esigenza umanista a fini etico-politici: cfr. ad esempio p. 36. (L'oscillazione è la stessa prefigurata nel rapporto fin dall'inizio del pensiero anticoloniale rispetto alla tradizione di pensiero europea da cui prendeva spunto: cfr. p. 31). Questo

Il senso è chiaro. Dall'uomo agli animali, agli insetti (che sono pure animali, ma a quanto pare anche Braidotti li separa dai mammiferi o affini), alle piante, all'ambiente come tale, alla Terra, infine all'universo come un tutto. L'ambientalismo in questo senso forte, perfino metafisico, è l'unico postumanesimo coerente. Similmente Donna Haraway nel celebre *Cyborg Manifesto*, poneva la trasgressione dei confini al cuore del progetto postumano: il confine animale è il più atavico e forse il più "facile" da rompere, almeno rispetto a quello tra organismi e macchine e a quello tra organico ed inorganico.<sup>22</sup>

Dunque questa complanarità permutativa radicale non permette un "animalismo", una speciale relazione con queste peculiari forme della *zoé*. Come è stato giustamente osservato non è un caso che le tesi più divulgate dell'animalismo funzionino grazie al riconoscimento di facoltà animali *assimilabili* in qualche misura a quelle umane: intelligenza, sensibilità, capacità empatiche, vulnerabilità, etc. Detto altrimenti, se l'umanesimo comprende al suo interno i primati superiori o anche tutti i mammiferi, analogamente a come ha integrato man mano donne o schiavi: cosa cambia così, davvero, per chi condivide una visione anti(post)umanistica?<sup>23</sup> Si tratterebbe anzi di un umanesimo potenziato, che conferma il primato delle facoltà umane, che restano il criterio di ogni possibile diritto.

Ogni umanesimo si fonda su un'opposizione, che può essere più o meno di manica larga nel corso del tempo e che in linea di principio potrebbe integrare al suo interno anche una gran parte del mondo animale, naturalmente se alcuni assunti teorici (di Singer come di Nussbaum, per citare autori diversissimi)<sup>24</sup> conquisteranno un ruolo egemonico. Le riflessioni sullo statuto dei cyborg o dell'IA a ben vedere non propongono nulla di diverso. Si tratterebbe infatti di verificare se esseri sintetici o semisintetici, menti di silicio, o alieni, siano o meno capaci di prestazioni (non necessariamente di tipo cognitivo) *di tipo umano*, ossia *distinte* da carenze (o "eccedenze") significativamente non-umane. Detto in sintesi: l'umanesimo domina anche gli apparenti antiumanesimi.<sup>25</sup>

Nel postumanesimo che ho discusso è in atto, invece, un tentativo di pensare la realtà *senza* il suo altro, che esprimerebbe la persistenza anzi la radice profonda delle strutture di dominio, del quale gradienti, polarità, confini, barriere, opposizioni in generale, sono forme particolari. Ma, e qui torno al punto, se è vero che il linguaggio è strumento di figurazione ciò significa che ogni fattore che entra in esso, compresi gli animali, ricade dentro la potenza di opposizione, di

---

punto mi pare meritevole di un approfondimento a se stante e per tale motivo in questa occasione ho scelto di non analizzare l'opera di Braidotti.

<sup>22</sup> D. J. HARAWAY, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995. Sul rapporto tra Haraway e postumanesimo, cfr. in sintesi C. SALZANI, *From Post-Human to Post-Animal. Posthumanism and the 'Animal Turn'*, «Lo Sguardo», cit., on line, p. 100. Si può dire che la radice delle esitazioni di Haraway a sposare pienamente il postumanesimo dipende dall'ambiguità lessicale e concettuale con il *transumanesimo*, cui ho accennato nelle prime pagine.

<sup>23</sup> Cfr. WOLFE, *Animal Rites*, cit., p. 192.

<sup>24</sup> Cfr. P. CAVALIERI, P. SINGER, *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, New York, St. Martin's Press, 1994; per quanto riguarda M. NUSSBAUM cfr. *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 341-424.

<sup>25</sup> In un famoso passo Locke osservava che di fronte a un pappagallo che parlasse in maniera propriamente umana (superando il test di Turing, per così dire), non vi sarebbe altro comportamento adeguato che di iniziare a trattarlo, non già come un *uomo*, perché gli manca la struttura corporea che associamo all'uomo; ma certamente come un pappagallo assai intelligente e razionale, in buona sostanza come una *persona* (J. LOCKE, *Essay on Human Understanding*, II, XXVII, 8, Londra, Collins, 1964). Mi sembra un'osservazione del tutto condivisibile.



distinzione e relazione. È proprio ciò per cui Derrida propone *animot*. Ma in quale misura, insomma, è possibile un linguaggio che non funzioni come strumento che pone una struttura differenziale? Non a caso l'autore francese, nel suo testo, adopera anche altri spunti, allo scopo di provare ad andare *oltre* il linguaggio.

L'animale è una delle più significative delle barriere differenziali: dall'altra parte di *homo*, in quanto specie differente, della persona, in quanto *token* di un *type*, del *logos*, in quanto afasico, come uno specchio di ciò che indubbiamente siamo (senza di che nessuna alterità è davvero pensabile. Può essere pensato solo ciò che possiamo avvicinare, parzialmente, a noi) ma anche di ciò che non siamo, l'animale (gli animali) è un altro insuperabile. Non è inutile osservare che la vicinanza esseri umani-animali, anzi la stessa mescolanza, ha miticamente uno spazio consistente, ma è lo spazio delle origini bestiali, *da cui l'umanità si emancipa*. Con Vico, non si tratta affatto di negare una solidarietà originaria, ma di coglierla come ciò entro cui da sempre è avvenuto il processo di ominizzazione – che è appunto un processo, fatto di riprese, di ritorni ad uno sfondo energetico e ad un patrimonio immaginale; ma tutto ciò all'interno dello spazio di autocomprensione dell'uomo, del suo sforzo, culturale e linguistico, di trovare la sua incerta posizione nel cosmo.

Da questo punto di vista si tratta, allora, di riconoscere l'impossibilità di rinunciare alla differenza. Lo stesso potenziale di cui parla la filosofia postdeleuziana è possibile solo in presenza del differenziale. L'asimmetria è dunque necessaria e ciò dovrebbe bastare a dubitare del progetto che ho cercato di schizzare in questo contributo.<sup>26</sup>

In conclusione, ritengo che se il postumanesimo riconosce l'aporia di una presunta animalità pura e ammette pertanto di potere funzionare solo come movimento, come relazione, all'interno di un campo pur sempre dettato differenzialmente dall'essere umano e dal linguaggio (come ricorda il fatto banale e sottaciuto, ma cruciale, che ogni discorso sull'animale è ovviamente un discorso umano: esattamente come ogni discorso sul postumano), potrà forse svolgere un ruolo produttivo e potenzialmente proficuo, ma metafisicamente poco ambizioso. (Occorrerebbe comunque una consapevolezza della radicalità dei meccanismi di produzione/separazione/distinzione che mi pare improbabile che venga raggiunta, poiché implica una preliminare *epochè* nei confronti di partiti presi che di filosofico hanno poco). In caso contrario, se dà retta alla sua più profonda ed ambiziosa ispirazione metafisica, il postumanesimo finisce entro un caratteristico punto cieco, che nel contesto del presente saggio può essere descritto così: pensare un mondo privo di confini a partire dallo strumento che meglio e più di ogni altro istituisce confini – il linguaggio.

---

<sup>26</sup> Agamben descrive così la situazione: "Quasi che la determinazione della frontiera fra l'umano e l'animale non fosse una questione fra le altre di cui discutono filosofi e teologi, scienziati e politici, ma un'operazione metafisico-politica fondamentale, nella quale soltanto qualcosa come un "uomo" può essere deciso e prodotto. Se vita animale e vita umana si sovrapponessero perfettamente, né l'uomo né l'animale – e, forse, nemmeno il divino – sarebbero più pensabili [...] l'umanizzazione integrale dell'animale coincide con una animalizzazione integrale dell'uomo" (G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., p. 29 e p. 82). Nella pagina successiva viene suggerito che il crollare della differenza istituita tra uomo e animale abbia forse a che fare con campi di concentrazione e sterminio, "un tentativo estremo e mostruoso di decidere fra l'umano e l'inumano, che ha finito col coinvolgere nella sua rovina la possibilità stessa della distinzione". Nel campo animalista prevale la visione contrapposta: dato che distinzione non c'è, i mattatoi *sono* campi di concentrazione (e non al contrario). Agamben, dunque, nutre un interesse rilevante per la questione, ma la legge in maniera ben diversa rispetto alle tesi che ho riassunto, come è evidente in tutto il testo da cui cito.



# Aspettando Godot. Verità e diritto tra immanenza e trascendenza

Salvatore Amato\*

## 1. Il “nulla positivo”

Theodor Adorno ritiene che *Aspettando Godot*, l'opera di Beckett, sia la trasposizione letteraria emblematica di uno dei modi in cui il nostro tempo si pone nei confronti della trascendenza. La domanda sul significato dell'esistenza, su quel Dio, *Godot* da *God* appunto, che dovrebbe dare un senso alla nostra vita appare tanto intensa quanto vana, perché ci troviamo entro la più integrale delle immanenze nella misura in cui stiamo sistematicamente trasformando l'attesa della trascendenza nell'illusione della trascendenza. Una sorta di “nulla positivo”.<sup>1</sup> Nella dimensione secolare del nostro tempo l'essere umano si è impadronito del proprio destino, rifiutando il senso del limite, negando che ci sia qualcosa oltre quello che riesce a percepire razionalmente e a dominare tecnicamente. Se non c'è un oltre e quindi un altro, è il nulla lo sfondo della nostra esistenza, il fondamento, tanto necessario quanto fittizio, di una realtà che ci tiene assieme proprio perché non ha nulla da rivelarci e quindi da imporci. Quel “nulla positivo” che Adorno scorge nello stare assieme, aspettando un Godot che non arriverà mai. L'importante non è che arrivi. È che ci tenga assieme.

Questa dimensione emerge emblematicamente nella tendenza a porre a fondamento dell'ordinamento giuridico, se non della stessa società, un postulato unificatore di auto-validazione ipotetico, ideale o sociologicamente insondabile come il contratto sociale di Hobbes, la *Grundnorm* di Kelsen o la *Grundnahme* di Schmitt, dando in ogni caso per scontato che «gli esseri umani possiedono una capacità che [...] non è posseduta da nessun' altra specie. Si tratta della capacità di costruire una realtà fatta di relazioni di potere che esiste soltanto perché quegli stessi esseri umani hanno creduto che quella realtà esistesse». <sup>2</sup> Sloterdijk è ancora più netto e radicale: «il principale motivo dello stare assieme degli esseri umani con i loro simili si troverebbe in una mistificazione comune, ovvero, [...] in un comune accecamento creato artificialmente». <sup>3</sup>

Credo sia stato Freud, più di ogni altro, a sviluppare sistematicamente e a portare fino alle conseguenze estreme l'idea che l'essere umano trovi solo in sé stesso, nelle proprie fantasie, nelle turbe nascoste del proprio intimo, le ragioni della convivenza sociale. La nevrosi non è forse caratterizzata dal porre le ossessioni psichiche al di sopra dei fatti reali? La malattia dell'individuo è anche la malattia da cui è nata la civiltà. Se un fatto reale c'è stato, l'uccisione

---

\* Università degli Studi di Catania.

<sup>1</sup> T. L. W. ADORNO, *Scritti su Beckett*, Roma, L'orma, 2019, p. 22.

<sup>2</sup> J. R. SEARLE, *Il denaro e i suoi enigmi*, Torino, Einaudi, 2018, p. 12.

<sup>3</sup> P. SLOTERDIJK, *Sfere III. Schiume*, Milano, Raffaello Cortina, 2004, p. 271.

del padre primordiale, «l'evento degli eventi nella storia dei Sapiens»,<sup>4</sup> è stato rimosso e nascosto attraverso il meccanismo inibitorio del tabù dell'incesto e l'espedito illusorio del totem. «Le restrizioni derivanti dal tabù sono diverse dai divieti religiosi o morali. Non vengono ricondotte al comando di un dio, ma propriamente parlando si vietano da sé stesse [...]».<sup>5</sup>

È il tabù che ha istituito la religione e non la religione che ha istituito il tabù. Non c'è nessun dio oltre le angosce del nostro io. Di questo Freud è assolutamente convinto, perché poggia tutte le sue riflessioni sul presupposto che la trascendenza sia solo un'invenzione dovuta all'esigenza di nascondere un ricordo inquietante. Lo scopo del suo lavoro è dimostrare come la religione sia solo una forma di nevrosi e spiegare il suo potere suggestivo usando il modello dei sintomi nevrotici individuali. L'invenzione della religione, questa dimensione irrealistica che fonda e nasconde la realtà, cambia la storia del mondo e condiziona i nostri comportamenti. «Una volta riconosciute le dottrine religiose come illusioni, c'è subito da porsi un'altra domanda e cioè se non sia di natura analoga anche un altro patrimonio dell'umanità che noi altamente apprezziamo e al quale affidiamo il governo della nostra vita; vale a dire se i presupposti che regolano i nostri ordinamenti statali non debbano parimenti esser chiamati illusioni e se le relazioni tra i sessi della nostra civiltà non siano turbati da una o da una serie di illusioni erotiche».<sup>6</sup>

Attraverso l'analisi della repressione della libido il posto del padre viene preso, nel retaggio della violenza primitiva, dall'orda fraterna tenuta assieme proprio dall'obbedienza postuma a quello che non c'è e non ci sarà mai più: il padre ucciso e divorato; il padre che solo per via dell'ostinata rimozione di una realtà tragica diventa dio. Legame sociale e meccanismo coercitivo si saldano in questa condizione in cui la sottomissione alle regole della convivenza, attraverso il rapporto combinato tra tabù e totem, non è altro che una sottomissione alle proprie fantasie. Un'illusione che costituisce la realtà.

Freud riproduce la stessa connessione tra rimozione e divinizzazione nella spiegazione dell'origine del monoteismo. È l'ultimo dei suoi libri, quello in cui il fantasma del padre ritorna sotto le vesti di Mosè, l'aristocratico egizio, ucciso da un popolo incapace di accettare la rigorosa intransigenza della sua nuova spiritualità. «Così come l'assassinio del padre primigenio mise fine al sistema dell'orda primordiale e divenne l'atto fondatore, ovvero l'omicidio fondatore della cultura e della religione totemica, allo stesso modo l'assassinio di Mosè mise fine alla religione politeistica e divenne l'omicidio fondatore del monoteismo».<sup>7</sup> Ogni forma di cogenza, ogni meccanismo di condizionamento dei comportamenti umani dipende da questo "scheletro nell'armadio" che lega, inquietante e nascosto, il trauma della violenza all'origine della civiltà. Anche Cristo non è altro che il prodotto dell'ossessione paterna, «l'erede di una fantasia di desiderio rimasta inappagata».<sup>8</sup>

Taubes accentua il tema dell'immanenza, evidenziando come Freud avrebbe sostituito il senso di colpa con la malattia. Dai tempi di S. Paolo nessuno aveva mai sostenuto e perseguito la necessità di espiare il peccato della propria origine con la stessa chiarezza e con la stessa

---

<sup>4</sup> R. CALASSO, *Il libro di tutti i libri*, Milano, Adelphi, 2019, p. 340.

<sup>5</sup> S. FREUD, *Totem e Tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere (1912-14)*, VII, Torino, Bollati Boringhieri, 1975, p. 27.

<sup>6</sup> S. FREUD, *Avvenire di un'illusione*, in *Opere*, cit., 1978, X, pp. 431 (cap. 7).

<sup>7</sup> J. ASSMAN, *La distinzione mosaica*, Milano, Adelphi, 2011, p. 125.

<sup>8</sup> S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere*, cit., 1979, XI, p. 409.

radicalità di Freud. Viene ripresa ed esasperata l'idea di un male primordiale ma, nello stesso tempo, la dimensione della trascendenza, insita nella remissione divina del peccato, viene capovolta nella condizione, tutta terrena, del rapporto con i propri traumi. Freud porta a compimento la secolarizzazione della dottrina del peccato originale, sostituendo la salvezza che deriva da Dio con la guarigione che deriva dalla capacità di convivere con le proprie ossessioni.<sup>9</sup> Paolo trova la redenzione dal peccato originale nell'accettazione integrale del mistero della trascendenza che si incarna nel corpo di Cristo. In termini analoghi (e opposti) per Freud la liberazione dal caos delle pulsioni avviene scendendo dentro noi stessi, riconducendo il nucleo cruciale della storia della cultura, l'uccisione del padre, all'agitarsi individuale dei meccanismi inconsci. Non c'è maggior immanenza del pensare che quello che è avvenuto e che avverrà fuori di noi e indipendentemente da noi è già tutto dentro di noi. Il Transfert prende il posto della Grazia; la salvezza non discende dal cielo, ma è distesa su un lettino. «Divieto e pulsione si sono conservati entrambi: la pulsione perché è stata soltanto rimossa e non eliminata, il divieto perché, venendo essa a cessare, la pulsione sarebbe penetrata nella coscienza e si sarebbe attuata. Si è creata, così, una situazione irrisolta, una fissazione psichica, e dal perdurante conflitto tra divieto e pulsione deriva ora tutto il resto».<sup>10</sup>

Questa prospettiva di un nulla "fondatore" costituisce uno degli aspetti con cui l'immanenza si afferma in tutta la sua radicalità nel nostro tempo innanzitutto come rifiuto, rifiuto della trascendenza appunto, che implica una sottile e ineluttabile rassegnazione al nulla. Quella rassegnazione che ormai gran parte dell'analisi scientifica ci prospetta in vario modo. La fisica ci spiega che l'universo si è spontaneamente creato dal nulla: un'esplosione senza un prima e senza un perché. Verso il nulla ci sospinge anche la chimica illustrando come la comparsa di strutture complesse, e quindi anche della vita, è il frutto di delicati effetti elettronici: pezzettini amorfi di materia trovano casualmente un adeguato "scenario energetico" che consente, sempre casualmente, l'origine degli atomi che, a loro volta casualmente, originano le molecole e poi i batteri e poi... noi. Anche il pensiero è frutto del nulla, come ci spiega la biologia: è l'inatteso e inspiegabile effetto di una combinazione fisica di sostanze chimiche che hanno raggiunto un singolare assestamento nel ciclo dell'evoluzione facendo in modo che il materiale producesse l'immateriale, divenendo a un certo punto "consapevole" di se stesso.

Potremmo dire, con non lievi forzature, che è presente anche nella scienza una sorta di idea del nulla positivo. Hawking spiega che «il grande mistero al cuore del Big Bang è spiegare come sia possibile che un intero universo di spazio e di energia, di dimensioni inimmaginabili, possa materializzarsi dal nulla. Il segreto sta in uno dei fatti più strani che riguardano il nostro cosmo: le leggi della fisica richiedono l'esistenza di una cosa chiamata "energia negativa"»<sup>11</sup>. La meccanica quantistica mostra, infatti, come a livello subatomico i protoni possono davvero

---

<sup>9</sup> W. D. HARTWICH, A. J. ASSMAN, *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. Milano, Postfazione di J. Taubes, Adelphi, 1997, p. 227.

<sup>10</sup> S. FREUD, *Totem e Tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, op. cit., p. 38. Per inciso potremmo notare che Carl Schmitt nelle rapide e spesso, come in questo caso, sprezzanti notazioni del suo diario suggerisce una sorta di transfert del transfert, quando afferma che Freud ha preteso di liberarci dagli scrupoli religiosi solo per "sbarazzarsi del ricordo del ghetto" (Id., *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 365. Freud, trasformando l'ossessione per le sue origini nell'ossessione di tutti per un'origine inquietante, non cancella solo Dio, ma neutralizza le differenze, calando ogni tensione nel vuoto di un conflitto irrisolto e irresolubile e aprendo, in questo modo, le vie al nichilismo (C. SCHMITT, *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939*, trad. it., Milano, Giuffrè, 2007, p. 454).

<sup>11</sup> S. HAWKING, *Le mie risposte alle grandi domande*, Milano, Rizzoli, 2018, p. 32 (versione digitale).

comparire casualmente dal nulla e poi sparire nuovamente (nel nulla?). L'origine dell'universo è il nulla. Un nulla carico di energia, un'energia negativa che, proprio perché tale, determina il suo opposto fino a produrre la materia e poi la vita. Hawking ci propone l'esempio di una montagna di terra. La montagna esiste, perché si è scavato un fosso: la montagna deriva dal vuoto, dal "nulla"...

## 2. Il "nichilismo reale"

Ci troviamo, quindi, di fronte a una delle tendenze più radicali del nostro tempo: la domanda sull'origine tanto dell'universo quanto dei legami sociali volge sistematicamente al nulla. Dal nulla sorgono protoni, neutroni, fotoni, quark, gluoni, bosoni, fermioni, atomi, molecole, nuclei, cellule, organismi, pensieri e al nulla conduce la ricerca di un momento sociale iniziale e fondatore. È innegabile che sia stato Heidegger, attraverso la distinzione tra essere ed ente, a fornirci una delle chiavi di lettura del continuo scivolare dell'ansia di trascendenza nell'immanenza di un io, custode del nulla, che ha smarrito l'autenticità del rapporto con l'essere e il senso più profondo dell'*ex-sistentia*. Vorrei soffermarmi su uno dei suoi scritti (e corsi di lezione) più intensi e sofferti, quello su Nietzsche, per due ragioni. Perché Heidegger vi disegna la complessa parabola che conduce la volontà di potenza di Nietzsche all'origine di quel "nichilismo reale"<sup>12</sup> come annullamento di tutto ciò che è (*Ver-nichts-ung*) verso cui ci spinge la nostra cultura. E perché si tratta di una delle poche riflessioni che Heidegger dedica al diritto, suggerendo un'ardita e singolare esegesi dei rimandi semantici e concettuali che legano *Gerechtigkeit - Recht - Erichtet*.

Uno dei temi centrali del libro è proprio la convinzione che, in forza della sua essenza, la metafisica, se pensa l'essere trascendendolo, lo fa soltanto per rappresentare l'ente e quindi per annullarlo, richiudendosi in se stessa. Il *ni-ente (ne-hilum)*. «La metafisica è la storia nella quale, per essenza, dell'essere stesso non ne è niente: *la metafisica è in quanto tale il nichilismo autentico*».<sup>13</sup> Da qui la suggestione della volontà di potenza di Nietzsche che, attraverso la svalutazione di tutti i valori, esprime il più radicale annullamento (*Ver-nichts-ung*) di tutto ciò che è: «è il reale lasciare fuori il rimanere assente dell'essere nella sua svelatezza». Nel "rimanere assente dell'essere" si sprigiona la forza del reale con cui l'ente, apparenza del reale, si impone nell'assolutezza della volontà di potenza. Un "nichilismo reale" in cui diventa impossibile proprio la dimensione della trascendenza che dà un senso ai valori. I valori supremi si svalutano nei limiti in cui, e qui Heidegger cita un passo della *Volontà di potenza*, «manca il fine, manca la risposta al "perché"».<sup>14</sup> Non solo la risposta manca, ma sarebbe impossibile formularla, osserva Heidegger, in quanto è già il domandare il fondamento dell'ente che l'essere

---

<sup>12</sup> Rinvio anche per la rapida sintesi di questa prospettiva a M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 840 e ss. Mi pare significativa l'assonanza con il nichilismo positivo di Adorno e il nichilismo reale di Heidegger anche se non ho trovato nessun esplicito rimando tra i due saggi.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 822.

<sup>14</sup> Il riferimento bibliografico a cui rimanda Heidegger è il n. 2 (VIII, II, 12).

stesso nella sua verità "lo lascia fuori". Se nulla ha senso, come potremmo rispondere alla domanda su quale sia il senso del nulla?

Mi pare che Hawking dia, involontariamente, forza a un processo circolare del genere, quando afferma che è illogico domandarsi cosa esistesse prima che un protone desse vita, con il *Big Bang*, all'universo. Perché "prima" presuppone il concetto di tempo, ma, in base alla teoria della relatività di Einstein, il rapporto spazio-tempo esiste solo con l'universo. Se non c'è l'universo, non c'è il tempo e se non c'è il tempo, non c'è un prima e un dopo. «Non possiamo individuare un tempo precedente il *Big Bang* per il semplice fatto che prima di esso non esisteva alcun tempo».<sup>15</sup>

È all'interno di questo quadro teoretico che Heidegger torna più volte sui rapporti *Gerechtigkeit - Recht - Erichtet*. La giustizia (*Gerechtigkeit*) è, a suo avviso, una delle parole fondanti della volontà di potenza perché si lega alla dimensione della verità come tener-per-vero, rappresentare, porre dinanzi, adattare, insediare la vita umana nel caos come difetto di ordine. In questo adattamento alla realtà, in questo approntare il retto (*das Rechte*), la domanda centrale è da dove prendono la misura e la direttiva il tener-per-vero, il decidere, il giudicare? Il giusto è il contesto unitario del retto. È l'indirizzo che indica ciò che vi si adegua (*omoiosis*): non le valutazioni che si compiono nella vita di ogni giorno, ma quelle che vengono prese nel fondo del vivente in merito all'essenza dell'essere umano stesso.

Questa domanda radicale, questa sofferta ansia di svelamento è il modo in cui l'essere umano costruisce la propria esistenza. L'indirizzare, il giudicare, *Richten*, costruisce perché erige (*Er-richtet*), si eleva al di sopra dei singoli eventi, fissando, ponendo una direttiva (*Richte*). Nell'erigere si apre quel nuovo spazio che è l'origine essenziale del carattere inventivo e imperativo di ogni conoscere e creare. Per costruire bisogna decidere (*Ent-scheiden*) e quindi distinguere (*Unterscheidung*), escludere, distruggere (*Scheidung*). Non si può decidere ed erigere senza escludere e distruggere. Ecco emergere il "nichilismo reale": il pensiero costruttivo è sempre distruttivo. È potenza, volontà di potenza. La volontà di potenza non è il risultato di una combinazione di volontà e potenza. La volontà non è altro che volontà di potenza, e la potenza non è altro che l'essenza della volontà. La volontà di potenza è allora volontà di volontà cioè il volere che è volere se stesso. Il retto (*das Rechte*) del giudicare (*Richten*) erige (*Er-richtet*) la giustizia nella misura in cui esprime nella sua integralità «l'accadimento (*Geschehnis*) dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere (*Seinsverlassenheit der Seienden*) entro il pensiero dell'ente stesso».<sup>16</sup>

È Nietzsche a parlare? È Heidegger? O forse è semplicemente il nostro tempo che si mostra nella sua dimensione più radicale, quella dell'emancipazione da ogni forma di sudditanza o di condizionamento esterno come volontà di potenza. La volontà di potenza che emerge con la tecnicizzazione della scienza, che a partire da Bacone tende a ricondurre il conoscibile al manipolabile fino al punto che ormai il problema non è « [...] più tanto di dominare la natura quanto di dominare il dominio della natura».<sup>17</sup> La volontà di potenza che emerge attraverso l'irruzione nel secolo scorso (e ancora nel nostro?) delle masse al centro dell'orizzonte politico. Una massa che si costituisce attraverso l'identificazione con qualcosa che apparentemente la trascende (l'idea di razza, classe, nazione, religione) ma che, in realtà, è prodotto dalla massa

---

<sup>15</sup> S. HAWKING, *op. cit.*, p. 35.

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 522.

<sup>17</sup> E. MORIN, *Scienza con coscienza*, Milano, Franco Angeli, 19894, p. 50.

stessa sotto forma di “scarica”: «quella densità, in cui i corpi si accalcano e fra essi quasi non c’è spazio, ciascuno è vicino all’altro come a se stesso».<sup>18</sup> Da questo deriva “l’istante di felicità” nell’illusione di una integrale aggregazione «in cui nessuno è *di più*, nessuno è meglio di un altro». Pura energia fine a se stessa che irrompe e si impone nella storia per la sua “potenza”, per la sua carica distruttiva e, proprio per questo, creativa.

Il giurista sa bene come ogni “creazione” del diritto implichi la distruzione del diritto precedente. Il diritto è “posto” solo nei limiti in cui è imposto. Come ho accennato all’inizio di queste riflessioni attraverso il processo di formalizzazione il diritto *fa* il mondo sociale nel senso che dà consistenza a passioni, desideri, interessi, violenze, aspettative, che altrimenti sfuggirebbero a qualsiasi individuazione e controllo. È il diritto, regolarizzando e normalizzando, a dar luogo all’esistenza di una comunità. Tuttavia, è anche vero il contrario per cui sono le attese e le pressioni sociali, le tensioni culturali, le condizioni storiche a condizionare la regolamentazione giuridica. Il problema diventa lo snodo tra questi due momenti. In che modo l’uno incontra l’altro? Il riferimento alla trascendenza aveva la capacità di individuare un dato unificante, un fondamento del fondamento, esterno e comune, comune proprio perché esterno, sia esso Dio o la natura o la ragione. Nella visione dell’essere umano come animale naturalmente sociale e politico, il “naturalmente” esprimeva tutta la dimensione della trascendenza, perché indicava come il politico e il sociale, la costruzione umana del legame sociale e la struttura sociale dei rapporti umani, non potessero chiudersi in sé stessi, ma dovessero attingere a un elemento ulteriore che alimentava e plasmava le reciproche esigenze.

### 3. L’assenza che sostiene

Il processo di formalizzazione è, invece, tale solo se si auto-fonda e si auto-giustifica nei limiti in cui si concepisce l’ordinamento giuridico come un sistema che disciplina la sua produzione. In questa pretesa assoluta di autosufficienza, l’integrale rifiuto di qualsiasi limite, di qualsiasi contenuto vincolante, conduce a quell’*erigere-distruggere* di cui parla Heidegger, perché troviamo solo una volontà che vuole perché vuole, una volontà che vuole sé stessa. Lo dimostra, a mio avviso, proprio la complessa parabola che sta dietro la teoria della norma fondamentale di Kelsen. Questa teoria nasce dall’esigenza di sfuggire a quel «sofisma del principio»<sup>19</sup> con cui in qualche modo la nostra cultura è rimasta legata all’idea di trascendenza, affrontando il problema dell’origine del legame sociale con il ricorso a un dato naturale, a un vissuto esistenziale o a un’esigenza razionale. Kelsen erige, invece, a sistema l’idea che il fondamento giuridico della società sia la mancanza di fondamento. La norma fondamentale chiude

---

<sup>18</sup> E. CANETTI, *Massa e potere*, Milano, Tascabili Bompiani, 1988, p. 22.

<sup>19</sup> Riprendo l’espressione e il concetto da E. CASSIRER (*Il diritto e la ragione*, Roma, Donzelli, 2017, p. 43) con la doverosa precisazione che, in questo saggio sui rapporti tra Rousseau e Kant, non vi è nessun riferimento a Kelsen.



dall'interno i processi argomentativi, costituendo la validità dei singoli atti giuridici, e tuttavia resta all'esterno, ricavando validità da sé stessa. È un'assenza (di contenuti e di valori) che sostiene la concatenazione delle norme. «La norma autorizzante... è una norma in bianco. La fattispecie condizionante e la sanzione condizionata sono forme vuote [...]».<sup>20</sup>

Kelsen, come Freud o sotto l'influenza di Freud, pensa che questo momento primo possa essere dato per scontato, sia presupposto, ma, a differenza di Freud non si appaga della constatazione della sua natura meramente illusoria e continua a interrogarsi sul problema se sia un momento logico e quindi un'esigenza del pensiero oppure un atto di volontà e quindi un'esigenza del potere. Inizialmente e fino alla seconda edizione della *Dottrina pura del diritto* sembra propendere per la prima ipotesi. Negli ultimi anni della sua vita e nella sua ultima opera, la *Teoria generale delle norme*, abbraccia incondizionatamente la seconda linea di lettura. In quest'opera Kelsen sembra, forse per effetto del pragmatismo della cultura americana, abbracciare, integralmente l'idea che il problema teorico principale non sia spiegare perché si deve ubbidire alle norme o accettare il diritto nel suo insieme, ma perché si deve ubbidire a questa norma qui, perché l'io voglio diviene il tutti devono volere e viceversa perché il tutti devono volere diviene l'io voglio. In questi termini non è la conoscenza, ma la volontà a entrare in discussione.

Nella *Teoria generale delle norme* Kelsen non si limita ad affermare che la norma fondamentale «statuisce l'atto della statuizione», è il «nesso generativo» che «stabilisce chi debba statuire le norme dell'ordinamento». Pone la domanda ulteriore ed estrema se abbia senso domandare chi autorizza la statuizione dell'atto della statuizione. Chi autorizza chi? Le gerarchie di sovra-e sotto-ordinazione rispondono a questa domanda attraverso i vari gradini della costruzione gradualistica, ma resta sempre insondabile, di rimando in rimando, il nucleo primo dell'origine dello statuire. Affermare che sia un'ipotesi implicherebbe sempre il rinvio a un sillogismo e quindi a una concatenazione logica che finirebbe per alterare la "purezza" della dottrina. A Kelsen non resta che sostenere che è una volontà, una volontà che vuole volere.

Una sorta di "autismo" che trova la sua giustificazione attraverso la rievocazione del rapporto religioso con Dio. «La validità della norma statuita da Dio 'Gli uomini non devono uccidere altri uomini', come tutte le norme statuite da Dio, trova fondamento nella presupposta validità della norma fondamentale, cioè è conforme alla norma fondamentale presupposta che autorizza Dio a statuire norme».<sup>21</sup> Come non è possibile trovare chi autorizza Dio così non è possibile trovare chi attribuisce validità al sistema delle norme. Dio "vuole perché vuole" e la norma fondamentale vuole volere la normatività. *Richten - Erichtet?* Ha ragione Heidegger?

Sono attestati da Kelsen stesso i legami con Freud, l'attenzione per la psicologia delle masse e il debito verso le declinazioni scettiche e vitalistiche della filosofia del "come se" di Vaihinger, ma Heidegger appare assolutamente distante dai suoi interessi e modelli culturali. È questa assoluta indipendenza e totale distanza a rendere le indirette assonanze estremamente significative proprio perché mostrano una costante convergenza, non voluta e non cercata, verso determinati sviluppi. In questo senso possiamo parlare di una complessiva linea di

---

<sup>20</sup> H. KELSEN, *Teoria generale delle norme*, Torino, Einaudi, 1985, p. 439.

<sup>21</sup> H. KELSEN, *Teoria generale delle norme*, tr. it., Torino, Einaudi, 1985, p. 438. Potremmo ricordare per inciso quanto Leibniz avesse orrore proprio di un Dio "volere del volere": sarebbe un «paradosso inaudito» che «Dio esista perché così ha ordinato» in Id., *Parere sui principi di Samuel Pufendorf*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, Torino, UTET, 1951, p. 256.

tendenza del nostro tempo. Se per secoli, scienza, diritto e organizzazione sociale sono stati pensati esclusivamente alla luce della trascendenza, dietro la quale il problema di Dio restava aperto ed assillante, ora ci muoviamo sistematicamente entro una prospettiva radicalmente immanente, dietro la quale è il problema del nulla o di Dio come nulla a emergere in tutta la sua radicalità.

In tre scritti del 1922 troviamo i presupposti culturali di quell'illusorietà della trascendenza che costituisce l'elemento costante del pensiero di Kelsen. In tutti questi scritti appare decisiva, anche se in termini e sviluppi diversi, il riferimento all'idea di Dio come suggestione psicologica per sopperire ai limiti del pensiero. *Der soziologische und juristische Rechtsbegriff* sostiene che alla base del postulato che ogni sistema normativo debba avere un solo centro di "osservazione, valutazione e spiegazione", una norma originaria (*Ursprungsnorm*),<sup>22</sup> sta la supposizione psicologica di Dio come momento supremo e non derivato. *Dio e Stato*<sup>23</sup> insiste sull'analogia con Dio per spiegare la "situazione gnoseologica" che sta dietro la personificazione dello Stato come produttore di norme, con i suoi correlati di infallibilità, onnipotenza, onnivalenza. Dio è il prodotto di una distorsione del pensiero primitivo che, cercando di rinvenire un ordine negli eventi naturali, personifica il Dio creatore come colui che dà un senso al tutto, confondendo il problema della conoscenza (l'ipotesi che la natura abbia un senso, esprima un ordine) con l'oggetto della conoscenza (il senso del tutto, l'ordine della natura: Dio). La stessa ipostatizzazione avviene attraverso il concetto di Stato. Per spiegare l'unità astratta dell'ordinamento giuridico, si crea una persona (lo Stato) «la cui volontà è il contenuto dell'ordinamento giuridico». Ed ecco riprodursi l'assurdo dualismo della teologia tra Dio e natura. Lo Stato sarebbe un ideale e un fatto; il potere e la personificazione del potere, l'insieme delle norme e il creatore delle norme. la validità del dovere e l'effettività dell'essere.

Kelsen sviluppa una dettagliata casistica in cui la teologia e la teoria del diritto sembrano seguire i medesimi e "primitivi" percorsi mentali. Come l'idea di *incarnazione* aiuta a spiegare l'assurdo di un Dio, onnipotente e senza vincoli, eppure soggetto alle leggi di natura fino al punto di morire per la salvezza umana, così la teoria del diritto pubblico escogita la dottrina dell'*auto-obbligazione* dello Stato per giustificare il fatto che il creatore onnipotente del diritto sia, nello stesso tempo, soggetto al diritto fino al punto di essere condannato se compie un atto illecito. La *teodicea* serve a trovare un motivo alla presenza del male in quel sommo bene che è l'ordine divino? La teoria dell'*illecito* dello Stato svolge l'analogo ruolo di spiegare come lo Stato possa compiere atti illegittimi, trasgredire la legge e intanto essere la "legge". Stesso tipo di ragionamento potremmo fare per il rapporto tra l'idea di *miracolo* e quella di diritto pubblico. La teologia concepisce l'uno come deroga imposta dalla volontà divina alle leggi di natura, la dottrina costruisce l'altro come qualcosa di diverso dal diritto privato, pur essendo entrambi atti dello Stato (*Staatsrecht*). Vi sarebbe "più Stato" nel diritto pubblico come vi sarebbe "più Dio" nel miracolo...

---

<sup>22</sup> H. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung der Verhältnisses zwischen Staat und Recht*, Tübingen, Mohr, 1922 che io cito nella ristampa del 1962, Scientia Verlag Aalen, pp. 92-105. L'analogia tra Dio e Stato è sviluppata nella parte finale del libro (parte IV, pp. 205 ss.).

<sup>23</sup> Apparso sul vol. 11, 1922-23, della rivista «Logos» e tradotto in italiano nei saggi raccolti da A. Carrino nel volume *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Napoli, E.S.I., 1988, pp. 139-164.

*Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riferimento alla teoria delle masse di Freud*<sup>24</sup> costituisce, a mio avviso, il nucleo di incontro tra queste due opere perché consente di legare l'ingenuità dei primitivi alle ossessioni dei moderni, riprendendo esplicitamente l'insegnamento di Freud della religione come illusione che ci vincola per effetto delle nostre pulsioni e la teoria di Durkheim della società come un "tutto", una forza morale che si basa sullo stesso tipo di illusione della trascendenza che le religioni traggono dalla divinità. Tutti questi elementi si legano, inoltre, al problema della forza aggregante delle masse. Se il credente ama e adora la divinità, la mente laica ama e adora il collettivo, ma alla base troviamo i medesimi processi mentali.

Sono molti i richiami alla psicologia delle masse di Moede e Le Bon, ma Kelsen non accetta l'idea che la massa assuma una propria consistenza. Afferma, con Freud, che l'essere umano non è un animale di branco, ma un animale di orda: si sottomette a un capo, ma non si annulla in un tutto indistinto. Questa sottomissione avviene attraverso la scissione della coscienza tra un Io reale e un Io ideale. Un "espediente mentale" che ripropone il legame psicologico che esiste tra la divinizzazione del capo, come entità totemica che tiene unito il gruppo, e la divinizzazione dello Stato, come entità costitutiva unitaria. In apparenza lo Stato è il tessuto organico di relazioni che trascende il diritto, ma in realtà non è altro che l'unità ipostatizzata realizzata dal diritto. Allo stesso modo il padre-Dio non è altro che l'unità ipostatizzata dei meccanismi espiatori che danno origine al legame dell'orda fraterna.

È sin dalle prime pagine del saggio su Freud che Kelsen mette in luce come sia un'inammissibile finzione la pretesa di rinvenire un intimo legame di nessi sociali tra gli individui collegati nell'unità giuridica dello Stato. La prima illusione è proprio la rappresentazione dello Stato come «concordanza di contenuto del suo volere, sentire e pensare».<sup>25</sup> Non esiste nessuna volontà generale o entità collettiva come somma delle singole rappresentazioni individuali. Quello che tiene assieme le masse, qualsiasi massa, è l'organizzazione, l'istituzionalizzazione dei rapporti giuridici. «"Organizzazione" e istituzione sono infatti complessi di norme, sistemi di prescrizioni che regolano il comportamento umano, che come tali, cioè nel loro specifico senso proprio, possono essere comprese solo se considerate da un punto di vista orientato secondo la validità normativa, o dal *dover essere*, delle norme stesse, e non secondo l'efficacia reale, *l'essere*, degli atti umani rappresentativa o volitivi aventi come contenuto queste norme».<sup>26</sup>

L'insistenza sulla dimensione individuale della psicologia freudiana si collega al netto rifiuto di un collettivo che possa costituire il fondamento oggettivo del legame sociale e dell'ordinamento giuridico. All'origine dello stare assieme non c'è nulla... se non l'invenzione di un Io ideale che, a sua volta, assume i contorni dello Stato. Come spiegherà nelle complesse articolazioni della *Dottrina generale dello Stato* del 1925, è l'ordinamento normativo (*Sollordnung*) a produrre l'ordine sociale e non l'ordine sociale a produrre l'ordinamento normativo. Si deve pensare lo Stato come «*ordinamento degli uomini*» e non come «*gli uomini*

---

<sup>24</sup> H. KELSEN, *Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riferimento alla teoria delle masse di Freud* in «Imago», VIII-2, 1922. La traduzione italiana si può leggere in H. KELSEN, *La democrazia*, Bologna il Mulino, 19845, pp. 387 e ss.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 395-96.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 418.

stessi che vivono ordinati». <sup>27</sup> L'ordine si costituisce ordinando. Come è il totem a istituire la religione così è la norma fondamentale a istituire la società. Come il totem, istituzionalizzando un'illusione, costruisce un legame fittizio, ma necessario, tra le pulsioni individuali così la norma fondamentale, istituzionalizzando un'illusione, costruisce il legame, fittizio ma necessario, tra l'io voglio e il tutti devono volere. È da questa istituzionalizzazione dell'illusione che dobbiamo partire, abbandonando i miti di Dio, dello Stato o della società.

#### 4. L'immanenza emanante

Mi pare estremamente significativo che Kelsen sottolinei come supporre l'esistenza di una norma fondamentale non sia un'ipotesi, ma un'illusione. L'ipotesi è in rapporto con la realtà. L'illusione è una deformazione della volontà. O della conoscenza? Kelsen ha sempre presente, in tutte le sue opere, questa alternativa. Propende alla fine per la dimensione puramente volontaristica. Un io che incontra il nulla e lo fa proprio? Mi pare che il lento progredire di Kelsen verso gli esiti della *Teoria generale delle norme* sia proprio la manifestazione evidente di una ricerca di senso (la norma fondamentale) che finisce per l'accettazione integrale del non senso: all'origine della statuizione dell'atto della statuizione c'è solo la volontà della volontà. La parabola di Kelsen riflette una più ampia tendenza del nostro tempo in cui si manifesta, sotto varie forme, quel nulla positivo di cui parla Adorno. Se manca la risposta al "perché?", se manca un senso e quindi un fine, rimane solo la forza incontrastata del volere. Il rifiuto della trascendenza colloca il problema dell'origine del legame sociale in un sottile crinale che oscilla tra il nulla e la volontà di potenza in cui l'uno alimenta l'altra, in cui la sensazione del nulla lascia esplodere la radicalità della volontà di potenza. Ce ne rendiamo conto se osserviamo alcuni degli sviluppi più significativi della cultura giuridica del secolo scorso. Penso in particolare al realismo giuridico scandinavo, alla teoria dei sistemi di Luhmann e a Derrida.

Nel realismo scandinavo la dimensione illusoria della norma fondamentale diviene senza infingimenti pura magia. Axel Hägerström, dividendo i propri interessi tra le formule di Gaio e i condizionamenti mentali di Pavlov, considera il diritto un meccanismo meramente irrazionale che non si è ancora liberato dell'originaria confusione della civiltà giuridica romana tra *fas* e *ius*, tra leggi divine e leggi umane. «Nearly all transactions seem to have taken a religious form. The administration of law was a religious concern». <sup>28</sup> Concetti come obbligazione, diritti, proprietà non hanno alcuna consistenza reale, ma esercitano la loro influenza tramite il superstizioso legame con «traditional ideas of mystical forces and bonds». <sup>29</sup> Se agiamo in un certo modo è solo per effetto di questo condizionamento irrazionale: «a feeling of being driven to act in a certain way». <sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> H. Kelsen, *Dottrina generale dello Stato*, Milano, Giuffrè, 2013, p. 230.

<sup>28</sup> A. HÄGERSTRÖM, *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Stockholm, Almqvist & Wiksell 1953, p. 57.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 130.

È, invece, una significativa assonanza con il tabù di Freud che troviamo nel “Tû-Tû” con cui Alf Ross evoca il ruolo onnicomprensivo, vago eppure vincolante, che i concetti, ad esempio proprietà o pretesa, esercitano nell’esperienza giuridica. La primitiva tribù Noît-cif-tribe, che vive nelle Isole Noisulli, nel Pacifico del Sud, pensa che ricada in questa situazione di “Tû-Tû” chi infrange una regola e, costituendo una minaccia per la comunità, non possa sottrarsi alla punizione. Il concetto tradizionale di diritto riproduce questa natura magica perché, «la nostra terminologia e le nostre idee conservano una somiglianza strutturale col pensiero magico primitivo concernente l’invocazione di poteri soprannaturali che a loro volta si tramutano in conseguenze fattuali».<sup>31</sup> Sono queste arcane suggestioni magiche che ci tengono assieme. Il diritto è una tecnica di rappresentazione che cerca di razionalizzare l’irrazionale. Non ha senso cercare un oltre. Non ha senso cercare altro.

L’invito a prendere atto dei limiti delle nostre costruzioni intellettuali giunge in Ross, nel Ross intimo dei suoi scritti d’occasione, alla dolente constatazione che è a contatto con il nulla che dobbiamo costruire i nostri modelli sociali. «Dobbiamo abituarci a vivere senza risposte. Il mistero, afferma Wittgenstein, non sta nel fatto che il mondo è quello che è, ma nel fatto che il mondo è. Non siamo che formiche umane in uno spazio infinito, in cui le nebulose e le galassie fluttuano milioni di anni luce lontane nel corso di un tempo che senza inizio e senza fine. E ciò è assolutamente incomprensibile. Altrettanto incomprensibili sono la grandezza senza limiti e la miseria che abitano nell’uomo medesimo. Perché, da dove, verso dove? Siffatti interrogativi sono senza significato non si prestano a una risposta, e niente di sensato può dirsi in merito».<sup>32</sup>

Nel vuoto aperto dai processi di demistificazione finisce per emergere l’idea del diritto come “fatto” e quindi come esito dei conflitti di forza, come volontà di potenza. È il tema di un libro di Rudolf Wiethölter che risente di tutta la tensione degli anni in cui è stato scritto, il 1968, ma che vuole presentarsi puramente e semplicemente come una *Rechtswissenschaft*, una teoria del diritto. È stato l’editore italiano che ne ha accentuato la carica polemica, proponendo il titolo: *Le formule magiche della scienza giuridica*. In effetti la tesi centrale del libro è che rituali e formule hanno determinato una sorta di “incantesimo”, che ha finito per ottundere, per secoli, le valutazioni razionali e la consapevolezza critica. «Esso [il diritto] continua ad esistere come un campo dove la ragione è fuggita e vi alligna indisturbata la tradizione con le sue litanie formali e l’autorità con le sue arroganze».<sup>33</sup> Un ottundimento che nasconde a fatica le strutture di dominio e la lotta per il potere. «L’autorità divide dunque gli uomini in capi e sottoposti (anche travati), giudici e giudicati (anche condannati), dominati e dominanti (anche schiavizzati), ricchi e poveri (anche derubati)».<sup>34</sup> Negli Stati Uniti è il variegato movimento dei *Critical Legal Studies* a denunciare i condizionamenti politici e le tensioni ideologiche nascoste dietro le formalizzazioni giuridiche: «law is a part of the social totality, non must the tail of the dog».<sup>35</sup>

La teoria dell’autoreferenza sistemica, che ha in Luhmann uno dei suoi massimi interpreti, sviluppa tutte le implicazioni implicite nell’autoproduzione delle norme. Il problema

---

<sup>31</sup> A. ROSS, *Tû-Tû*, in *Il linguaggio del diritto*, a cura di U. Scarpelli e P. Di Lucia, Milano, LED, 1994, p. 126. Il saggio è del 1957 sulla «Harvard Law Review».

<sup>32</sup> A. ROSS, *Democrazia, potere, diritto. Contributi al dibattito odierno*, Torino, Giappichelli, 2016, p. 118.

<sup>33</sup> R. WIETHÖLTER, *Le formule magiche della scienza giuridica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 27.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>35</sup> D. KENNEDY, *Legal education in training of hierarchy in The Polics of Law. A Progressive Critique*, a cura di D. Kayris, New York, Pantheon Books, 1990, p. 47.

dell'immanenza viene scisso nell'autoreferenza, con cui il sistema traduce gli *output* che gli derivano dall'ambiente esterno in base ai propri codici di funzionamento, e nella riflessività o riflessione con cui rielabora questi output in base ai propri codici di riferimento. Autoreferenza e riflessività determinano l'autopoiesi per cui il sistema è dotato di senso nella misura in cui è produttore di senso. «L'autopoiesi è un processo ricorsivo, quindi simmetrico, quindi non gerarchico. Ogni regolazione viene a sua volta regolata. Tutti i controlli vengono a loro volta controllati. Nulla può essere prodotto nel sistema chiuso, se non rispetta queste condizioni».<sup>36</sup>

Ne deriva che la struttura autoreferente non può oggettivare il sistema complessivo senza comprendere se stesso come parte del suo oggetto. Per questo motivo i problemi di chiusura del sistema vengono lasciati in sospeso o marginalizzati. È nel funzionamento, nel sistematico assorbimento delle contingenze, nella determinazione dell'indeterminato che il sistema si autolegittima. Il sistema funziona se funziona e, quindi, se riesce a saldare passato e presente, mantenendo il consenso malgrado la continua mutabilità, la strutturale negazione della negazione insito nei processi di creazione-distruzione del diritto. «Le norme strutturate in questo modo conquistano la loro stabilità per mezzo di una proiezione retrospettiva nel passato».<sup>37</sup> Questo passato viene definito nel gergo giuridico la "fonte" del diritto, ma è in realtà soltanto «la metafora utilizzata come un blocco alla riflessione: ha la funzione di rendere invisibile il decisore della decisione».<sup>38</sup>

La teoria sistemica risolve, quindi, il problema del fondamento del diritto in quello della fonte della produzione delle norme come blocco del sistema. Luhmann porta così, a mio avviso, a compimento tutte le implicazioni presenti nella teoria della norma fondamentale kelseniana: la fonte del diritto è un'assenza che sostiene, una sorta di "che sia così" che chiude la catena delle domande proprio perché «[...] non dice che non dice cosa non dice». Compito della fonte è proprio garantire questo esonero dal problema dei rimandi di senso. Non lo poteva fare il giusnaturalismo che sui rimandi di senso ha costruito l'interdipendenza assiologica dei propri processi decisionali, la perfezione dell'ideale di giustizia. Lo deve fare il diritto positivo che, per tener dietro alla complessità della società in continuo mutamento in cui viviamo deve rinunciare a questa interdipendenza. «E, infatti, il fondamento della validità del diritto positivo sta ormai nella sua stessa trasformabilità, nella possibilità della sua negazione. Il diritto positivo, come la negazione stessa, viene mantenuto attraverso la ri-negabilità sull'attualità della quale si decide nel confronto continuo tra sistema e ambiente»<sup>39</sup> o ancora «il diritto di volta in volta valido deriva il suo diritto di valere dalla possibilità di essere trasformato».<sup>40</sup> Luhmann non riflette sugli orizzonti nichilistici di questa continua negabilità come struttura portante del diritto, ma non può evitare di metterci in guardia sui rischi delle sue implicazioni: la «istituzionalizzazione della piena discrezionalità delle trasformazioni del diritto».<sup>41</sup> È possibile distinguere, domando io, questa "piena discrezionalità delle trasformazioni del diritto" dalla "volontà di potenza"?

---

<sup>36</sup> N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Bologna, 1990, Il Mulino, p. 733.

<sup>37</sup> Id., *La fiducia*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 104.

<sup>38</sup> Id., *Esistono ancora norme indispensabili?*, Roma, Armando, 2013, p. 62.

<sup>39</sup> Id., *La differenziazione del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 343.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 136.

Penso sia, in qualche modo, il problema affrontato da Derrida in uno dei pochi scritti che dedica al diritto.<sup>42</sup> Riflette sull'espressione inglese *enforce the law*, in cui appare evidente la presenza della forza nell'applicazione della legge, e la collega a *Zur Kritik der Gewalt*:<sup>43</sup> uno dei saggi più crudi di Benjamin dove tutte le forme di potere, con il loro correlato monopolio sulla morte, appaiono solo violenza (fondatrice) della violenza (escludente) della violenza (conservatrice). Già a livello semantico il tedesco presenta un'inestricabile combinazione: *gewalt* è traducibile con potere, ma anche con forza e violenza.

Tra le pieghe del linguaggio continuiamo a scorgere (e a decostruire?) quella carica di violenza intrinseca all'assunzione e all'esercizio del potere che il diritto si sforza di occultare. «Ora l'operazione consistente nel fondare, inaugurare, giustificare il diritto, nel *fare la legge*, consisterebbe in un colpo di forza, in una violenza performativa che in sé non è né giusta né ingiusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminarmente e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrebbe garantire né contraddire o invalidare».<sup>44</sup>

Il diritto, suggerisce Derrida, è "costruito" su tutta una serie di strati che storicamente hanno *fatto in modo che* restassero nell'ombra la presenza della violenza e l'origine infondata del potere. Un'opera filosofica di decostruzione di questa mistificazione è possibile proprio perché c'è qualcosa, all'interno del diritto, che non è decostruibile: la giustizia. La giustizia, «se esiste qualcosa che possa chiamarsi giustizia», è infinita, incalcolabile, «eterogenea ed eterotropa» e quindi porta altrove, rivela altre forze, *differenzia, decostruisce*: «la decostruzione ha luogo nell'intervallo che separa l'indecostruibilità della giustizia e la decostruibilità del diritto».<sup>45</sup> È l'esistenza di qualcosa che il potere non può controllare né la forza distruggere.

Non solo questo. La giustizia che ha luogo attraverso la legge non è una mera decisione,<sup>46</sup> ma formulazione del diritto e quindi linguaggio. Ogni decisione, ogni norma e ogni sentenza vanno enunciate, firmate, sottoscritte, riconoscono così "l'anteriorità" di un percorso, di «un avvenire giungente al presente, che non è mai tale». Ritorna uno dei temi tipici delle teorie decostruzioniste: quello del differimento, della *differenza* come tensione tra passato (la fonte del diritto) e presente (l'applicazione delle norme), tra forza della legge e fiducia nella legge. La forza non determina la fiducia e la fiducia non esige la forza. È mai possibile eliminare questa tensione? Rivolgersi all'altro nella lingua dell'altro? Il linguaggio, come il rito e come il diritto, è la forma e insieme il custode del potere. Potranno mai l'accusatore e l'accusato parlare la stessa lingua? E il giudice e il condannato?<sup>47</sup>

Forse la risposta a queste domande si trova in una delle ultime conferenze in cui Derrida ritorna sul tema della giustizia, per richiudere quella sottile apertura alla trascendenza che le sue riflessioni sulla giustizia come decostruzione sembravano aprire. Propone ancora un gioco

---

<sup>42</sup> J. DERRIDA, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

<sup>43</sup> W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1962.

<sup>44</sup> *Ivi*, 62-63.

<sup>45</sup> J. DERRIDA, *Forza di legge*, *op. cit.*, p. 64

<sup>46</sup> Come sottolinea Garritano, introducendo questo saggio di Derrida, *ivi*, p. 43.

<sup>47</sup> Non possono. Lo dice chiaramente uno dei pensatori americani più vicini a Derrida: Stanley Fish. "Force is simply a (pejorative) name for the thrust or assertion of some point of view" *Id.*, *Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 521. La "forza" della legge è indistinguibile dalle forze che le si oppongono. La retorica è solo uno dei tanti nomi che diamo alla forza. Ci sarà sempre un conflitto nelle nostre teste.

linguistico suggerito dalla lingua inglese. La stessa espressione indica il giudice (*justice*) e l'atto del giudicare (*to justice*). Questa coincidenza linguistica mette in luce, da una parte, ancora una volta la violenza insita nella performatività del giudicare e del rendere giustizia. Quella performatività, aggiungerei io, che è espressa nel verbo italiano "giustiziare" in cui si dà la morte in nome della giustizia. Ma il *to justice* inglese non ha un corrispondente in italiano. Potremmo tradurlo con giustiziare, nel senso di assicurare alla giustizia (ad esempio, *bringing a thief to justice*), ma sarebbe una versione insufficiente.

La conferenza è un omaggio reso a una dei maggiori critici letterari americani J. Hillis Miller. Derrida commenta, con Hillis Miller, i versi del poeta inglese Gerard Manley Hopkins. Si sofferma, in particolare sull'espressione "*the just man justices*". In italiano è impossibile una traduzione letterale. Dobbiamo ricorrere a diverse possibili parafrasi e tutte poco efficaci: l'uomo giusto rende giustizia o forse aspira alla giustizia o forse agisce giustamente o forse... *To justice* chiude, nella performatività dell'uomo giusto che è il giusto, la giustizia in se stessa. Una dimensione tutta interiore che si proietta sul diritto con la sua alterità. La giustizia è, per Derrida, *immanente* ed *emanante*. «Colui che così giustizia non si riferisce in primo o un secondo luogo alle norme calcolabili del diritto. È giusto così come respira, per essenza. Fa ciò che è giusto, compie il gesto in modo spontaneo. In modo spontaneo significa liberamente, ma soprattutto come ciò che scorre dalla fonte, ciò che emana dalla sua propria fonte, *sponte sua*. La giustizia procede e *emana* (essa è dunque *emanante*), da colui che "giustizia", ma questo modo di essere e di fare, questo modo di emanare, resta *immanente*, interiore, in tutti casi inseparabile dal giusto stesso, dalla fonte di giustizia in quanto essa "giustizia"». <sup>48</sup>

Come avviene spesso leggendo Derrida, non è facile esaurire il senso più profondo del suo pensiero. Mi fermo alla suggestione di una *immanenza emanante* con cui la giustizia, «eterogenea», «eterotropica» incontra tutta la violenza del *justice*: un giustiziare che si fonda sulla giustizia e che corrompe la giustizia. Quello che esige il giusto (*to justice*) non può ridursi all'atto del giudice giudice (*justice*). È in questa frattura tra *to justice* e *justice* che si pone l'attesa di Godot: un'attesa vana se quelli che possiamo vedere sono solo i giudici, mentre il fondamento del loro operare (*to justice*) resta un'illusione. Con Derrida e forse oltre Derrida potremmo definire un'*immanenza emanante* la norma fondamentale, l'autopoiesi e la stessa magia dei concetti giuridici. Nell'idea di un'*immanenza emanante* il nulla positivo incontra il nichilismo reale ed entrambi sembrano la proiezione della performatività di una volontà che vuole volere. *Enforce the law?* È qui che ci conduce il nostro tempo... alla rassegnata constatazione di Kafka «la nostra mansione è compiere il negativo, il positivo ci è già stato dato». <sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> J. DERRIDA, «*Justices*», Pisa, ETS, 2019, p. 31.

<sup>49</sup> Traggo la citazione da I. KERTÉSZ, *Il secolo infelice*, Milano, Bompiani, 2007, p. 119.



## Natura e trascendenza: una rilettura di Hobbes

Matteo Negro\*

Il complesso rapporto di compenetrazione tra natura e trascendenza nella filosofia hobbesiana è oggetto di studi e interpretazioni nient'affatto concordi. Le ragioni risiedono in gran parte nell'oscurità e nella manifesta plurivocità delle tesi più discusse di Hobbes consegnate agli scritti maggiori, ma reperibili in diversa misura in quasi tutta la produzione. La sua vicenda biografica ha certamente influito sulla formazione ideale: in un periodo turbolento per l'Inghilterra si vede costretto a fuggire in Francia, fa poi ritorno in patria, ben attento a non esporsi troppo, evitando di impensierire al contempo i monarchici e i simpatizzanti repubblicani. Nel frattempo, le fonti d'ispirazione del ceto intellettuale anglicano rimangono quelle di un tempo – ne è ampia documentazione la nota condanna da parte del vescovo Bramhall, pervasa di tomismo – ma le nuove idee dilagano, e Hobbes sposa la retorica antimetafisica, senza tuttavia tradire il suo impianto metafisico (e la sua formazione aristotelica). Non è forse improvvisto assegnargli l'etichetta di "metafisico anti-metafisico". Naturalmente, c'è chi, come Bobbio, Strauss, Oakeshott, Gauthier o Schmitt, seppure da angoli visuali non coincidenti, ha attentamente perlustrato il suo percorso, ricavandone la ferma convinzione che il dio mortale abbia ucciso la metafisica e la morale, e che la psicologia, l'antropologia o il diritto positivo siano i terreni d'elezione di un Hobbes secolarizzato. E c'è chi, non meno autorevolmente, ha invece visto in lui un "cattivo metafisico", intenzionato a usare la metafisica per fini strumentali e politici.<sup>1</sup> Noi propendiamo qui per una lettura diversa, quella di Hobbes come "cattivo anti-metafisico". Se strumentalizzazione da parte sua vi è stata, questa ha avuto semmai come oggetto l'anti-metafisica, brandita allo scopo di accreditare quello strano miscuglio di suarezismo e nominalismo in un ambiente più che sospettoso nei confronti della filosofia "romana". Una significativa corrente ermeneutica, nata nella prima metà del Novecento, attorno alle posizioni di Taylor, e proseguita con quelle di Hood e Warrender, ha mostrato un interesse preciso a fare emergere, o quanto meno a non censurare il naturalismo morale e metafisico, così fortemente presente in Hobbes, assieme ad una particolare componente teologica. Ne risulta nell'insieme l'immagine di un Hobbes cristiano, dunque convintamente teista ed esplicitamente avverso all'ateismo, nonché profondamente radicato

---

\* Università degli Studi di Catania.

<sup>1</sup> In tal senso, emblematica è l'analisi di Francesco Viola: «Hobbes non ha rigettato la metafisica, ma se ne è servito a fini politici. L'ha ridotta ad ideologia. La nostra insistenza sul raffronto con i modelli aristotelici e medioevali è stata diretta proprio a mostrare come la filosofia di Aristotele sia stata manipolata sul piano artificiale e tecnologico ed asservita a questa grande opera di trasformazione della natura umana da parte della macchina statale. Lo Stato produce ciò che manca alla natura umana per ripristinare sul piano artificiale il modello aristotelico. Questo processo di ideologizzazione della metafisica ha ovviamente prodotto il disgusto nei suoi confronti. L'antimetafisica è apparsa preferibile ad una cattiva metafisica. Ma la totale sottrazione all'uomo di una propria natura la espone ad un'illimitata manipolazione, per cui non vi sono rimedi sufficienti, quando si è dissolta la consistenza stessa della persona umana» (F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan. Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 57-58).

nella tradizione della legge naturale. Ad avvalorare le conclusioni di questi autori, per nulla convinti di trovarsi di fronte ad un caso di uso improprio della metafisica, hanno contribuito in questi ultimi decenni le ricerche di Martinich, Fuller, Murphy, Cooper, seppure anch'esse con significative differenze. A questi si aggiunga lo studio notevole di Sharon Lloyd che, per quanto non indulgente nei confronti di un revisionismo spinto del pensiero di Hobbes, ritiene non conclusiva l'asserita separazione di ragione e natura, e di conseguenza il primato della psicologia delle passioni.<sup>2</sup>

Ciò che appunto accomuna molti dei detrattori di Hobbes, accanto agli esegeti più tradizionali, è la prospettiva separazionista, per la quale i nuclei teorici fondamentali, e le relative categorizzazioni, vanno analizzati separatamente, quando addirittura non contrapposti. Comunemente, pertanto, si tende a separare lo stato civile dallo stato di natura, l'immanenza dalla trascendenza, il potere dal diritto, il diritto naturale dalla legge naturale, la politica dalla morale, la natura dalla ragione, il patto dall'autorizzazione, e via proseguendo. Sembrerebbe quasi che alla comprensione del pensiero di Hobbes non si possa pervenire in modo compiuto e consistente se non cogliendo una linea di demarcazione tra ciascuno di tali aspetti. Naturalmente, il medesimo metodo divisorio è stato applicato alla sequenza degli scritti, annotando le contraddizioni e le antitesi tra un'opera e l'altra. E Hobbes, d'altro canto, ci mette del suo.<sup>3</sup> Ma se forse l'ambiguità è la cifra caratteriale emergente (e la vicenda biografica può esserne una documentazione), a dominare l'opera parrebbe essere la *complexio oppositorum*, la compenetrazione costante di elementi irriducibili.

La questione che può essere sottoposta ad analisi in questa sede è riassumibile in poche battute: come si giustifica in Hobbes la derivazione di una prescrittività giuridica da premesse naturalistiche, senza incorrere nella fallacia naturalistica? Per taluni ciò è impossibile e senza un esito consistente, tant'è vero che la soluzione hobbesiana viene abitualmente "spacchettata" e accettata solo in via disgiuntiva: se essa si profila come una teoria dell'obbligazione naturale, non può giustificare logicamente la teoria dello Stato a partire dalle sue premesse; se invece essa è soltanto una teoria dell'autorizzazione, non può implicare logicamente l'obbligazione naturale, ma il suo superamento. Possiamo riformulare il quesito in termini di dialettica tra immanenza e trascendenza: come giustificare la trascendenza dell'ordine naturale senza ammettere che lo stesso ordine naturale non sia soggetto soltanto alla necessità, ma dipenda in ultima istanza dal consenso al comando divino che trascende l'ordine della necessità? Se rifiutiamo questa preconditione, la filosofia di Hobbes è classificabile come una filosofia dell'immanenza, e vale dunque l'interpretazione di Voegelin, secondo cui essa è una forma *déguisée* di gnosticismo.<sup>4</sup> Se invece non la rifiutiamo, il passaggio dall'ordine naturale all'ordine

---

<sup>2</sup> Cfr. S. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

<sup>3</sup> Ha commentato molto opportunamente il Martinich: «Hobbes often misstates or gives a false impression of what his view is. In short, when Hobbes says something false or dubious about a topic, one Palpable explanation is that he or his theory is in some way confused or confusing. There is no need in these cases to attribute to him irony or sarcasm, and no need generally to appeal to the nonPalpable tactic of 'reading between the lines' in order to explain them. Of course, it may be appropriate to 'read between the lines' in some particular case» (A. P. MARTINICH, «The Interpretation of Covenants in *Leviathan*», in *Leviathan After 350 Years*, a cura di T. Sorell e L. Foisneau, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 229).

<sup>4</sup> E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5: *Modernity without Restraint*, a cura di M. Henningsen, Columbia, University of Missouri Press, 2000, p. 234: «Against the Gnostics who did not want society to exist unless its order represented a specific type of truth, Hobbes insisted that any

civile è possibile perché l'ordine naturale è costitutivamente trasceso e non regolato in via esclusiva dalle passioni o dalla necessità. Pur ammettendo che il *pactum subjectionis* non sia una finzione, resta quindi da comprendere come gli individui possano trascendere il proprio ordine naturale, se esso è per definizione intrascendibile, in quanto puro movimento senza scopo.

Ora, che formulazioni normative implicino logicamente relazioni naturali necessarie è innegabile. Prendiamo da Von Wright il seguente enunciato: «Se vuoi rendere abitabile la capanna, devi riscaldarla». Si tratta tipicamente di una prescrizione tecnica ibrida (cioè non strettamente normativa), che mette in rapporto un mezzo con un fine. Essa implica però una relazione anancastica sottostante, ossia la relazione *descritta* dall'enunciato anancastico «se la capanna va resa abitabile, la si deve riscaldare». L'enunciato deontico esprime una verità sulla condizione naturale umana (proposizione anancastica). Come rileva lo stesso Von Wright, le norme tecniche non vanno confuse con le proposizioni anancastiche, pur esistendo una connessione *logica* essenziale tra le due. Le norme tecniche sono espresse da enunciati normativi, laddove gli enunciati anancastici non esprimono norme, ma connessioni naturali necessarie.<sup>5</sup> Spostiamoci adesso sul piano della relazione tra termini deontici come “dovere” e “potere”. Afferma Von Wright: «Talvolta si è pensato che Dovere implichi Potere (essere in grado di) come ad un contro-argomento alla nota concezione, prevalentemente associata al nome di Hume, che vi sua una netta distinzione tra norma e fatto, tra Dovere ed Essere. Si dice che chi vuole mantenere una netta distinzione tra le due cose potrebbe aver ragione a pensare che non si può concludere che questa o quella cosa *deve essere* dal fatto che questa o quell'altra cosa è. Ma, se si ammette che il dovere implica l'abilità, allora, dal fatto che *non* si è in grado di fare una certa cosa, è legittimo concludere *modo tollente* che *non c'è* neanche il dovere di fare questa cosa. E, sebbene il dovere di fare una certa cosa non implichi che questa cosa *venga* fatta, nondimeno ciò implica un'altra conclusione fattuale, vale a dire che questa cosa si *può* fare (che si è in grado di farla)».<sup>6</sup> Prendiamo il caso del comando (e per Hobbes, come anche per Suárez, la legge è comando), e applichiamo a questa fattispecie il criterio prima illustrato. La definizione di Von Wright è la seguente: «l'arte di comandare (l'arte di ordinare) consiste nell'abilità a far sì che gli agenti facciano o si astengano dal fare cose che vogliamo che essi facciano o si astengano dal fare»<sup>7</sup>. Se la definizione, per come è strutturata, lascia affiorare il piano descrittivo dal piano prescrittivo, pur lasciando inalterate le prerogative della prescrizione, resta da vedere in che cosa consista esattamente l'abilità presupposta dall'atto del comando. Essa si intreccia inevitabilmente con l'abilità di un soggetto a ricevere il comando e a eseguirlo. Così il soggetto che comanda è abile a comandare se e solo se il destinatario è abile a ricevere il comando e ad eseguirlo. In assenza di un tale presupposto il comando (la formulazione normativa) non esprime una norma, e quindi è nullo. È il caso per eccellenza è quello in cui il soggetto cui chi comanda si rivolge non può ricevere l'ordine (non è in una relazione normativa con chi comanda, e chi comanda pertanto non è per questi un'autorità

---

order would do if it secured the existence of society. In order to to make this conception valid, he had to create his new idea of man. Human nature would have to find fulfilment in existence itself – a purpose of man beyond would have to be denied. Hobbes countered the gnostic immanentization of the eschaton which endangered existence by a radical immanence of existence which denied the eschaton».

<sup>5</sup> Cfr. G. H. VON WRIGHT, *Norma e azione. Un'analisi logica*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 46-48 e pp. 150-151.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 160-161.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 173.

normativa) oppure non è abile a eseguirlo (a prescindere dalla sua volontà di obbedire o disobbedire) in funzione della sua costituzione naturale, e anche per questa ragione non entra in una relazione normativa con chi comanda (benché tale inabilità possa essere temporanea, e la relazione normativa ripristinata dopo un lasso di tempo). Vi sono poi due casi in cui la relazione normativa, pur sussistendo, non comporta l'esecuzione del comando: la disobbedienza del destinatario, o il suo insuccesso. Questi due casi, tuttavia, non indeboliscono la relazione tra formulazione normativa e norma, perché ambedue implicano logicamente l'abilità del soggetto a ricevere il comando e ad eseguirlo. Chi disobbedisce è in grado di eseguire il comando, e chi fallisce è in grado di tentare e riuscire, benché possa accadere, per una serie di ragioni per lo più indipendenti dalla sua volontà, che non porti a compimento il suo intento. Solo la prima delle tre circostanze rivela l'inefficacia dell'atto prescrittivo. Annota Von Wright: «Se il soggetto non è in grado di compiere il genere di atto in questione, non si può neppur far sì che egli lo compia per effetto dell'ordine ricevuto [...] E se non si può far sì egli compia questo genere di atto, l'autorità non possiede quella abilità che, secondo il punto di vista da noi adottato, è logicamente necessaria perché si possa ordinare a *questo* soggetto di compiere quel genere di atto».<sup>8</sup> Venendo meno quella condizione necessaria viene meno l'abilità del soggetto che comanda a comandare, e quindi la sua funzione normativa, che implica tale abilità.

In Hobbes la relazione fra suddito e sovrano è una relazione normativa che, innestandosi sul piano dell'artificialità delle relazioni, si configura a prima vista come una relazione estrinseca. Dal momento che la comunità ha trasferito il potere nelle mani del sovrano, il comando di quest'ultimo si rivolge a dei soggetti depotenziati, privi di quello che per Suárez è il diritto naturale "dominativo", inevitabilmente soggetto alla mutevolezza delle condizioni (e dunque in movimento)? Il tema del dominio, della *libido dominandi*, com'è noto, contrassegna estensivamente l'opera di Hobbes, nel suo riferimento allo statuto del diritto o libertà naturale. Come evidenziato molto opportunamente da Jean-François Courtine nel suo magistrale studio sul diritto in Suárez: «Per lui il trasferimento è come un abbandono (*largitio*) del potere che risiede inizialmente e costituzionalmente nel popolo a titolo di comunità politica, e non una semplice *delegazione* sempre revocabile in diritto. Nel suo trattato *De Legibus*, Suárez indica che questo trasferimento, una volta operato, è definitivo: "il trasferimento di questo potere dal popolo al principe non è una delega, ma quasi un'alienazione o donazione completa di tutto il potere che era nella comunità"».<sup>9</sup> Ecco quindi il corollario: il potere del corpo politico, a questo punto corpo morale (mistico, per Suárez), per sfuggire alla mutevolezza delle condizioni deve essere irrevocabilmente e definitivamente trasferito ad un capo. Suárez è molto chiaro: «gli uomini si aggregano in un corpo politico, con un vincolo sociale, per un atto speciale di volontà o comune consenso, per aiutarsi reciprocamente in ordine ad un fine politico: in questo modo formano un solo corpo morale (*mysticum*), che può essere detto *uno* da un punto di vista morale, e per conseguenza ha bisogno di un solo capo. In siffatta comunità risiede il potere sovrano, in base alla natura stessa delle cose; sicché gli uomini non possono riunirsi in questa

---

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>9</sup> J-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarézienne*, Vrin/EHESS, Paris 1999, p. 24 (trad. mia). La traduzione del brano di Suárez è tratta dal *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro terzo, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, Milano, Cedam/ Wolters Kluwer, 2013, pp. 47-48.

forma e poi impedire questo potere».<sup>10</sup> Similmente per Hobbes l'accordo tra creature irrazionali non è politico; invece «quello fra gli uomini deriva solo dal patto ed è artificiale. Dunque non desta meraviglia che (oltre al patto) *sia necessario qualcos'altro per rendere il loro accordo costante e durevole*; e questo qualcosa è un potere comune che li tenga in soggezione e che diriga le azioni verso il bene comune [...] L'unico modo [...] è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà)».<sup>11</sup>

Il diritto di libertà, ricevuto dalla natura, può essere dunque modificato e anche trasferito.<sup>12</sup> Fin dove si estende tale depotenziamento dello stato naturale? Si estende al punto da indebolire di fatto l'abilità a ricevere una parte significativa dei comandi del sovrano? Apparentemente sì: il potere del monarca è irresistibile, e nulla nell'ordine civile consente di dire che in qualche modo i soggetti ne partecipino, se non per delega. In Suárez e Hobbes le creature razionali concorrono al bene comune, ma in quanto parti della comunità politica, la comunità "perfetta", la cui causa prossima è la volontà. In Suarez appare chiaro quel che Hobbes statuirà. È possibile una remissione dell'obbligo della legge naturale in forza di un *cambiamento della volontà*; alla volontà del soggetto si sostituisce quella del superiore: «Ma una volta operato tale cambiamento, non solo non è contraddittorio che l'obbligazione della legge naturale venga meno, ma essa effettivamente viene meno e cessa di obbligare [...] Dunque bisogna intendere in questo senso tale allentamento del diritto naturale che si mescola in questo genere di dispensa; questa in realtà non è una dispensa dal diritto naturale, ma si chiama dispensa dal voto o dal giuramento, perché si compie per mezzo di una remissione che deriva da un potere superiore e giurisdizionale».<sup>13</sup>

Per Suárez la legge civile obbliga in coscienza. Ora, se è vero che il foro interno è il foro di Dio, cui l'uomo non può porre obblighi; se è vero che quello in coscienza è un vincolo spirituale, che in quanto tale è altro rispetto al vincolo temporale; se è vero che nessuno può indagare la coscienza dell'altro; se è vero che nessuno può sanzionare la coscienza, né può assolverla; se è vero che la trasgressione della legge umana non è peccato al pari della trasgressione della legge di Dio, che obbliga in coscienza; se sono pur vere queste premesse, è altrettanto vero che «il legislatore civile emana le leggi come ministro di Dio e in base al potere da Lui ricevuto; quindi obbliga in coscienza ad obbedire»,<sup>14</sup> e per tale ragione la trasgressione della legge civile costituisce un peccato anche mortale. A ciò si aggiunga, continua Suárez, che chi governa

---

<sup>10</sup> F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro terzo, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, Milano, Cedam/Wolters Kluwer, 2013, p. 25.

<sup>11</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Milano, Mondadori, 2008, p. 184 (corsivo aggiunto).

<sup>12</sup> F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro secondo, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, Milano, Cedam/Wolters Kluwer, 2010, p. 213: «Il motivo generale della differenza tra *diritto naturale precettivo* e *diritto naturale dominativo* è che il primo comprende le regole e i principi del bene operare che contengono una verità necessaria, e perciò sono immutabili, in quanto si fondano sull'intrinseca bontà o malvagità delle cose. Invece il diritto naturale dominativo è solamente oggetto del diritto naturale precettivo e consiste, per dire così, in una certa situazione di fatto, ossia in una determinata condizione o disposizione delle cose. Ma è chiaro che tutte le cose create, soprattutto quelle corruttibili, hanno per loro natura diverse condizioni, che sono mutevoli e che possono venire meno per altre cause. Così diciamo che la libertà e qualunque diritto civile, anche se è stato dato positivamente dalla natura, può essere cambiato dagli uomini, perché nelle singole persone questo dipende o dalla loro volontà o dallo Stato, in quanto questo esercita un potere legittimo su tutti i privati e i loro beni, per quanto è necessario al governo dovuto».

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 206-207.

<sup>14</sup> F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro terzo, cit., p. 277.

esercita un potere coattivo, inefficace senza l'annesso potere di obbligare in coscienza. In questo modo, «la legge umana aggiunge immediatamente un obbligo in coscienza, che non è contenuto nei principi della legge naturale, se non tramite il comando del potere umano».<sup>15</sup> E ancora: «la legge umana ha il potere di applicare la legge divina secondo una propria modalità, e per conseguenza di generare un obbligo nel foro della coscienza. Per questo bisogna negare recisamente che gli uomini non possano costituire obblighi nel foro di Dio perché, quando agiscono come suoi ministri, obbligano in questo foro».<sup>16</sup> In questo senso la punizione o l'assoluzione della coscienza sono in relazione alla presenza o all'assenza della colpa morale rappresentata dalla mancata sottomissione al sovrano e alle sue disposizioni. Per Suárez il potere del sovrano è divino "in quanto dono connaturale", e non in quanto "frutto di una speciale concessione": esso è un potere comune a tutti i sovrani, pagani o cristiani che siano. Suárez adotta inoltre in più occasioni l'espressione di "stato di pura natura", già del Caetano, riferendosi alla costituzione dell'uomo *in puris naturalibus*. Uno stato nel quale si profilano i caratteri essenziali della natura umana, le capacità connaturali e l'aspirazione alla perfezione, e, sotto un aspetto diverso, uno stato nel quale il pensiero è in grado di cogliere la natura umana nella sua purezza, separandola da ciò che non le appartiene propriamente. In questo ultimo senso l'espressione di pura natura rinvia ad un significato che si ottiene per sottrazione.<sup>17</sup> Tra gli elementi che possono essere sottratti, perché non essenziali, si annoverano persino quelli riconducibili ad una finalità soprannaturale. L'antropologia e l'ontologia si rendono indipendenti dalla teologia, con la conseguenza che lo *status purae naturae* assume i tratti di un'ipotesi esistenziale fondata sulla centralità del diritto naturale rispetto alla legge eterna, ipotesi tutta orientata alla felicità naturale della comunità umana. In proposito Suárez è molto esplicito: «il potere civile di emanare leggi, anche considerato nello stato di pura natura, non avrebbe come suo fine intrinseco e diretto la felicità naturale della vita futura; anzi, neppure la felicità naturale propria della vita presente, in quanto relativa ai singoli individui. *Il suo fine è la felicità naturale della comunità umana perfetta di cui si prende cura e quella dei singoli, in quanto membri di tale comunità, perché vivano in pace e nella giustizia, e con beni bastanti alla conservazione e al benessere della vita del corpo; inoltre perché vivano con quella probità di costumi che è necessaria per questa pace e felicità esterna dello Stato e per la conservazione del genere umano*».<sup>18</sup> Lo stato di pura natura sussiste pertanto come il livello più profondo dell'ordine civile e politico: uno stato di integrità piena, di perfezione, per nulla lambito dalla corruzione del peccato. Ora, benché Dio costituisca la causa prima dell'ordine naturale, la causa efficiente della comunità perfetta è il libero consenso dei membri della comunità civile, espresso attraverso il contratto o il patto, in totale autonomia rispetto al contenuto e alla prescrizione della legge divina. È prerogativa della ragione naturale mettere in relazione l'ordine della natura con l'ordine civile, opera della volontà che determina e legittima l'autorità del sovrano in funzione del bene comune. L'atto umano, osserva ancora Courtine, «è in effetti misurato dalla legge, non perché la sua bontà oggettiva si esprima nella legge, ma perché è ormai la prescrizione stessa a creare o costituire la bontà dell'atto. Quindi l'atto è buono perché

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>17</sup> Cfr. J-F. COURTINE, *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>18</sup> F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro terzo, cit., p. 136 (corsivo aggiunto).

è comandato». <sup>19</sup> E soggiunge: «La nozione di obbligazione diviene un elemento essenziale della determinazione della legge per come essa s'impone imperativamente a un soggetto razionale. La conseguenza immediata di questa nuova determinazione è che la legge naturale si trova interamente disconnessa dall'ordine del mondo per non applicarsi *propriamente* che all'uomo». <sup>20</sup>

Ecco dunque riproporsi l'interrogativo che ha inaugurato questa breve riflessione: in che senso gli individui possono trascendere l'ordine naturale cui appartengono, se esso è per definizione intrascendibile? Ebbene, in Hobbes come in Suárez, l'ordine naturale è trasceso dalla volontà di trascendere il dominio del mondo e il diritto sulla propria libertà, ma tale volontà prende subito ("immediatamente") la forma della sottomissione alla legge del sovrano, in conformità all'obbligazione della legge naturale. Tuttavia, la legge naturale (diritto naturale precettivo, per Suárez) fuori dallo stato di natura continua ad avere come suo oggetto il diritto naturale dominativo, adesso incorporato nella persona del sovrano, in funzione del bene comune. L'orizzonte del bene politico, che trascende la forma naturale della comunità umana per innestarsi sull'ordine civile, è logicamente connesso, in Hobbes come in Suárez, all'obbligazione normativa naturale: «La legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente e sono di pari estensione. Infatti le leggi di natura, consistenti nell'equità, nella giustizia, nella gratitudine e nelle altre virtù morali da queste dipendenti, nello stato di natura [...] non sono propriamente leggi, ma qualità che rendono gli uomini inclini alla pace e all'obbedienza. Realmente leggi esse divengono solo quando viene istituito lo Stato – non prima – in quanto sono i comandi dello Stato e con ciò anche leggi civili: è infatti il potere sovrano che obbliga gli uomini a rispettarle». <sup>21</sup> In tale prospettiva, il dovere e il potere restano logicamente connessi, e ultimamente il comando normativo implica pur sempre l'inclinazione naturale alla pace e "alla conservazione e al benessere della vita del corpo". Dall'inclinazione naturale non è possibile dedurre la relazione normativa, che è pertanto trascendente; <sup>22</sup> ciononostante la relazione normativa implica un ordine ontologico sottostante, le cui relazioni causali i soggetti razionali sono in grado di cogliere e rappresentare come derivazioni della legge eterna. <sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> J-F. COURTINE, *op. cit.*, pp. 96-97 (trad. mia).

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 107 (trad. mia).

<sup>21</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 263.

<sup>22</sup> F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro terzo, cit., p. 34: «si può osservare che, mentre le proprietà fisiche sono di solito naturalmente immutabili, le proprietà (per così dire) morali, invece, che costituiscono una sorta di domini o di diritti, possono cambiare per mezzo di una volontà contraria, anche se sono state ricevute dalla natura».

<sup>23</sup> Molto significativo è questo passaggio: «*Libertà e necessità* sono compatibili. Lo sono nel caso dell'acqua che ha non solo la *libertà* ma anche la *necessità* di scorrere nel letto del fiume, e lo sono altrettanto nel caso delle azioni che gli uomini compiono volontariamente e che procedono, da un lato, dalla *libertà* (poiché procedono dalla loro volontà) e tuttavia, dall'altro, dalla *necessità*, poiché ogni atto della volontà umana, ogni desiderio, e ogni inclinazione naturale procede da qualche causa, questa da un'altra e così via in una catena continua (il cui primo anello è nelle mani di Dio, la prima di tutte le cause). Cosicché a chi potesse vedere la connessione di tutte queste cause, la necessità di tutte le azioni volontarie degli uomini apparirebbe manifesta. Pertanto Dio, che vede e dispone tutte le cose, vede anche che la *libertà* dell'uomo nel fare quello che vuole, è accompagnata dalla *necessità* di fare, né più né meno, quello che Dio vuole. Vero è, infatti, che gli uomini possono fare molte cose che Dio non comanda e di cui, pertanto, non è autore, tuttavia essi non possono avere passione o appetito che non siano causati dalla volontà di Dio. E se la volontà divina non imponesse la *necessità* di quella umana, e conseguentemente di tutto ciò che dipende dalla volontà dell'uomo, la *libertà* umana contraddirebbe ed escluderebbe l'onnipotenza e la *libertà* di Dio» (T. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 218-219).





# Il principio immanentistico di appartenenza tra finito e infinito *versus* la metafisica della partecipazione

Vittorio Possenti\*

## Introduzione

1. Il tema del mio contributo è stato orientato da alcune righe della lettera che annunciava il convegno: «Il movimento della conoscenza tende ad inglobare l'essere, a renderlo immanente alla propria rappresentazione, nel tentativo di annullarne la trascendenza. Questo è, tuttavia, un movimento tutto interno all'essere: il pensiero che ingloba l'essere è un pensiero immanente all'essere stesso. *La trascendenza dell'essere è pertanto il primo dato dell'esperienza*».

Le considerazioni che avanderò si situano nel solco vigoroso della filosofia dell'essere, che intendo come una delle due massime tradizioni della vicenda del pensiero occidentale, l'altra essendo il platonismo e neoplatonismo. Filosofia dell'essere è per noi la tradizione che, con approfondimenti e guadagni, va da Aristotele a Tommaso e da lui ai grandi filosofi tomisti del XIX e XX secolo, tra cui in specie ma non solo, Maritain, Gilson, Fabro. È da questa sorgente che, grazie all'atto inaugurale dell'Aquinato, è scaturita e preso avvio la *terza navigazione* della metafisica occidentale dopo la seconda navigazione platonica.

2. Il nesso o la polarità tra trascendenza e immanenza è al centro della vicenda della filosofia moderna, che a mio parere si è *conclusa da molti decenni*, ed in cui quel tema è stato onnipresente.<sup>1</sup> Per venire a capo del problema è giusto convocare la nozione di immanenza e il principio di appartenenza tra finito e infinito. 'Immanente' è ogni realtà A che non 'trascende' la sfera di un'altra realtà B, e cioè che non esiste separata e indipendente da quella, bensì è con essa in rapporto di coesenzialità reciproca.

A partire da questa determinazione si incontra presto il perenne problema del nesso o appartenenza delle parti al tutto, del finito all'infinito, del mondo a Dio, dei molti all'uno, ossia della forma in cui fundamentalmente vanno intesi questi nessi. Il principio di appartenenza possiede due declinazioni: quella di *compiuta immanenza*, in cui finito e infinito, la parte e il tutto si appartengono mutuamente senza residui (secondo una relazione reale reciproca, onde tutto è in tutto e le parti del tutto sono sullo stesso piano di questo); e la declinazione propria della *metafisica della partecipazione* in cui il finito 'appartiene' e dipende dall'infinito in quanto da esso creato; la relazione reale tra finito e infinito non è reciproca ma riguarda solo il finito come dipendenza dall'infinito. Nella coappartenenza immanentistica tra finito e

---

\* Università Ca' Foscari di Venezia

<sup>1</sup> Su questa valutazione vedi i miei V. POSSENTI, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma, Armando, 2016, e Id., *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, Roma, Armando, 2019.

infinito non vi è invece dipendenza del finito dall'infinito ma loro coesistenzialità e coimplicazione reciproca.<sup>2</sup>

Il principio immanentistico di appartenenza tra finito ed infinito possiede una valenza schiettamente *ontologico-reale*, che per essere ben compresa deve includere un altro massimo tema del filosofare: l'appartenenza *gnoseologica* tra pensiero ed essere, perché secondo le modalità con cui essa è svolta si separano i cammini dell'immanenza e della trascendenza.

Il contributo svilupperà allora i seguenti nuclei: 1) l'appartenenza *gnoseologica* tra pensiero ed essere e la *trascendenza reale dell'essere rispetto al pensiero*, negata da importanti espressioni della modernità; 2) l'influsso delle rispettive posizioni sulla nozione di verità dichiarativa; 3) la metafisica della partecipazione con le questioni dell'appartenenza ontologica tra *ente ed essere* e la *trascendenza dell'atto creatore divino rispetto all'ente finito*; 4) la 'dialettica' triadica *ens-essentia-esse* come la massima dialettica speculativa nella vicenda della metafisica, il tema della differenza ontologica e la questione della 'trascendenza immanente'; 5) la *terza navigazione*, ossia la svolta introdotta dalla filosofia dell'essere, procedente dall'Aquinate, nella vicenda della metafisica occidentale dai Greci a noi.

## 1. Appartenenza gnoseologica tra pensiero ed essere

In numerose fasi della filosofia moderna si è inteso inglobare l'essere nel pensiero, con l'intento di negarne e annullarne la trascendenza reale, come se l'essere fosse un nucleo morto che va incessantemente superato dall'infinitezza del divenire e dal processo dello spirito tutto volto alla prassi: l'attualismo di Gentile si riconduce interamente a questo intento. L'essere diventa un predicato del pensiero, mentre nel *realismo* (della filosofia dell'essere) il pensiero è pensiero dell'essere e relativo all'essere: siamo dinanzi ad un genitivo oggettivo in cui si fa valere la regia ultima dell'essere sul pensiero. La formula classica secondo cui *veritas sequitur esse rerum* indica la primazia dell'essere sul pensiero. Questo cerca l'intelligibilità e la verità dell'essere che costituiscono la norma direttrice secondo cui la luce viene dall'oggetto e l'intelletto la cerca nella varietà delle sue operazioni. La verità dichiarativa o apofantica intesa come conformità del pensare/dire al reale esprime appunto l'intenzionalità della mente volta a cogliere la verità dell'essere (*adaequatio intellectus et rei*) nel modo del giudizio. L'Aquinate, accogliendo la determinazione aristotelica della verità dichiarativa, mette maggiormente in luce sia il fondamento ontologico del discorso vero, che è sempre radicato nell'essere delle cose: «*Esse rei causat veritatem intellectus*»,<sup>3</sup> sia il carattere originariamente trascendentale del *verum* come volto dell'essere.

---

<sup>2</sup> Del principio di appartenenza immanentistico si danno due modalità: quella della coappartenenza tra finito e infinito come nell'idealismo hegeliano, e quella dell'immanentismo finitistico che toglie l'infinito e riduce il tutto a relazioni orizzontali.

<sup>3</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, ad 3m.

Nell'immanentismo *gnoseologico* la coscienza ha per oggetto se stessa, il proprio contenuto o oggetto di pensiero, per cui l'oggetto di coscienza è momento del pensiero e non dell'essere: il principio di immanenza gnoseologico capovolge l'ordine tra pensiero ed essere, facendo del secondo un elemento interno del primo. L'essere è solo l'essere dato a un pensiero-coscienza, e le cose sono comprese solo come contenuti della coscienza. L'atto di questa prevale sull'atto dell'ente, nel senso che il secondo diventa un'espressione del primo: l'idea centrale dell'essere come *actus essendi* esercitato dall'ente viene meno, e cede all'atto della coscienza che lo assorbe in sé, non lo riconosce come autonomo e indipendente da sé, come altro da sé stessa e come 'trascendente'. Trascendente qui non significa esteriore ed estraneo al pensiero, il che non avrebbe senso, ma presente e immanente in esso secondo una presenza reale ed oggettiva che l'intelletto deve disvelare e non manipolare.

Il concetto di realtà muta nel 'coscienzialismo: essere reale significa essere contenuto di una coscienza in generale, per cui l'atto di coscienza è fondante rispetto al contenuto che perde la sua autonomia e ricade nel dominio del pensiero.

## 2. La nozione di verità

Le elaborazioni appena svolte esercitano un influsso acuto sulla nozione stessa di verità: *verità come conformità tra pensiero ed essere o verità come coerenza del pensiero con se stesso?* Se la formula classico-realistica della verità come conformità viene esclusa, viene più o meno surrettiziamente introdotta la nozione di verità come coerenza del pensiero con se stesso. Questo esito è raggiunto secondo due vie completamente divergenti: la via kantiana del dualismo tra pensiero ed essere, e la via idealistica e neoparmenidea della loro identità.

Nel pensiero di Kant incontriamo ancora la verità come conformità o "accordo della conoscenza col suo oggetto", intesa però come mera definizione *nominale*, mentre viene introdotto il criterio *formale* di verità come coerenza del pensiero con se stesso, ossia accordo del pensiero con le leggi generali necessarie dell'intelletto. «Ciò che contraddice ad esse [a queste leggi] è falso perché l'intelletto allora contrasta con le sue stesse leggi, e perciò con se stesso». <sup>4</sup> In effetti in quest'opera Kant, accettando e presupponendo «la definizione *nominale* della verità come accordo della conoscenza col suo oggetto», osserva che «il criterio semplicemente logico della verità, cioè l'accordo di una conoscenza con le leggi generali e formali dell'intelletto e della ragione, è bensì la *conditio sine qua non*, quindi la condizione negativa di ogni verità», la quale esige di compiere il passaggio alla logica (analitica) trascendentale capace di esporre gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e i principi, senza i quali nessun oggetto può assolutamente essere pensato. <sup>5</sup>

In questa posizione la verità è l'accordo di una proposizione con il sistema delle altre proposizioni, ossia la concordanza o conformità delle proposizioni fra loro invece che con la

---

<sup>4</sup> E. KANT, *Critica della Ragion Pura*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 98.

<sup>5</sup> *Ibid.*

realtà. Risultato che costituisce esito massimo dell'antirealismo e si lega alla problematica idea kantiana della cosa in sé (noumeno): la verità non può essere una conformità tra pensiero ed essere poiché il noumeno è inaccessibile. Di questo assunto farà giustizia con sarcasmo Hegel nella *Scienza della logica*. Criticando la separazione fra pensiero ed essere introdotta da Kant e che è all'origine di una illimitata serie di equivoci sul problema del vero, Hegel cerca di pervenire con il criterio dell'identità fra razionale e reale a un'idea di logica non come scienza formale, ma come scienza della verità.

Orbene, l'identità tra essere e pensiero della formula parmenidea secondo cui pensiero ed essere sono uno, viene dal razionalismo e idealismo moderni letta come il primato del pensiero sull'essere. Nella postura di immanenza la coscienza prende le mosse da se stessa e dal suo atto, non dall'essere, onde la verità è la *coerenza* della coscienza-pensiero con se stesso, la coerenza interna dell'edificio costruito dal pensiero, in cui si presuppone che la costruzione logica della mente *sia ipso facto reale*.

Questa radicale dislocazione comporta un alto esonero probativo, nel senso che non ci si dovrà impegnare a mostrare la conformità del pensiero alle cose. Il neoparmenidismo severiniano, in cui l'identità tra pensiero ed essere è fatta valere nel senso del primato assoluto del pensiero, non si impegna a validare la conformità del suo discorso alla realtà. Anzi, esso procede a costruire la "realtà" secondo schemi e opposizioni che appartengono ad una logica dialettica, diversa da quella hegeliana, ma resa normativa e conoscitiva come questa.

Il *realismo classico* sostiene l'appartenenza reciproca tra essere e pensiero e l'immanenza dell'essere nel pensiero, ma immanenza in cui la guida e la regia spetta all'essere. È l'essere che si offre al pensiero come dono sempre nuovo, e lascia scoprire il suo contenuto intelligibile entro un'identità *intenzionale e non fisica* con il pensiero: ciò comporta che l'intelletto, nella sua tensione a percepire la realtà, ricorra a determinazioni mentali-concettuali sue proprie che possono aiutare nel cogliere il reale. Le determinazioni del pensiero possono perciò risultare diverse dalle determinazioni dell'essere: il nulla non è una determinazione dell'essere, ma solo del pensiero, è solo un ente di ragione. L'essenza della logica e della dialettica hegeliane sta esattamente nell'assumere una piena identità tra determinazioni del pensiero e determinazioni dell'essere, e nell'assegnare il predominio alle prime.<sup>6</sup>

Non si può perciò concedere quanto scrive Hegel nell'introduzione alla *Scienza della logica*: «Il pensiero nelle sue determinazioni immanenti e la vera natura delle cose sono un solo e identico contenuto»,<sup>7</sup> che è formula logico-idealistica in cui il *prius* è il pensiero, non

---

<sup>6</sup> Il pensiero di un soggetto pensante può avere come contenuto gli oggetti pensati esaminati in se stessi, come non rinviati ad altro; oppure può avere come oggetto l'ente concreto, dato nell'intuizione sensibile, da cui l'intelletto astrae i caratteri intelligibili. Il primo momento è la *logica*, il secondo la *conoscenza reale* che termina alla cosa-ente, che esiste come tale nella realtà, indipendentemente dal pensiero ed esercitando in proprio l'atto di esistere. Nella conoscenza reale l'oggetto di pensiero nella mente non può essere mai scisso dalla cosa là fuori, e che detta essa stessa le condizioni a cui il pensiero deve necessariamente aderire per conoscerla.

Quanto all'idea del nulla, si potrebbe forse ricorrervi per significare una dialettica o polarità tra l'ente che appare e si presenta e l'ente che scompare. In tal caso però occorre essere vigilanti nel non confondere il *nihil absolutum* con il *nulla fenomenologico*: quest'ultimo è solo ciò che al momento non appare, per cui la cosa, di cui si dice che è andata nel nulla, in realtà è solo uscita dall'orizzonte dell'apparire.

<sup>7</sup> G. G. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, Bari, Laterza, 1994, p. 26.

l'essere. L'idealismo riconquista l'unità tra pensiero ed essere dopo il dualismo moderno imperante da Cartesio a Kant; cerca di collegarsi nominalmente alla posizione degli antichi, operandone in realtà un capovolgimento, in cui il pensiero prevarica sull'essere reale.

Perciò in Hegel e in Gentile l'unità-identità originaria di pensiero ed essere rimane bloccata solo sul piano dell'idealismo con il primato del pensiero sull'essere e del logico sull'ontologico. Questa unità-identità non è stata pensata a dovere neanche nel neoparmenidismo. L'equivoco di Severino è di aver considerato l'attualismo «come l'affermazione più rigorosa dell'unità di pensiero e di essere»,<sup>8</sup> quando nell'attualismo l'unità suddetta non è altro che la piena prevaricazione del pensiero puro sull'essere reale.

L'Aquinate può porre la questione della verità perché ha posto la questione dell'essere, onde la determinazione di verità come conformità tra l'intelletto e la *res* (il reale, l'essere) ha significato e valore. Gentile non può porre in senso proprio la questione della verità, in quanto nega e mette da parte il problema dell'essere inteso come datità morta e vuota, e così deve partire dal trascendentale *verum* invece che dal trascendentale *ens*, ed in ciò è pienamente idealista. L'oblio dell'essere è pertanto massimo in Gentile, tanto che la filosofia (prima) non sarà scienza dell'ente in quanto ente, ma «scienza del pensiero, attività produttiva così delle cose umane come di quelle che si dissero divine». <sup>9</sup> Per ragguagliarsi su come l'attualismo intende la verità si veda l'asserto: «una verità trascendente il soggetto non è verità o realtà conoscibile»,<sup>10</sup> dove viene persa la differenza tra verità come gnoseologicamente raggiunta dal soggetto nel suo atto conoscitivo mentale, e realtà ontologicamente differente dall'atto del pensiero.

### **3. Ontologia tra immanenza e trascendenza: la partecipazione tomista.**

Il legame tra Dio e mondo è stato elaborato dalla teologia e filosofia cristiane secondo le due strade della *causalità* e della *partecipazione* che – è la tesi di C. Fabro – trovano una grandiosa composizione nell'Aquinate.<sup>11</sup> Questi porta a convergenza l'istanza platonica della partecipazione e quella aristotelica dell'atto e della potenza, che in lui vengono a sintesi nella luce della verità della creazione. La dottrina platonica della partecipazione, liberata dalla sovrastruttura neoplatonica dell'emanazione del mondo dall'Uno attraverso intermediazioni, si ritrova nella teologia cristiana quanto la prospettiva aristotelica della causalità e della dialettica atto-potenza, di modo che l'Aquinate raggiunge una sintesi creativa originale (nel senso che non è la mera somma dei suoi componenti) di platonismo e aristotelismo. Nel platonismo storico la partecipazione elimina la causalità, mentre Tommaso lega la

---

<sup>8</sup> E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994, p. 18.

<sup>9</sup> Cfr. G. GENTILE, *Sistema di Logica*, vol. I, Firenze, Sansoni, 1955, p. 14.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>11</sup> Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino, Sei, 1960.

partecipazione platonica alla causalità aristotelica entro la dottrina della creazione. In questo modo l'Aquinate procede alla fondazione degli esistenti nell'Essere, del finito nell'Infinito in cui, insieme alla prova dell'Immobile, consiste il nucleo radicale della metafisica.

Al centro della filosofia dell'essere sta il seguente giudizio: l'Essere stesso è il partecipato per eccellenza (non dunque l'idea, la logica, la misura, ecc), ed ogni ente, e dunque il finito, è il partecipante. Quest'ultimo ha dal primo tutto ciò che ha. Il paradigma fondamentale della partecipazione s'individua dunque nella *partecipazione trascendentale degli enti all'essere*, nel cui ambito rientra la dialettica dell'Uno e dei Molti: l'Uno comunica (*partem dat vel comunicat*) qualcosa di sé ai Molti e questi partecipano (*partem capiunt*) all'Uno. È importante notare che la partecipazione metafisica fondamentale non è quella della parte al tutto, ma quella dell'ente all'essere. Questa partecipazione pone su piani ontologici diversi partecipato e partecipante, e differisce profondamente dal rapporto di partecipazione parte-tutto in cui i due elementi stanno sullo stesso piano ontologico, e che nel caso del rapporto Dio-mondo condurrebbe al panteismo. Nell'idealismo e nel neoparmenidismo la categoria reggente non è la partecipazione finita all'infinito, ma la relazione in cui tutto è collegato con tutto in infiniti rapporti dove nulla sporge o trascende. La dottrina della partecipazione è implicata anche nella questione della verità, per cui quella mondana è partecipazione di quella divina.<sup>12</sup>

Dunque «L'essere stesso si rapporta alla vita e ad altre cose analoghe come il partecipato al partecipante: infatti anche la stessa vita è un certo ente, e così l'essere è prioritario rispetto alla vita e ad altre cose analoghe, e si rapporta ad esse come il loro atto».<sup>13</sup>

La partecipazione metafisica assolutamente originaria è la partecipazione attiva o donante dell'Essere agli enti, e la partecipazione 'passiva' o ricevente degli enti all'Essere. Il rapporto tra *esistenza finita* e *partecipazione* sbocca nella fondazione dell'ente nell'essere, fondazione che in ultima istanza è la creazione, per cui l'esse riposa come energia primordiale partecipata nel cuore dell'essente. Partecipare all'essere è per ogni cosa la radice perenne della sua immediatezza e concretezza.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Alla metafisica della partecipazione tra finito e infinito si lega la differenza tra essere *ab alio* ed essere *a se* (*aseitas*, aseità). Qualcuno o qualcosa è *ab alio* quando non ha in se stesso la propria ragion d'essere ma la riceve da altrove, dall'esterno, mentre è *a se* quando possiede il proprio principio in se stesso, è piena ragion d'essere del suo esistere. L'aseità, l'esse *a se*, significa l'indipendenza e l'autonomia assoluta di Dio che non è eterodiretto. La categoria dell'aseità è il privilegio dell'assoluta trascendenza divina.

Bisogna differenziare accuratamente questa idea di aseità dall'assunto secondo cui Dio sia causa efficiente di se stesso; Dio allora esisterebbe solo perché lo vuole, secondo un atto di libertà di scelta che potrebbe ad un certo momento negarsi e portarsi nell'opposto, di modo che Dio potrebbe decidere di annientarsi, di togliersi dall'esistenza. L'esistenza di Dio sarebbe completamente contingente, non avrebbe né essenza né necessità, e tutto ruoterebbe intorno alla libertà assoluta di Dio, pensata malamente solo come libertà di scelta.

<sup>13</sup> «*Ipsum esse comparatur ad vitam et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simpliciter est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum*». TOMMASO D'AQUINO, *In librum Beati Dionisii de divinis Nominibus Expositio*, Torino, Marietti, 1950, n. 635. Si veda anche il *Liber de causis* (trad. it. *Commento al 'Libro delle Cause'*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano, Rusconi, 1986), estratto arabo della *Elementatio theologica* di Proclo, commentato con profondità da Tommaso.

<sup>14</sup> Per maggiori approfondimenti rinvio al mio studio V. POSSENTI, *Esistenza e partecipazione*, «Filosofia oggi», CXXXII, ottobre-dicembre 2010, pp. 323-342.

#### 4. La 'dialettica' triadica *ens-essentia-esse*, il tema della differenza ontologica e la questione della 'trascendenza immanente'

Entro il quadro della metafisica tomista della partecipazione e della creazione si dispongono guadagni teoretici di prim'ordine. Ne introduciamo tre: la coappartenenza *ontologica* tra ente ed essere e il problema della differenza ontologica; la dialettica *ens-essentia-esse* come 'dialettica' speculativa e reale primaria, interna al quadro metafisico della partecipazione; la nozione preziosa ma apparentemente ossimorica di *trascendenza immanente*.

In campo ontologico il principio di appartenenza opera sul rapporto tra ente (*ens*) ed essere (*esse*), dove il momento assolutamente primario, tanto a livello ontologico che gnoseologico, sta nell'ente e nell'asserto che 'l'ente è'. L'ente poi è ciò che ha l'essere: *Ens est id quod habet esse*. L'ente nell'analisi mette in luce il lato 'essenza', il lato 'esistenza' o momento dell'attività d'essere, e il momento della loro composizione concreta. L'appartenenza dell'ente all'essere è di due tipi, *contingente e necessaria*; se è contingente allora nell'ente essenza ed esistenza (*esse*) sono distinte realmente e separabili, se è necessaria allora essa implica l'eternità di ogni ente.

Essere (come essere dell'ente, *actus essendi*) ed ente sono in connessione e si appartengono reciprocamente, di modo che non possono essere pensati l'uno separato dall'altro.<sup>15</sup> Sono sullo stesso livello? Oppure l'*esse* è l'atto dell'ente che lo fa essere? Nell'appartenenza tra *esse* ed *ens* vi è un prius che è l'*esse*, il quale attua l'ente, ed in ciò si esprime una risoluzione metafisica di primo piano. Se invece ci attestiamo solo sul piano fenomenologico dell'apparire, in esso l'ente e l'essere si appartengono senza che si esprima alcuna attuazione dell'ente da parte dell'*actus essendi*. Nella loro coimplicazione essere ed ente non solo si appartengono ma anche si distinguono nella differenza ontologica tra l'ente e il suo essere, per cui essi non coincidono ma sono realmente distinti nel finito, mentre coincidono *nell'ipsum esse per se subsistens*.<sup>16</sup>

Varie sono le fondamentali forme di dialettica speculativa intervenute nella vicenda del filosofare: la dialettica platonica dell'uno e dei molti con la partecipazione del sensibile all'idea, la dialettica aristotelica dell'atto e della potenza e della causalità, quella triadica hegeliana, e infine la dialettica tipica della filosofia dell'essere, individuabile nel plesso *ens-essentia-esse*. In essa sembra realizzarsi la più poderosa dialettica speculativa intervenuta nella teoresi occidentale, più adeguata della pur notevole dialettica hegeliana, anch'essa triadica ma spesso meramente logico-pensata. Nella dialettica massimamente reale rappresentata dalla triade *ens-essentia-esse*, si traducono la struttura dell'ente e il movimento

---

<sup>15</sup> «L'essere può essere pensato realmente se lo pensiamo nella differenza dell'essente, e pensiamo realmente l'essente solo quando lo pensiamo nella differenza con l'essere». C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Studium, 1969, p. 959.

<sup>16</sup> Nel discorrere di ente e di essere sembra ormai evidente che la differenza tra problema dell'essere o problema *ontologico* da un lato, e problema dell'ente o *ontico* dall'altro risulti ingannevole, come se la metafisica generale e quelle speciali (la nomenclatura infelice è di Wolff), potessero procedere su binari separati. E come se l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima potessero essere definite come questioni ontiche.

fondamentale di ogni esistenza, necessariamente immanente in ogni suo punto, e che perciò ne stabilisce la legge più universale.

Il plesso *ens-essentia-esse* come composizione di essenza ed esistenza nell'ente quale trascendentale supremo suggerisce che essenza ed esistenza vadano assunte insieme, non prima l'essenza e poi l'esistenza, e neppure il viceversa. Il concetto di esistenza non può dunque essere separato da quello di essenza: presi insieme nel sinolo, formano quello di ente (*ens est id quod habet esse*) che costituisce la sfera reale primaria. Né l'esistenza precede l'essenza (Sartre), né l'essenza l'esistenza (Platone), ma esse sono date insieme nell'ente, e nessuna può essere completamente separata dall'altra. L'esistenzialismo metafisico autentico è per Maritain quello che afferma il primato dell'esistenza, implicando e salvando le essenze o nature, e dunque rifiutando l'apocrifo primato dell'esistenza che distrugge le essenze.<sup>17</sup>

Nella triade *ens-essentia-esse* si può leggere una partecipazione per composizione. L'analisi dell'ente mostra che esso è composto realmente di essenza ed esistenza/atto d'essere, i quali formano una distinzione reale. Tale composizione è carattere costitutivo dell'ente per partecipazione (*ens per participationem*). In ogni esistente finito è operante una *doppia* composizione che implica una *doppia* limitazione: limitazione della forma da parte della materia, dell'atto d'essere da parte dell'essenza. Mentre le formalità predicamentali vengono limitate negli individui dalla materia, quelle trascendentali sono limitate dall'essenza. La partecipazione della specie al genere e degli individui alla specie sono partecipazioni predicamentali.

*Trascendenza immanente.* Con la dottrina della creazione *ex nihilo sui et subjecti* il mondo può senza forzature venir inteso come una sfera o una regione *teofanica*, essendo sì Dio assolutamente trascendente il mondo, ma nel contempo profondamente presente in esso secondo una modalità di *trascendenza immanente o presenziale*, che è l'atto proprio di Dio e il suo segreto. Declinata nel linguaggio metafisico e teologico, la trascendenza immanente di Dio nelle cose vale come una presenza di causalità, di conservazione, di conoscenza, di potenza e di essenza, cui si aggiunge la presenza di inabitazione per grazia.<sup>18</sup> Visitare le forme della *trascendenza immanente* significa andare verso una più profonda comprensione del creazionismo, in cui la creazione vale come la prima ed originaria rivelazione di Dio.

Il mondano non è talmente estraneo al divino da poter essere pensato dal momento della creazione in avanti come totalmente indipendente da Dio e abbandonato solo a se stesso. Non regge la tesi neopagana che il cristianesimo abbia favorito la sconsecrazione e la desertificazione teologica del mondano, considerato poi nel processo di secolarizzazione solo in se stesso, perfettamente autonomo da Dio, o anche come cosmo che riposa su se stesso. La fede cristiana annuncia appunto la trascendenza *immanente* del creatore nel creato; sono gli abitatori secolarizzati di un mondo intramondano e senza trascendenza che lo dimenticano spesso, e la cultura prevalente offre loro non pochi sussidi per tale oblio. Se la creazione è, e non può che essere, la prima rivelazione di Dio all'umanità, che cosa è accaduto perché l'oblio e l'indifferenza colpissero tale nucleo, talvolta anche nelle posizioni dei credenti?

Dopo il vibrante annuncio circa un secolo e mezzo fa, da parte di Nietzsche e di altri pensatori, della 'morte di Dio' non si è posto da allora quasi più il tema del nesso tra Dio e

---

<sup>17</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia, Morcelliana, 2014

<sup>18</sup> Per questi temi rinvio al mio saggio V. POSSENTI, *Trascendenza immanente*, «Sintese. Revista de Filosofia», vol. XXXIV, n. CX, 2007, pp. 311-334, e al volume Id., *Approssimazioni all'essere*, Padova, Il Poligrafo, 1995.



mondo, tra infinito e finito; il moto di buona parte della filosofia si è rivolto verso un antropocentrismo in sé diviso tra un'ala antropocentrica ottimistica che ritiene di poter ancora gestire la situazione sulla scorta dell'idea di progresso, ed una pessimistica che vede l'essere umano gettato in un universo estraneo ed ostile. L'orizzonte spirituale è notevolmente mutato, definendosi spesso come ontologia del finito e della finitudine. Anzi la coappartenenza idealistica tra finito e infinito attira ormai un piccolo pubblico, mentre la visione prevalente è quella dell'evoluzionismo: un cosmo in perpetua mutazione che si autosostenta ed in cui perde significato la domanda su trascendenza e immanenza. La filosofia dell'essere si pone come negazione del principio di immanenza finitistico, sia del principio di coappartenenza immanentistico e idealistico tra finito e infinito, sostituendoli con la causalità divina e con la creazione *ex nihilo* che fonda la dipendenza nell'essere del finito dall'infinito.

La teologia della Patristica e della Scolastica procedeva svolgendo due criteri, dei quali uno afferma e l'altro nega la somiglianza tra Dio e il cosmo. Essi disegnano uno stretto ma sufficiente cammino per intendere il loro rapporto: a) il criterio creazionistico secondo cui Dio si rivela nel mondo in virtù di un certo grado di somiglianza tra la Causa prima ed i suoi effetti creati, di cui si nutre l'*analogia entis*; b) ed il criterio dell'assoluta differenza tra Dio e gli enti, stabilita dall'identità tra esistenza ed essenza in Dio, e dalla loro incolmabile diversità in ogni ente esistente o pensabile.

Nel pensiero occidentale moderno si è poco meditato sul mondo quale simbolo di una Realtà ad un tempo trascendente e immanente in esso, e con cui l'essere umano può entrare in comunicazione. Alla negazione dell'essenza teofanica del cosmo si rapportano due forme speculari di annullamento del mondano: il suo annullamento teologico-religioso (attribuibile forse ad alcune correnti del nominalismo e del protestantesimo) di fronte alla sovrana, arbitraria e oscurissima potenza del "totalmente Altro"; e quello tecnologico per cui il mondo, deprivato di ogni dimensione simbolica, si presenta come null'altro che divenire originario di materia, energia, informazione, dandosi come realtà tutta in superficie e completamente disponibile.

## 5. La terza navigazione

Nelle dottrine sin qui sostenute si dispiega il nucleo essenziale di quanto ho più volte chiamato la terza navigazione operata dalla filosofia dell'essere; con tale termine si indica un compimento e un oltrepassamento della "seconda navigazione" aperta da Platone con la scoperta della causa soprasensibile, e proseguita da Aristotele e in genere dai Greci. Nel volume *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* sono elaborati i quattro nuclei speculativi di tale navigazione: essa è stata intrapresa da Tommaso d'Aquino attraverso una ristrutturazione dell'intero, operata da una metafisica transontica che porta a compimento la centralità ontologica dell'*energheia/actus*. I fondamentali nuclei tematici entro cui si distende la terza navigazione e che si presentano in modo più immediato alla riflessione, sono riassumibili in quattro: 1) la scoperta della doppia composizione metafisica nell'esistente

finito (composizione di materia e forma, e di essenza ed atto d'essere/esse); 2) la dottrina dell'essere come *actus essendi*; 3) la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza nell'ente finito, e della loro coincidenza in Dio; 4) la determinazione del supremo Nome di Dio come *esse ipsum per se subsistens*.<sup>19</sup> I quattro nuclei convergono obiettivamente nella metafisica della partecipazione e nella dottrina della creazione.

In questo nuovo quadro viene ad assumere importanza reggente la coppia essenza-esse/esistenza, legata a quella potenza-atto. La coappartenenza di essenza ed esse non è nel finito necessaria ma contingente, mentre è necessaria in Dio che è *l'esse ipsum per se subsistens*.<sup>20</sup>

La posizione teoretica sulla terza navigazione come punto di apogeo del pensiero occidentale, ristrutturazione metafisica dell'intero e manifestazione più alta del senso dell'essere, viene a trovarsi in opposizione completa alle istanze del neoparmenidismo severiniano secondo cui «la storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci». <sup>21</sup> Parimenti si trova in chiara opposizione all'ermeneutica heideggeriana per la quale l'intera metafisica occidentale non ha mai pensato l'essere ma solo l'ente, ed è appunto incorsa irrimediabilmente nell'oblio dell'essere.<sup>22</sup>

## Conclusioni

La crisi terminale del criterio di immanenza significa la conclusione di quella notevolissima parte della metafisica moderna che si era costituita intorno all'oblio dell'essere reale e al primato del puro pensiero. Il pensiero della seconda modernità (dall'idealismo tedesco a Gentile) non riapre la strada della metafisica ma la chiude, onde bisogna riprenderne il cammino là dove esso si è interrotto e con la filosofia che lo aveva condotto al suo più alto sviluppo, ossia la filosofia dell'essere con la sua terza navigazione: *la conclusione della metafisica moderna può coincidere con la ripresa postmoderna di tale filosofia*. Essa è un pensiero della vita, in cui l'essere non è qualcosa di morto e vuoto, un deserto neutrale, ma un cammino verso la verità e il bene. L'avvio di tale pensiero è compiuto dall'esistente concreto, l'ente o essente, non dalla nozione astratta e indeterminata dell'essere vuoto di ogni

---

<sup>19</sup> Vedi i miei V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Roma, Armando, 2004, e Id., *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, cit.

<sup>20</sup> Nella *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2 l'Aquinate disegna in uno scorcio straordinario l'evoluzione del pensiero filosofico dagli albori greci sino alla terza navigazione.

<sup>21</sup> E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982, p. 19. Per Severino la parola 'Dio' è in quest'opera il nome della totalità immutabile degli enti, mentre diverrà nelle opere successive una delle figure dominanti della preistoria e della storia del nichilismo. *Ivi*, p. 45.

<sup>22</sup> Il giudizio è sviluppato in V. POSSENTI, *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, cit. Sul rapporto pensiero-essere con specifico riferimento ad Heidegger e Severino vedi ID., *Sul nesso pensiero-essere: Heidegger e Severino*, Rivista «Politica.eu», I, giugno 2019, pp. 4-16, <http://www.rivistapolitica.eu/>

determinazione. Il cammino procede dall'ente all'esistenza-essere e da qui all'esse *ipsum per se subsistens*.

Oltre al radicale tema della trascendenza e dell'immanenza, la filosofia dell'essere avrà come compito (arduo) il superamento della dicotomia metafisica tra una filosofia della *necessità assoluta* come in Spinoza e Severino, e una filosofia della *libertà assoluta* come in Schelling e in Pareyson.



## La vita buona come *preambulum Transcendentiae*

Giacomo Samek Lodovici\*

Lo scopo del presente contributo è riflettere su *alcuni* aspetti del rapporto tra vita moralmente buona/cattiva e trascendenza: solo su alcuni, perché il tema sarebbe decisamente ampio.

Nel presente contesto per trascendenza intendo il Trascendente, la cui esistenza non posso per nulla qui di seguito provare ad argomentare: posso solo assumerla come premessa, rimandando il lettore ad alcuni degli argomenti elaborati dalla metafisica in più di venti secoli.<sup>1</sup>

Se poi *tutti* questi argomenti metafisici fossero ritenuti invalidi, e se d'altra parte non fossero ritenute cogenti nemmeno le prove dell'inesistenza di Dio,<sup>2</sup> le seguenti righe possono essere almeno prese in considerazione *sub iudice*, «nel caso in cui il Trascendente esista», ancorché lo si ritenga indimostrabile razionalmente (infatti, come dice Amleto, ci sono molte più cose in cielo e in terra di quelle che può dimostrare la filosofia).

Farò riferimenti in prevalenza ad Aristotele e molto meno, percentualmente, ad autori cristiani (dai quali si potrebbero pur trarre numerose citazioni sul tema di questo contributo), in modo che sia evidente – non solo dalla considerazione dei seguenti argomenti ma anche mediante il riferimento allo Stagirita – che la maggior parte dei discorsi qui di seguito svolti non presuppone l'adesione alla Rivelazione biblica (questo, ovviamente, non significa che tutto ciò che dice Aristotele sia vero).

Un'altra premessa al seguente discorso è relativa all'essere umano, che va inteso quale composto di corpo e spirito,<sup>3</sup> intesi non come 'compartimenti stagni', non come parti separate e incomunicabili, e magari anche eterogenee,<sup>4</sup> bensì come co-principi di un'unica entità

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore.

<sup>1</sup> Alcuni argomenti, per esempio, in: S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Brescia, La Scuola, 2003<sup>12</sup>, II (*Metafisica*); A. GONZALEZ, *Teología natural*, Pamplona, EUNSA, 1982, tr. it. *Filosofia di Dio*, Firenze, Le Monnier, 1988; C. VIGNA, *Il frammento e l'intero*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 135-182; M. PÉREZ DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, Roma, Edusc, 2011; cfr. anche alcuni testi di alcuni autori del tomismo analitico, su cui cfr. M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Brescia, Morcelliana, 2007.

<sup>2</sup> Cfr. per esempio, E. GILSON, *L'athéisme difficile*, Paris, Vrin, 1979, tr. it. di A. Contessi, *L'ateismo difficile*, Milano, Vita e Pensiero, 1983 e D. SACCHI, *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Guida, Napoli, 2000; vs il metodo genealogico cfr.: A. BAUSOLA, *Filosofia morale*, Milano, Celuc, 1974, pp. 13-19; E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Milano, Ares, 1979, pp. 27-29, 49-52; A. LEONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, tr. it. di E. Pavlidou, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, pp. 77-84.

<sup>3</sup> La cui esistenza è a sua volta qui impossibile argomentare. Alcuni argomenti in: S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, III (*La natura e l'uomo*), pp. 164-179; G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, Bologna, ESD, 1995, pp. 138-143 e 212-214; *Conoscere l'anima umana. Elementi di antropologia filosofica* a cura di P. Emonet e M. Lorenzini, Bologna, ESD, 1997.

<sup>4</sup> Come (per fare solo un esempio) la *res cogitans* e la *res extensa* di Cartesio.

(appunto l'essere umano), che si influenzano reciprocamente, essendo profondamente congiunti.<sup>5</sup>

Un'ulteriore premessa, che ho tematizzato altrove,<sup>6</sup> è che l'umana sfera appetitiva – emozioni, sentimenti, desideri, ecc. – non va assolutamente mortificata o peggio ancora estirpata in senso similstoico, bensì va autocoltivata da ciascun soggetto: la pienezza delle virtù si consegue quando la ragione, la volontà e le passioni conseguono la sinergia e quando la ragione e la volontà si fanno carico *anche* di una certa affermazione ed espansione della sfera emotiva, in vista del bene complessivo della persona, di cui essa è una componente.

Ora le virtù etiche, già per Aristotele,<sup>7</sup> riguardano proprio emozioni e volizioni, consentono al soggetto di conseguire l'autopossesso nei loro riguardi, gli consentono anzitutto di essere libero e non assoggettato a pulsioni, passioni, ecc.

Ciò premesso, di seguito considererò due aspetti del nesso tra la vita buona e il Trascendente: sia l'influsso della vita buona sull'esercizio della conoscenza/*theoria theou*, cioè la conoscenza non filosofica e quella filosofica che hanno Dio come oggetto, sia l'influsso della vita buona sull'esercizio dell'*amor Dei*, l'amore che ha Dio come oggetto.

## 1. L'apporto della condivisione amicale

Comincio con alcune caratteristiche della vita buona virtuosa che sono analogamente propedeutiche a entrambe le appena menzionate attività<sup>8</sup> (conoscenza/*theoria theou* e *amor Dei*), poi distinguerò l'influsso propizio diverso che essa esercita su queste due attività considerate distintamente.

Per esempio, c'è un motivo, indiretto, per cui la vita moralmente buona favorisce sia la conoscenza/*theoria theou* sia (e maggiormente) l'*amor Dei*.

Se, come dice Aristotele,<sup>9</sup> l'amicizia più vera e solida è quella tra esseri umani moralmente buoni-virtuosi che si vogliono reciprocamente bene, è appunto il possesso delle virtù che rende possibile tale amicizia-amore.

Ora, le due attività relative al divino di cui stiamo parlando sono certamente possibili anche a coloro che stanno da soli, ma, usualmente, le attività che condividiamo con qualcuno, in particolare appunto con dei *veri* amici-persone amate, ci riescono più efficacemente («Due

---

<sup>5</sup> Su questa congiunzione cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, pp. 91-96.

<sup>6</sup> *Ivi*, specialmente pp. 49-57, 77-89.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (d'ora in poi *EN*), tr. it. di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993, per esempio 1102a 26 -1103a 10.

<sup>8</sup> Fermo restando che l'agire virtuoso, pur propedeutico a tali attività, deve essere voluto anche come fine in se stesso; su ciò cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., pp. 175-176.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1156a 7 e ss.

che marciano insieme”,<sup>10</sup> infatti, hanno una capacità maggiore sia di pensare sia di agire») e ci risultano più gradevoli<sup>11</sup> e ciò accade anche a queste due attività.

Non solo è più facile intessere una vita irrorata dall’amore a Dio grazie all’aiuto, al sostegno e alla compagnia (talora una vera e propria comunità) di veri amici-persone amate che conformano in modo analogo la loro vita indirizzandola al medesimo fine, ma anche la conoscenza/*theoria*, sia relativamente ai suoi vari oggetti, sia, in particolare, circa Dio, può giovare del dialogo, del confronto (in particolare, spesso, il soggetto da solo non si avvede di errori e aporie dei propri ragionamenti che altri invece ravvisano più facilmente), ecc., circa questo oggetto di conoscenza.

Già Aristotele dice che «il sapiente anche quando è solo con se stesso può contemplare»,<sup>12</sup> e la sua attività è la più autosufficiente,<sup>13</sup> ma egli «forse vi riuscirà meglio se avrà dei collaboratori»<sup>14</sup> e dice che l’amicizia è una «comunione [condivisione] di discorsi e di pensiero»<sup>15</sup> e che gli amici filosofi «fanno filosofia insieme»,<sup>16</sup> esercitano il *synphilosophein*. Così, come nota Natali, per Aristotele la *theoria* può sì essere esercitata dall’uomo anche se è solo, ma «la presenza di amici lo mette in una condizione migliore».<sup>17</sup>

Il concetto di *synphilosophein* compare già in Platone<sup>18</sup> (che del resto questo esercizio della teoresi nella condivisione di discorsi e pensieri non solo lo teorizzava ma lo praticava nella sua Accademia, come poi ha fatto anche Aristotele nel suo Liceo), che dice che «insieme si impara il falso e il vero che concerne tutta quanta la realtà, dopo un’applicazione totale e dopo molto tempo».<sup>19</sup>

## 2. L’influsso sulle fasi del sillogismo pratico

Per procedere nel nostro discorso va adesso tenuto presente che il processo di gestazione di un’azione buona, il sillogismo pratico virtuoso,<sup>20</sup> è composto dai tre seguenti momenti.

---

<sup>10</sup> Aristotele sta citando Omero, *Iliade*, X, 224.

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1245a 19-20.

<sup>12</sup> Sul significato di *theoria* in Aristotele sia come esercizio dell’apprendere sia come uso del sapere già appreso cfr. J. DUDLEY, *Gott Und Theoria Bei Aristoteles. Die Metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Frankfurt a.M.-Bern, Peter Lang, 1982, tr. it. di G. Reale e V. Cicero, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell’“Etica Nicomachea”*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 92-97.

<sup>13</sup> Sull’analogia, in Aristotele, tra l’autosufficienza della *theoria* e quella della polis cfr., per esempio, E. VOEGELIN, *Order and History*, III, *Plato and Aristotle*, Columbia, University of Missouri Press, 2000, pp. 359-360, 367-368.

<sup>14</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1177a 34.

<sup>15</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1170b 12-14.

<sup>16</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1172 a 5.

<sup>17</sup> C. NATALI, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l’organizzazione della sua scuola*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 97.

<sup>18</sup> PLATONE, *Lettera VII*, tr. it. di R. Radice, in Id., *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1991, 341 C-D e 344 B.

<sup>19</sup> *Ivi*, 344 B.

<sup>20</sup> Sul sillogismo pratico e l’influsso di virtù/vizi cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L’emozione del bene*, cit., pp. 197-207.

1. La premessa maggiore, che è costituita da una convinzione (talora assai vaga) in astratto circa un fine (per es.: «è bene essere leali», «è bene esercitare l'*amor Dei*», «è bene fare X, Y, Z») e dal desiderio di tale fine.
2. La premessa minore in una situazione concreta, cioè la deliberazione,<sup>21</sup> da parte della ragione, costituita da:
  - l'individuazione delle varie azioni concrete che possono essere svolte per conseguire il fine della 1
  - la valutazione-giudizio dell'azione concreta più appropriata da compiere per conseguire il fine della 1
  - il comando dell'azione concreta ritenuta (a torto o a ragione) più appropriata da compiere per conseguire il fine della 1.
3. La conclusione, cioè la scelta<sup>22</sup> dell'azione concreta deliberata nella 2 e l'esecuzione dell'azione concreta.

Ora, nella premessa maggiore e in quella minore del sillogismo pratico la ragione deve comprendere che sia la *theoria theou*, o una qualche conoscenza di Dio (visto che giustamente non tutti possono o vogliono essere teoreti), sia l'*amor Dei* sono beni e in questa comprensione la ragione può essere favorita dalle virtù e intralciata dai vizi.

Infatti, già per Aristotele,<sup>23</sup> le virtù e i vizi hanno un influsso sulla comprensione del bene/male<sup>24</sup> nella premessa maggiore e nella premessa minore del sillogismo pratico: per es., se sono iracondo, talora non capisco (a volte già in astratto, nella premessa maggiore, o almeno in concreto, nella premessa minore) che non devo essere aggressivo, se sono irruento fatico a capire (già in astratto o almeno in concreto) il valore della gentilezza, se sono lussurioso fatico a percepire (già in astratto o almeno in concreto) il valore della temperanza.

La spiegazione di ciò, già per Aristotele, è che la comprensione del bene/male (prima ancora della loro esecuzione) è alterata dalle disposizioni affettivo-desiderative del soggetto, un po' come avviene nella percezione dei sapori e della temperatura, nel senso che tale percezione è influenzata dalle diverse disposizioni corporee del corpo sano o malato: «le stesse cose [e gli stessi bene/mali] dilettono alcuni e affliggono altri, e per alcuni [gli stessi beni/mali e le stesse cose] sono penose e odiose, per altri piacevoli ed amabili. Questo succede anche nel caso delle cose dolci: le stesse cose, infatti, non sembrano ugualmente dolci a chi ha la febbre e a chi è sano, né la stessa cosa sembra essere calda a chi è malato e a chi sta bene».<sup>25</sup>

Inoltre,<sup>26</sup> la ragione di ciascuno, anche quando abbia pur compreso che certe attività X, Y, Z – compresi la conoscenza/*theoria theou* e l'*amor Dei* – sono dei beni, deve inoltre comprendere nella premessa maggiore quale importanza e quale spazio (piccoli o grandi)

<sup>21</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1112a 18 e ss., 1143 a 8.

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1111b 5 e ss.

<sup>23</sup> M. D'AVENIA, *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, specialmente pp. 269-334.

<sup>24</sup> Cfr. anche I. MURDOCH, *The Idea of Perfection*, «Yale Review», LIII, 1964, 3, tr. it. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, *L'idea di perfezione*, in Id., *Esistenzialisti e mistici*, Milano, il Saggiatore, 2005, per esempio pp. 329-330.

<sup>25</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1176a 11-15.

<sup>26</sup> A. FERMANI, *op. cit.*, pp. 290-291.



vadano attribuiti a ciascuna attività, compresi la conoscenza/*theoria theou* e l'*amor Dei*, e anche in tale comprensione la ragione stessa può essere assistita dalle virtù e intralciata dai vizi.

Dopodiché la ragione deve comprendere anche nella premessa minore, in concreto, quale importanza e spazio (piccoli o grandi) vadano riconosciuti ad ogni attività, comprese le due attività di cui stiamo parlando, e in ciò è rischiarata dalla virtù della *phronesis*, che di ogni attività virtuosa può essere «come una sorta di [...] architetto»,<sup>27</sup> secondo la metafora di Aristotele.

In effetti, un soggetto che pur comprenda che X, Y, Z, ecc. – compresi l'esercizio della conoscenza/*theoria* su Dio e dell'*amor Dei* – sono dei beni, se è significativamente soggetto ad un vizio subisce da quest'ultimo un influsso che deforma il giudizio della ragione, facendola errare circa il peso e importanza dei vari beni: per esempio, la soggezione al vizio dell'avarizia porta a dare con la ragione un valore eccessivo al denaro, la soggezione al vizio della vanità conduce a dare troppo peso alla propria apparenza, la soggezione al vizio dell'intemperanza porta la ragione a dare troppo peso al piacere (ci torneremo fra poco).

Insomma, l'essere umano soggetto al vizio, poiché e quando la sua ragione dà un peso eccessivo ad un bene, non può dare il giusto peso agli altri beni.

Ma anche un soggetto che, pur non essendo soggetto particolarmente ad un vizio, dedica quasi tutto il suo tempo al pur ragguardevole esercizio di una sola attività, o di poche attività, fa ciò, a volte, perché con la ragione dà un peso-valore errato a tali attività: infatti, se desse il giusto valore-peso a tali attività e se desse il giusto valore ad altri beni equivalenti o preminenti, non dedicherebbe a tali attività che egli svolge tutte o quasi tutte le sue energie, o almeno (visto che non basta conoscere il bene per farlo, con buona pace dell'intellettualismo etico) lo farebbe meno spesso. Chi esercita in modo pur ragguardevole solo una certa attività, o poche attività, magari dedicando loro quasi tutto il suo tempo, con ciò stesso dimostra, almeno a volte, di non avere veramente compreso in modo adeguato l'importanza e il peso di tali attività, il cui esercizio non deve togliere il tempo (quale che sia) e le energie (quali che siano) che sarebbe adeguato dedicare all'esercizio delle attività che sono di volta in volta eticamente esigite dalle varie situazioni concrete.

Come dice la Annas chiosando Aristotele, ogni vera e piena virtù «possiede un aspetto, per così dire, altruistico [...] in quanto fornisce [concede-attribuisce] alle altre ciò che è loro dovuto, magari al prezzo di rinunciare ai propri interessi»<sup>28</sup> ed al proprio esercizio.

Così, non solo le attività malvagie devono essere bandite il più possibile dalla vita umana, e il loro spazio dovrebbe essere ristretto quanto più possibile, ma persino certe attività virtuose (quelle della generosità, del coraggio, ecc.) non devono spadroneggiare impegnando per intero o quasi la vita di un essere umano, bensì devono lasciare anche alle altre virtù e alle loro attività – anche alla virtù della sapienza e alla sua correlata attività, che è la conoscenza/*theoria theou*, anche all'amore di Dio – lo spazio adeguato per esercitarsi.

Quale sia questo spazio adeguato non si può stabilirlo a priori, ma, se esiste un Assoluto, ne segue debba essere considerevole lo spazio riservato sia all'*amor Dei*, sia, se non alla teoresi vera e propria di cui parla Aristotele (giustamente non tutti vogliono né possono

---

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Grande Etica*, tr. it. di A. Fermani, in Id., *Le tre etiche*, Milano, Bompiani, 2008, 1198b 4-12.

<sup>28</sup> J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, tr. it. di M. Andolfo, *La morale della felicità. In Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 118.

essere filosofi), comunque ad una qualche domanda, interrogazione, ricerca conoscitiva, ecc., su Dio.<sup>29</sup>

Insomma, a causa di alcuni vizi, nella premessa maggiore del sillogismo pratico, dunque a monte, la ragione non comprende certi beni o non dà loro il giusto peso etico.

Dunque, a valle, nella premessa minore del sillogismo pratico, cioè in una situazione concreta che sarebbe di competenza della *phronesis*, la ragion pratica non può valutare come agire adeguatamente nelle singole sfere della prassi, nei singoli ambiti dell'agire umano.

Infine, ancora più a valle, nella conclusione del sillogismo pratico il soggetto può concretizzare un'azione buona in una situazione concreta solo se la ragione è stata previamente capace di cogliere i vari beni, e la loro diversa importanza rispetto agli altri<sup>30</sup> (ci torniamo fra poco).

Così, in generale, «la virtù salva il principio [la premessa maggiore del sillogismo pratico, cioè l'inizio dell'azione buona concreta], il vizio invece lo distrugge, e nelle azioni il principio [l'inizio dell'azione buona] è il fine [che il soggetto desidera conseguire], come le ipotesi [sono l'inizio] in matematica. Orbene, [...] è la virtù [...] che ci insegna [ci assiste, talora in modo decisivo] ad avere corrette opinioni sul principio».<sup>31</sup>

Inoltre, le virtù etiche devono intervenire nella premessa maggiore del sillogismo pratico non solo prevenendo o rimuovendo quei vizi che distorcono la comprensione sia della conoscenza/*theoria theou* e dell'*amor Dei* come beni sia della loro importanza, ma anche facendo desiderare al soggetto di coltivare tali attività.

Nella premessa maggiore devono intervenire, specialmente, sia l'amore virtuoso per la verità e per la sapienza (amore della sapienza = *philo-sophia*), che mantiene vivo, rilancia, rafforza, ecc., il desiderio naturale di conoscere («tutti gli uomini per natura tendono [desiderano] al sapere»<sup>32</sup>) e di interrogarsi anche sull'Origine dell'universo e di se stessi, impegnandosi nella «ricerca delle cause prime»<sup>33</sup> di tutto, nella ricerca del «Principio<sup>34</sup> [da cui] dipendono il cielo e la natura»,<sup>35</sup> e nella ricerca del Fine ultimo di tutte le cose,<sup>36</sup> sia l'amore virtuoso direttamente rivolto a Dio.<sup>37</sup>

E, riprendendo il già accennato tema dell'influsso del piacere, per Aristotele è in particolare la temperanza che preserva la correttezza della premessa maggiore del sillogismo pratico e la premessa minore che ne consegue, nella quale deve intervenire la saggezza pratica: la temperanza «salva la saggezza. Salva, cioè, il giudizio saggio. In effetti, non è che il piacere e il dolore corrompano e distorcano ogni tipo di giudizio (per esempio, questo: il triangolo ha o non ha la somma degli angoli interni uguale a due angoli retti), bensì soltanto

---

<sup>29</sup> Hegel giunge a dire: «con la possibilità di conoscere Dio ci è fatto il dovere di conoscerlo. Dio non vuole avere tra i suoi figli animi angusti e teste vuote, bensì vuole che il loro spirito, povero di suo, sia invece ricco della conoscenza di Lui», G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirolo, Roma-Bari, Laterza, 2010<sup>3</sup>, p. 15.

<sup>30</sup> A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Milano, Ares, 1988, p. 120.

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1151a 15-19.

<sup>32</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1993, 980a 20.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 981b 28.

<sup>34</sup> Che per lui esercita una causalità finale e non efficiente.

<sup>35</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072b 14.

<sup>36</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, per es. 1072b 1-3.

<sup>37</sup> È trattazione peculiare di Abbà quella relativa a queste e altre virtù etiche (non teologali) che riguardano il rapporto con Dio, cfr. G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale - 3*, Roma, Las 2018, pp. 411-418.

[alcuni tra] i giudizi che riguardano l'azione. Infatti [...] a chi è corrotto dal piacere o dal dolore non è più manifesto il principio [del sillogismo pratico], né che è in vista di questo [bene] o per causa sua che [egli] deve scegliere e fare tutto ciò che sceglie e fa: il vizio, infatti, distrugge il principio dell'azione morale».<sup>38</sup>

Sia chiaro, peraltro, che una cosa è perseguire una vita dedicata *anche* al piacere: sottolineiamo che non stiamo affatto perorando una concezione ascetica e, anzi, potremmo dire che in certi casi sussiste per l'essere umano non solo la legittimità, ma addirittura un *dovere di perseguire il piacere*.

Un'altra è imbastire una vita dedicata solo o principalmente al piacere. I soggetti che vivono in questo modo, sempre per Aristotele, «si rivelano veri e propri schiavi» dei loro impulsi, divenendone soggiogati, e «scegliendosi una vita da bestie»,<sup>39</sup> cioè fanno spadroneggiare in se stessi la dimensione dell'animalità corporea, quando invece la conoscenza e l'amore dell'Assoluto richiedono (anche) l'esercizio dell'attività dello spirito:<sup>40</sup> per Hegel «gli animali [...] se ne restano fermi, essi, all'apprensione sensibile [...] e perciò non hanno alcuna religione».<sup>41</sup> E per Kierkegaard in diversi esseri umani «la loro sensualità [...] prevale di molto sulla loro intellettualità».<sup>42</sup>

Tornando alla conclusione del sillogismo pratico, ribadiamo che essa previamente dipende dalla correttezza della premessa maggiore e della premessa minore, correttezza che dipende dalle virtù previamente intervenute, come abbiamo rilevato; ma le virtù etiche devono intervenire anche nella stessa conclusione del sillogismo pratico, facendo desiderare e scegliere al soggetto in una situazione concreta l'esercizio in concreto, hic et nunc, delle azioni buone, inclusi la conoscenza/*theoria* su Dio e l'*amor Dei*.

### 3. L'ignoranza del bene

Circa il già menzionato influsso dei vizi sull'ignoranza del bene – compresi quei beni che sono l'esercizio della conoscenza/*theoria theou* e dell'amore a lui rivolto – nella premessa maggiore del sillogismo pratico, si potrebbero aggiungere molte altre considerazioni, ma almeno basti quanto segue.

Infatti, non c'è solo l'ignoranza sul bene/male prodotta *a nostra insaputa* in noi dai nostri vizi e passioni (è l'ignoranza di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente): già Aristotele

---

<sup>38</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1140b 11- 19.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1095b 15-20.

<sup>40</sup> Diciamo *anche* perché, come diventerà più evidente nel § 5, tutta la persona può essere coinvolta nella relazione con la Persona.

<sup>41</sup> G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1967, § 50, p. 55.

<sup>42</sup> S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, tr. it. di C. Fabro, in ID., *Opere*, Firenze, Sansone, 1972, p. 641. È probabile che Kierkegaard stia qui riecheggiando s. Paolo: «Quando infatti eravamo in balia della carne, le passioni che inducono al peccato [...] agivano nelle nostre membra facendoci portare frutti degni di morte. Adesso invece [...] serviamo a Dio nell'ordine nuovo dello Spirito» (*Rm*, 7, 5-6). D'altra parte per Paolo il corpo può anche essere «tempio dello Spirito Santo» (*1Cor*, 6, 19).

parla anche di quell'ignoranza circa il bene/male che è da noi *voluta*,<sup>43</sup> e che si verifica quando «uno ignora [volutamente] ciò che gli conviene», vale a dire quando uno ignora volutamente ciò che gli fa comodo ignorare.<sup>44</sup>

Questa scelta di non sapere il vero bene/male talvolta comporta il voler tacitare la propria coscienza, talvolta anche il volersi autoingannare e/o il voler farsi soverchiare dalle proprie emozioni-passioni.<sup>45</sup>

L'autoinganno è un processo graduale, durante il quale la volontà del soggetto sprona la coscienza a sottovalutare la bontà dei veri beni o l'immoralità delle proprie azioni, o la sospinge a cercare delle giustificazioni per poter compiere un'azione cattiva e così via. È un processo durante il quale la volontà vuole oscurare le ragioni per compiere il bene e per non compiere il male e vuole dare invece sempre più peso alle ragioni per compierlo (infatti il male presenta sempre per il soggetto che lo compie qualche aspetto di bene, almeno ontologicamente parlando), rendendole infine preponderanti.

In effetti, con la nostra volontà noi siamo in grado persino di negare un'evidenza, distogliendo da quest'ultima l'attenzione della ragione, e inoltre talvolta dicendo e ripetendo (per riuscire infine a essere persuasivi) a noi stessi che siamo vittime di un'autosuggestione.

Quanto al volersi fare soverchiare dalle proprie emozioni e/o dai propri istinti, il processo che porta a questo esito è, spesso, il seguente: se alla volontà «non piace ciò che, con la ragione-intelletto, l'uomo ha conosciuto» come moralmente buono e doveroso, non ne consegue, almeno non sempre, «che la volontà si metta subito a fare il contrario»:<sup>46</sup> piuttosto, «la volontà lascia passare un po' di tempo» aspettando a fare ciò che alla ragione di quel soggetto risulta essere sì doveroso ma spiacevole, e, così, progressivamente, «l'intelletto si oscura sempre di più e [per esempio] gli istinti più bassi prendono sempre più il sopravvento», finché, quando «la conoscenza è divenuta abbastanza oscura, allora la conoscenza [la coscienza] e la volontà possono intendersi meglio»; infine, esse «vanno completamente d'accordo»<sup>47</sup> raggiungendo una forma di complicità.

Ora, venendo direttamente al nostro tema, per Kierkegaard, a volte, l'essere umano che ha fin a quel momento vissuto diversamente, si fa «un'idea vaga che ci deve essere nell'io persino qualcosa di eterno», ed egli talvolta medita sì dei propositi di cambiamento in rapporto al Trascendente, ma incontra una grande difficoltà, perché tale proposito «richiede una rottura», visto che egli dovrebbe faticosamente modificare le propensioni-disposizioni che ha consolidato in se stesso, dovrebbe impegnarsi in una trasformazione radicale della sua vita ed egli invece non la vuole realizzare, cosicché alla fine la tralascia.

Per questo motivo, o anche per conformismo, a parere di Kierkegaard, un essere umano simile «dimentica che cosa egli è in un senso divino».<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Circa questa forma di ignoranza colpevole e circa le altre forme cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'immutabilità morale, l'obiezione alle leggi*, Pisa, ETS, 2020, cap. IV.

<sup>44</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1110b 30-33.

<sup>45</sup> Peraltro, come ho sopra anticipato nel § 1 e come ho rimarcato in G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., specialmente pp. 49-57, le emozioni e le passioni possono anche svolgere un ruolo decisamente prezioso nella vita moralmente buona.

<sup>46</sup> Certo, a volte, con buona pace dell'intellettualismo etico, compiamo subito il male sapendo che è male.

<sup>47</sup> C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, Maggioli, 2004, p. 76.

<sup>48</sup> KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., p. 636.

Ancora, non di rado, chi conosce il bene (e ritiene, per esempio, che sia bene coltivare una certa qual conoscenza/*theoria theou* di Dio e un certo qual *amor Dei*) ma non lo compie, vive o comincia a vivere diversamente da tali sue convinzioni morali sul bene stesso, dapprima conservandole in astratto e continuando sì a giudicare moralmente in modo corretto in generale, ma stabilendo, riguardo a se stesso, delle eccezioni a tali convinzioni; finché poi, un po' alla volta, egli modifica anche le sue convinzioni morali e le sostituisce con delle altre.

## 4. La vita buona e la conoscenza del Trascendente

Veniamo adesso a quell'influsso della vita buona che si esplica specialmente sull'esercizio della conoscenza/*theoria theou*.

Il passo di Platone che abbiamo già citato (al § 1) prosegue precisando che la conoscenza della verità «risplende» quando le proprie convinzioni vengono «messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia». <sup>49</sup> In effetti, vizi come l'invidia e l'orgoglio a volte arroccano il soggetto a difesa delle proprie convinzioni, inducendolo a ignorare volutamente ciò che smentisce le sue tesi. Ora, ciò che si impegna a scacciare l'invidia e l'orgoglio – a beneficio dunque anche di una migliore conoscenza/*theoria theou* – è proprio un carattere eticamente buono, provvisto, per esempio, di umiltà (rispetto alla fallibilità del proprio sapere), di capacità di ammirazione dei ragionamenti altrui, di giustizia (che riconosce agli altri i loro meriti intellettuali), di altruismo (che vuole il bene altrui e dunque è direttamente antitetico all'invidia), ecc.

Ancora, l'essere umano eticamente virtuoso, temperante, coraggioso, giusto, ecc., ragiona meglio non solo moralmente (come abbiamo rilevato nei §§ 3 e 4) ma anche teoreticamente, ed esercita meglio anche la conoscenza/*theoria theou*, perché non è influenzato dal risentimento, dalla paura o dal piacere: <sup>50</sup> come dice MacIntyre, «possiamo anche sbagliarci [teoricamente] a causa di un errore morale: possiamo essere stati influenzati eccessivamente dalla nostra antipatia per qualcuno; possiamo aver proiettato in una situazione qualche fantasia che ci ha impedito di veder chiaro; [...] i nostri errori intellettuali sono spesso, benché non sempre, radicati nei nostri errori morali». <sup>51</sup> Insomma, rischiamo di cadere in errore anche nell'esercizio del ragionamento se siamo (per esempio) pusillanimi, impazienti, orgogliosi; ragioniamo invece meglio – a parità di intelligenza – se siamo (per esempio) coraggiosi, perseveranti, fiduciosi. <sup>52</sup> La perseveranza e la fermezza ci sostengono nel non

---

<sup>49</sup> PLATONE, *Lettera VII*, cit., 344 B.

<sup>50</sup> G. SANTAS, *Does Aristotle Have a Virtue Ethics?* in *Virtue ethics* a cura di D. Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 269.

<sup>51</sup> A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Carus Publishing Company, 1999, tr. it. di M. D'Avenia, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 94.

<sup>52</sup> J. L. GARCIA, *Practical Reason and Its Virtue*, in *Intellectual virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology* a cura di M. DePaul – L. Zagzebski, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 90.

demordere in una ricerca conoscitiva, e pure ci giova la fiducia,<sup>53</sup> sia verso le nostre capacità intellettuali e di ricerca, sia circa la raggiungibilità, almeno parziale, della verità su una certa questione.

Così, le virtù etiche, che coltivano le nostre emozioni-passioni, possono influire beneficamente sull'esercizio delle nostre attività cognitive, inclusa la conoscenza/*theoria theou*.<sup>54</sup>

Ovviamente ci sono anche persone che, pur essendo malvagie, sono molto intelligenti ed efficaci nelle loro attività conoscitive. Ma, a parità di intelligenza tra due o più persone, diverse virtù rendono più performante il ragionare di chi le possiede.

È vero che i vizi intensificano i desideri verso certi fini e perciò alcuni di essi (non tutti: non la pigrizia, l'indolenza, ecc.) possono spronare la ragione ad apprendere quanto più possibile i mezzi per conseguirli. Ma, non di rado, indeboliscono la ragione nella comprensione di altre cose.

Ad esempio, per Heidegger la persona «in preda all'ira perde la testa» e l'ira ne indebolisce frequentemente la capacità di riflessione, tuttavia «l'odio [...] non la rende cieca, ma la fa vedere e riflettere», e in tal senso «colui che odia accresce la sua capacità di riflettere con calma fino alla cattiveria "a mente fredda". L'odio non è mai cieco, ma lucido; soltanto l'ira è cieca».<sup>55</sup> Ora, da un lato è vero che l'odio accresce la capacità di apprensione dei mezzi-modi per infliggere il male a chi è odiato, d'altro canto rende generalmente ciechi ad altre cose, per esempio alle eventuali azioni benevole dell'odiato nei confronti dell'odiante, rende ciechi alle attenuanti che dovrebbero essere concesse all'odiato per gli eventuali torti effettivamente da lui compiuti, porta a vedere e a interpretare negativamente anche quei comportamenti dell'odiato che in realtà hanno una connotazione diversa.

Simile impatto gnoseologicamente deformante lo producono anche l'invidia e l'orgoglio, come abbiamo anticipato poco fa.

E, per fare ancora un esempio, l'accecamiento prodotto dalla gelosia (emblematicamente rappresentato da Shakespeare in *Otello*) è molto frequente.

Inoltre, già per Socrate, Platone e Aristotele, le virtù realizzano l'ordine nelle passioni e negli affetti, e, già per Aristotele, la *theoria* che ha come oggetto (anche) Dio e il divino<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Chiaramente la fiducia e la perseveranza a volte non sono virtù, bensì vizi: la loro buona/cattiva qualificazione morale dipende da vari fattori, soprattutto dal fine che si prefigge il soggetto con una sua azione da esse sorretta. Sulla fiducia cfr. G. SAMEK LODOVICI, *Fiducia e virtù*, in «Teoria», XXXIX (2019) 1, pp. 117-136.

<sup>54</sup> Qui si aprirebbe il tema delle virtù dianoetiche e della loro eticità su cui cfr., per esempio: L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; *Intellectual virtue* a cura di M. DePaul – L. Zagzebski, cit.; G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù*, Bologna, ESD, 2010, pp. 71-79; A. CAMPODONICO – M. CROCE – M. S. VACCAREZZA, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Roma, Carocci, 2017, pp. 76-86.

<sup>55</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995<sup>2</sup>, pp. 59.

<sup>56</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1141b 2-8: «la sapienza è, insieme, scienza e intelletto delle realtà più sublime per natura» e coloro che la possiedono «conoscono realtà straordinarie, meravigliose, difficili e divine»; *ibi*, 1777a 11-19: «se la felicità è attività conforme a virtù, è logico che lo sia conformemente alla virtù più alta: e questa sarà la virtù della nostra parte migliore. Che sia l'intelletto o qualche altra cosa ciò che si ritiene che per natura governi e guidi e abbia nozione delle cose belle e divine, che sia un che di divino o sia la cosa più divina che è in noi, l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. S'è già detto, poi, che questa attività è attività contemplativa»; *Id.*, *De partibus animalium*, tr. it. di M. Vegetti, in *Id.*, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, V, 644b 23 e ss.: esistono delle realtà «ingenerate e incorruttibili [...] che sono nobili e divine [...]. Per quanto poco noi possiamo attingere [alla conoscenza] delle realtà incorruttibili [e divine],

«richiede uno stato di medietà e di calma anche dal punto di vista psichico, un equilibrio stabile anche delle funzioni [attività] e dei desideri del corpo, e soprattutto una giusta regolazione [che non è estirpazione, ribadiamolo] delle fondamentali affezioni di piacere e di dolore»,<sup>57</sup> una regolazione architettonicamente individuata dalla *phronesis*. Secondo l'interpretazione di Natali, già per Aristotele «Non solo le funzioni superiori della psiche, ma anche quelle vegetative e quelle sensitive» incidono sulla capacità di esercitare la *theoria*,<sup>58</sup> considerato che «non è meramente l'intelletto che conosce, bensì l'essere umano, l'umano composto di anima e corpo»,<sup>59</sup> e la scienza (sicuramente quella teoretica) richiede il «sostare dell'anima»,<sup>60</sup> l'indugiare sereno e concentrato della speculazione teoretica, senza che qualche appetizione o emozione estranea alla stessa attività teoretica distraiga il soggetto che la esercita, senza che il soggetto subisca intralcio da uno stato di eccitazione-confusione corporea ed emotiva.

Precisiamo però che ci sono invece emozioni *interne* all'attività teoretica che la favoriscono: per esempio il senso di eccitazione e il piacere che si esperiscono mentre si sta facendo una qualche scoperta intellettuale.<sup>61</sup> Del resto, già per Aristotele ci sono piaceri estranei ad un'attività i quali la intralciano e piaceri interni che invece la alimentano, la reiterano e la intensificano.<sup>62</sup>

*Mutatis mutandis*, anche Tommaso dirà che le virtù morali sono disposizioni previe alla vita contemplativa (che per lui è conoscitiva ma anche affettiva,<sup>63</sup> col che il suo discorso attiene anche al tema che tratteremo fra poco nel § 5), perché l'atto della contemplazione (di Dio e non solo) viene impedito dalla veemenza delle passioni-emozioni (veemenza rimossa dalle virtù etiche), le quali distolgono l'attenzione dell'intelletto dall'oggetto.<sup>64</sup> Così, le virtù etiche rendono possibile che possano diventare veementi la virtù (non più naturale bensì soprannaturale e teologale) della carità, le emozioni connesse e la contemplazione amoroso-affettuosa di Dio: «ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam».<sup>65</sup>

---

tuttavia, grazie alla nobiltà di questa conoscenza ce ne viene più gioia che da tutto ciò che è intorno a noi, così 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»; cfr. anche sia Id., *Metafisica* 983a 5-10, dove Aristotele afferma che la sapienza è la «scienza che Dio possiede in sommo grado» e che «ha come oggetto le cose divine», sia *ivi*, 1072b 13 e ss., dove lo Stagirita dice che Dio pensa se stesso (cfr. anche 1074b 34-35) perennemente e dice che l'uomo talvolta esercita un'analogia attività contemplativa, che è dunque relativa a Dio.

<sup>57</sup> C. NATALI, *op. cit.*, p. 94.

<sup>58</sup> *Ibid.* Cfr. anche A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia, Morcelliana, 2012, pp. 292-294. In precedenza cfr. già T. TRACY, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, The Hague, Mouton & Co., 1969, pp. 260-282, specialmente pp. 261, 272, 275-276, 282, che considera anche il nesso virtù-fisiologia-*theoria* nella concezione dello Stagirita.

<sup>59</sup> T. TRACY, *op. cit.*, p. 272. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 408b 1-30.

<sup>60</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, tr. it. di L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1995, 248b 18-19.

<sup>61</sup> Anzi per Aristotele la *teoresi* è proprio l'attività più piacevole, cfr., per es., *EN*, 1177 21-25 e *De partibus animalium*, 644b 32-35. D'altro canto, ha ragione H. SIDGWICK, *I metodi dell'etica*, tr. it. di M. Mori, il Saggiatore, Milano 1995, pp. 85-86, quando dice che il piacere intellettuale non lo sperimenta chi si concentra su di esso mentre lo sperimenta.

<sup>62</sup> Cfr., per esempio, ARISTOTELE, *EN*, 1175a35 – 1175b16. Cfr. anche FERMANI, *op. cit.*, pp. 193-195.

<sup>63</sup> Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 108-122.

<sup>64</sup> TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 2.

<sup>65</sup> *Ivi*, a. 1.

La deduzione che si può ricavare da questo paragrafo è che un pensatore che, pur vivendo una vita eticamente immorale, riesce a conseguire una certa conoscenza vera di Dio, ci riuscirebbe maggiormente se la sua vita fosse moralmente migliore.

## 5. La vita buona e l'amore al Trascendente

Passiamo adesso a quell'influsso della vita buona che si esplica specialmente sull'*amor Dei*, aggiungendo altre considerazioni a quelle fin qui svolte al riguardo.

Tanto per incominciare, c'è bisogno anche di virtù come (per esempio) pazienza e coraggio per restar fedeli alla verità, anche relativamente a Dio, per amore di Dio, quando professarla costa l'ostilità, talvolta fino al martirio, e per non misconoscerla a causa del timore del giudizio e dell'ostilità altrui.

Inoltre, se il rapporto tra l'essere razionale finito e quello Infinito è un rapporto tra persona e Persona,<sup>66</sup> l'apice di questo rapporto sarà una relazione d'amore (anche Aristotele, pur non considerando reciproca questa relazione, perché la ritiene coltivabile solo dall'uomo, parla di «un amore [...] degli uomini per gli dèi»<sup>67</sup> e dice che «sarebbe [...] ridicolo se qualcuno rimproverasse il dio, perché non è da questi ri-amato allo stesso modo che il dio è amato da lui»,<sup>68</sup> da quell'uomo).

E in tale relazione non solo la ragione e la volontà hanno un ruolo fondamentale, ma l'essere umano «vi è impegnato nella sua totalità», in quanto è coinvolta «la sua intelligenza in cui si forma la sapienza, la sua volontà che desidera e ama, la sua immaginazione, la sua sensibilità, lo stesso suo corpo».<sup>69</sup>

Ora, anzitutto le virtù distolgono gli esseri umani dal di-vertere dalla verità su se stessi criticato da Pascal<sup>70</sup> e da Kierkegaard. E il placarsi del 'frastuono' frenetico associato al di-vertere favorisce l'autointrospezione e l'ascolto di sé *in interiore homine*, là dove si può

---

<sup>66</sup> Alcuni argomenti sull'Infinito come Persona nei testi citati alla nota 1.

<sup>67</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1162a 4-5. Qui noi traduciamo «philia» con «amore» perché, come accenneremo nella conclusione, per Aristotele non è possibile amicizia tra Dio e uomo (essa richiederebbe – tra l'altro – che tra loro esistesse reciprocità e somiglianza), bensì solo l'amore che l'uomo rivolge a Dio. Per altri passi di Aristotele sull'amore dell'uomo a Dio e la trattazione di questo tema in Aristotele cfr. J. DUDLEY, *op. cit.*, pp. 134-137.

<sup>68</sup> ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, tr. it. di P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1999, 1238b 28-29.

<sup>69</sup> S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1985, tr. it. di M. C. Casezza, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Milano, Ares, 1992, p. 22. Pinckaers (*ivi*) riporta il commento della Bibbia di Gerusalemme a proposito di Gv 10, 14 («Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me») facendo notare che nel linguaggio biblico «la 'conoscenza' procede non da una pratica puramente intellettuale, ma da una 'esperienza', da una presenza; essa si dilata necessariamente nell'amore». Maritain la definisce «conoscenza sperimentale», J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, P. Hartmann, Paris, 1947, tr. it. di R. Bartolozzi, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 1980, p. 250. Anche il *Salmo* 83 dice: «il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente». E Tommaso commenta: «la carne esulta nel Dio vivente [...] per una ridondanza dal cuore alla carne, nel senso che l'appetito sensitivo [la dimensione affettivo-passionale] segue il moto dell'appetito razionale [la volontà]», TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 21, a. 3, ad 1.

<sup>70</sup> B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, tr. it. di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1978, p. 471 e ss.



percepire la nostalgia di Dio<sup>71</sup> e quella sua voce che emerge quando tace appunto il tumulto del mondo.<sup>72</sup>

Inoltre, la *pienezza* della vita buona (con le virtù che la intessono) è un'espressione dell'amore, come ho argomentato distesamente più volte.<sup>73</sup> Per esempio, la perfetta *fortezza*<sup>74</sup> è innervata dall'amore con cui affronto le difficoltà e gli ostacoli per conseguire il bene di chi amo (me stesso o qualcun altro); la giustizia nella sua pienezza è l'amore che realizza il bene di chi amo (che questi sia qualcun altro o me stesso: infatti esiste anche una giustizia verso se stessi); la perfetta temperanza è innervata dall'amore, mi custodisce e mi preserva capace di donarmi a chi amo o, perlomeno, mi rende capace di non trattare gli altri come meri mezzi, bensì di rispettarli come fini in sé (per dirla riecheggiando Kant); la perfetta *phronesis* è sospinta dall'amore, e discerne le azioni che procurano il bene di chi amo (me stesso o qualcun altro).

E un simile esercizio e approfondimento della capacità di amare le persone e di intrattenere relazioni interpersonali stabili è chiaramente propedeutico anche all'amore stabile verso la Persona.<sup>75</sup>

Ancora, se coniughiamo il discorso di Aristotele sulle virtù e quello di Kierkegaard<sup>76</sup> sulla differenza tra vita 'estetica'<sup>77</sup> ed etica,<sup>78</sup> possiamo dire che l'esteta (nel senso kierkegaardiano) ha sì una vita con (secondo noi<sup>79</sup>) una *certa* sua logica unitaria<sup>80</sup> (per molti esteti la logica è, per esempio, perseguire l'*edonè*), ma egli è spadroneggiato dalle sue svariate emozioni e pulsioni, cosicché la sua vita è, spesso, un affastellarsi di esperienze giustapposte, poiché il suo io è 'diluito' nelle svariate esperienze che compie e invade<sup>81</sup> dalle emozioni, che prendono di volta in volta il sopravvento sull'io stesso. Ed è un soggetto che raramente intrattiene relazioni interpersonali e legami stabili.

Invece l'io del soggetto che esercita le virtù non è 'diluito' e invade, bensì coeso-unificato, consegue *progressivamente* l'autopossesso, e il fine ultimo architettonico che egli liberamente sceglie (un fine etico imposto e non scelto per libera adesione non configura ancora una vita

---

<sup>71</sup> AGOSTINO, *Confessioni*, 1, 1.

<sup>72</sup> «Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero», e fu allora che il Signore parlò, 1 *Re*, 19, 11-12.

<sup>73</sup> Cfr., per esempio, G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., pp. 151-180.

<sup>74</sup> Su cui cfr. G. SAMEK LODOVICI, *Resistenza e lotta. La forza (morale)*, «Divus Thomas», CXXII (2019) 2, pp. 296-324.

<sup>75</sup> Per 1 *Gv*, 4, 20 «se uno non ama il prossimo, che si vede, non può amare Dio, che non si vede».

<sup>76</sup> Senza accogliere tutta la onto-fenomenologia kierkegaardiana sugli stadi della vita. In particolare divergiamo dalla sua caratterizzazione dello stadio religioso come salto nel buio.

<sup>77</sup> Da lui così chiamata. La fenomenologia dello stadio estetico è svolta da Kierkegaard in primis in *Aut-aut* e in *Stadi sul cammino della vita*, ma anche in molte altre opere, dove compare una galleria di personaggi esteti. Una ricostruzione sintetica dell'essenza di questo stadio in M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Roma, Armando, 2000, pp. 64-67.

<sup>78</sup> Su cui cfr. in particolare S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller [Aut-Aut]*, V, tr. it. di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1989. Cfr., per esempio, p. 150 e ss.

<sup>79</sup> Discostandoci lievemente da Kierkegaard.

<sup>80</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1096b 19-22.

<sup>81</sup> Cfr. C. VIGNA, *Il post-moderno e la coscienza invasa. Note per un tentativo di interpretazione del presente*, in *Provocazioni del pensiero post-moderno* a cura di F. L. Marcolungo, Rosenberg & Sellier, Torino, 2000, pp. 63-72.

pienamente virtuosa<sup>82</sup>) conferisce molta più stabilità alle sue relazioni interpersonali ed ai suoi legami, conferisce molta più unità-coesione alla sua vita: il comportamento di questo soggetto, pur costituito da molteplici esperienze, è contraddistinto da molta più unità perché egli si impegna (a volte errando per debolezza della volontà, ma questo è un altro discorso) a esercitare la costanza nel perseguimento del bene trascendendo le contrarie svariate sollecitazioni emozionali, si impegna a *dare ordine alla sua vita* connettendo le proprie esperienze, ordinandole e convogliandole verso il fine ultimo che ha prescelto (o almeno così crede di fare: egli può infatti errare sulla connessione tra il fine ultimo e le varie esperienze, coi loro fini, ma anche questo è un altro discorso).

Così, visto che la vita virtuosa abitua maggiormente il soggetto ad avere un fine etico principale, lo abitua alla costanza e a dare ordine alle sue esperienze, lo abilita a conseguire l'autopossesso e a rinforzare la coesione dell'io, tutte queste sue caratteristiche sono *anche* quelle del soggetto che nella sua vita sceglie come fine etico principale (ancorché non unico), da perseguire con costanza frutto dell'autopossesso conseguito se stesso, proprio *l'amor Dei*, dunque a tale *Telos* la vita etica virtuosa può essere propedeutica, in modo che ci sia un *ordo ad Deum* in tutte le sue azioni.

Il che vuol dire, molto in sintesi, che: a) un atto umano può certamente essere virtuoso anche se non è un atto di amore a Dio, ma solo se non è in contraddizione con l'amore per Dio; b) un atto che, in sé, per la sua identità, è già virtuoso, lo diviene maggiormente se il soggetto, nell'intenzione interiore, consapevolmente lo ordina-offre, per amore, a Dio; c) Dio va amato al di sopra di ogni altra cosa (anche se a volte è doveroso compiere altri atti).<sup>83</sup>

Che debba esserci come criterio *etico* di ogni azione un analogo (non identico) *ordo ad Deum*, perlomeno un *ordo* alla *theoria* su Dio, forse dice lo stesso Aristotele nella (variamente tradotta) conclusione dell'*Etica Eudemia*, perlomeno alla luce della (dibattuta) interpretazione di Jaeger:<sup>84</sup> «quella scelta, dunque, e quell'acquisizione dei beni naturali – o riguardo al corpo, o al denaro, o agli amici, o agli altri beni – che soprattutto promuoverà l'attività speculativa del divino, è essa l'ottima e questo è il criterio più bello; quella invece che, per difetto o per eccesso, impedisce di coltivare il divino e di speculare, è cattiva. [...] Sia dunque così definito qual è il criterio della bontà e bellezza morale<sup>85</sup> e quale lo scopo dei beni in senso assoluto».<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1144a 13-16: «alcuni, pur compiendo delle azioni giuste, non sono ancora giusti, come, per esempio, coloro che fanno ciò che è prescritto dalle leggi [...] ma non per se stesso», cioè le azioni virtuose il soggetto «deve sceglierle e sceglierle per se stesse», *ivi*, 1105a 31-32, perché è bello (come Aristotele afferma ripetutamente), cioè per il loro pregio intrinseco.

<sup>83</sup> Per un chiarimento di questo concetto di *ordo ad Deum* e per una sua fondazione, qui impossibile per mancanza di spazio, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., pp. 173-176.

<sup>84</sup> Di cui peraltro non condividiamo l'interpretazione del pensiero di Aristotele nei termini di una evoluzione da una fase teologica ad una fase (quasi) 'empiristica'. Una critica al riguardo per esempio in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, II (*Platone e Aristotele*), Milano, Vita e Pensiero, 1992<sup>9</sup>, pp. 383-387.

<sup>85</sup> Un'interpretazione in larga parte sintonica con quella di Jaeger è quella di Dudley (che cita svariati altri studiosi sulla stessa linea: a questi si aggiunge anche G. Reale, autore della prefazione): cfr. J. DUDLEY, *op. cit.*, in particolare pp. 60-62, 100-103, 108-112, 119-120, 134-137, 150-151.

Una concezione simile a quella attribuita ad Aristotele da Jaeger anche, in riferimento all'*Etica Nicomachea*, in T. TRACY, *op. cit.*, pp. 277-278.

<sup>86</sup> ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1249b 16-21, tr. it. di P. Donini, togliendo – alla luce della dibattuta interpretazione di Jaeger – una variante del testo, lasciata da Donini per menzionare un'altra interpretazione del passo. Perciò, secondo il parere di Jaeger: «nell'Eudemia Aristotele esprime l'immediata importanza della

Ad ogni modo, approfondiamo (soprattutto) il punto b) poc'anzi enunciato.

Il punto è che le azioni *eminamente* virtuose sono azioni d'amore (verso me stesso o verso altri<sup>87</sup>) o sono quelle che, pur non essendo in sé, nella loro prima identità, azioni d'amore, sono però motivate dall'amore e perciò acquisiscono un'identità ulteriore,<sup>88</sup> diventando anch'esse atti dell'amore: l'amore «può assumere effetti e azioni che non sono immediatamente e specificamente designabili come espressioni d'amore; ma assumendole, servendosene, dando loro un nuovo ulteriore fine, le può far diventare espressioni d'amore».<sup>89</sup>

E se la virtù della giustizia dà a ciascuno ciò che gli spetta, c'è una specifica virtù, che non è teologale, bensì etica, cioè la virtù di religione,<sup>90</sup> che è una parte della virtù della giustizia, una parte che dà a Dio ciò che gli spetta, ordinando l'essere umano proprio a Dio attraverso due tipi di atti. Infatti, alcuni atti li promuove direttamente (per esempio l'adorazione), e altri atti li promuove avvalendosi delle altre virtù, appunto ordinandone gli atti all'onore-amore di Dio. Così, «la [virtù della] religione si avvicina a Dio più direttamente delle altre virtù morali, poiché compie degli atti che in modo diretto e immediato sono ordinati all'onore di Dio».<sup>91</sup>

Inoltre, se già per Platone bisogna cercare di «rendersi simili a Dio, secondo le proprie possibilità: e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti»,<sup>92</sup> l'«agapizzazione» della propria vita (prodotta dalla pienezza delle virtù come declinazioni dell'amore) rende l'essere umano particolarmente simile a Dio,<sup>93</sup> che nella sua perfezione non solo è Logos-Ragione (come dice anche Aristotele,<sup>94</sup> dunque riguardo al pensare anche per lo Stagirita l'uomo può, in qualche misura, diventare più simile a Dio proprio esercitando la *theoria*;<sup>95</sup> e forse esercitando anche altre attività, se Aristotele non sta solo riferendo un'opinione corrente, bensì anche la sua, quando dice: «un eccezionale grado di virtù [per esempio quello di Priamo] trasforma gli uomini in dèi»<sup>96</sup>), ma è anche Agape-Amore<sup>97</sup> (e

---

conoscenza di Dio per l'azione morale», cioè Dio è «quel bene supremo in funzione del quale l'Eudemea comanda di vivere. [...] Sommo dovere morale è perciò la scelta di tutte quelle occupazioni ed azioni, e l'acquisto di tutti quei beni, che promuovono la conoscenza di Dio. [...] Moralmente cattivo e riprovevole è invece tutto ciò, possesso o attività che sia, che impedisce all'uomo di servire e di conoscere Iddio», W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923, tr. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua prima evoluzione spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, pp. 324-326.

<sup>87</sup> Fino ad arrivare alla pienezza della reciprocità nell'amore, cfr. L. ALICI, *Azione e persona: le radici della prassi*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 137-145.

<sup>88</sup> Sul piano teologico, poi, la carità è la radice e la forma (non la materia) di tutte le azioni virtuose, in quanto può ordinarle tutte all'amore di Dio, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De caritate*, a. 3.

<sup>89</sup> G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, Las, 1995<sup>2</sup>, p. 61.

<sup>90</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81.

<sup>91</sup> *Ivi*, a. 6. Sulla religione come virtù etica cfr. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, cit., pp. 442-445.

<sup>92</sup> PLATONE, *Teeteto*, tr. it. di C. Mazzarelli, in *Id.*, *Tutti gli scritti*, cit., 176 B e ss.

<sup>93</sup> In prospettiva teologica (con diversi riferimenti filosofici) il tema è stato trattato per esempio da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, tr. it. di G. Pini, Milano, Edizioni Paoline, 2006, per es. pp. 310-340.

Oggi l'io dell'immanenza, quando aderisce al transumanesimo, continuando a rifiutare la trascendenza coltiva un ben diverso (e neognostico) modo tecnologico di divenire simile a Dio, anzi di divenire Dio, criticato da A. PESSINA, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Milano, Vita e Pensiero, 2016, per esempio pp. 71-73, 121, 165.

<sup>94</sup> Cfr. per esempio ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072b 18-19.

<sup>95</sup> È il tema estesamente trattato dal già citato testo di Dudley.

<sup>96</sup> ARISTOTELE, *EN*, 1145a 23-24.

<sup>97</sup> Anche per qualche argomento su Dio come amore cfr. alcuni dei testi citati alla nota 1.

questo Aristotele lo nega,<sup>98</sup> dunque riguardo all'amore Aristotele non concepisce il poter divenire simili a Dio, come ripeteremo fra pochissimo).

Ora, la somiglianza tra due persone rende possibile l'amicizia tra di loro, dunque la somiglianza con Dio comincia a rendere possibile l'amicizia con Dio. Aristotele nega la possibilità dell'amicizia uomo-Dio<sup>99</sup> per vari motivi: per esempio perché (inevitabilmente) non poteva filosoficamente immaginare un'elevazione, per grazia, dell'essere finito alla vita intradivina dell'Essere Infinito, ma anche perché sostiene che l'amicizia richiede proprio somiglianza<sup>100</sup> e rileva che tra Dio e uomo c'è sì una somiglianza significativa<sup>101</sup> (tanto più se l'uomo è virtuoso e sapiente), ma anche una differenza che è talmente grande da precludere l'amicizia, ed egli non poteva concepire la possibilità di una diminuzione della dissomiglianza tra l'uomo e Dio mediante un perfezionamento umano conseguito appunto tramite l'amore, perché per lui Dio non è amore.

## Conclusione

Per concludere il discorso, ormai collocandosi a cavallo tra filosofia e teologia, le riflessioni fin qui svolte possono consentire (anche) di arguire che le virtù etiche che, unitamente, perlomeno, alla virtù dianoetica della *phronesis*, costituiscono la vita buona, predispongono il terreno alla seminazione della fede teologica e possono pertanto essere *preambula fidei*.

E, se Dio esiste ed è buono, chi, pur non essendo credente, si sforza di vivere eticamente come se Dio esistesse (dunque non già *etsi Deus non daretur*, bensì *veluti si Deus daretur*,<sup>102</sup> come è implicito anche nella 'scommessa' su Dio elaborata da Pascal<sup>103</sup>), ha più probabilità di giungere alla fede. Evangelicamente: «Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete».<sup>104</sup>

E mentre l'essere umano passionale (che è ben diverso dall'essere umano appassionato) non di rado (ma non sempre: non vogliamo affatto generalizzare) tralascia di cercare di conoscere la verità su Dio, tralascia di vederne gli eventuali indizi, invece chi autocoltiva

---

<sup>98</sup> C'è forse un cenno, e non di più, sulla premura divina per l'uomo (ma non per Dudley e altri da lui citati, cfr. J. DUDLEY, *op. cit.*, pp. 128-131) in ARISTOTELE, *EN*, 1179a 24-33.

<sup>99</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1244b 1-11; cfr. anche *Id.*, *EN*, 1159a 5-9.

<sup>100</sup> Cfr. ARISTOTELE, *EN*, 1156b 20.

<sup>101</sup> Su cui rimandiamo a J. DUDLEY, *op. cit.*, pp. 21-49.

<sup>102</sup> Cfr. anche J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena, Cantagalli, 2005, p. 62.

<sup>103</sup> B. PASCAL, *op. cit.*, p. 577: «Volete pervenire alla fede e non ne sapete la strada»? «Adoperatevi [...] con la diminuzione delle vostre passioni» (il che, per noi, non vuol dire che ogni non credente sia da esse spadroneggiato; inoltre non possiamo qui discutere la concezione almeno in parte dualistica del rapporto tra ragione e passioni in Pascal) e apprendete dall'esempio di coloro che si sono messi a vivere «facendo ogni cosa come se credessero».

Peraltro, la scommessa pascaliana esprime, almeno in parte, una concezione utilitarista della religione e inoltre un certo fideismo.

<sup>104</sup> *Mt* 7,7.

virtuosamente i propri affetti, desideri, passioni, può essere predisposto ad accogliere la Grazia.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Per *Mt* 5,8 «i puri di cuore vedranno Dio».



# La positivizzazione del diritto tra immanenza e trascendenza

Francesco Viola\*

Di fronte ad un tema così vasto ed impegnativo mi permetto un'auto-restrizione. Non parlerò del rapporto tra diritto e verità in generale, ma della verità nel diritto e del diritto. Non parlerò neppure dei rapporti generali tra immanenza e trascendenza, ma solo in relazione al concetto di diritto, come d'altronde ci si aspetta da me.

La stagione dorata della problematica del rapporto tra immanenza e trascendenza nella filosofia del diritto risale a circa cento anni fa ed è dovuta in particolare all'influsso del neoidealismo italiano. Prenderò come esempio emblematico il pensiero di Angelo Ermanno Cammarata (Catania 1899 – Roma 1971), un acuto filosofo del diritto, discepolo di Giovanni Gentile, e strenuo sostenitore di un immanentismo assoluto.

Cammarata, dopo aver notato che l'immanenza e la trascendenza null'altro sono che soluzione del problema del rapporto tra pensiero e realtà, mette opportunamente a fuoco che sia la filosofia sia la scienza del diritto hanno una questione centrale in comune, cioè quella del concetto di diritto.<sup>1</sup> È inconcepibile un giurista che non sappia che cos'è il diritto o non abbia un'idea di esso. E tuttavia, se si trattasse dello stesso concetto, allora la filosofia e la scienza del diritto coinciderebbero, cosa – a suo avviso – insostenibile. Pertanto – secondo Cammarata – si dovrebbe riconoscere che il concetto scientifico di diritto ha un carattere “naturalistico” di tipo astratto, classificatorio e formale, poiché pensa il soggetto e l'oggetto come preesistenti alla loro relazione, mentre quello filosofico riconosce che il soggetto e l'oggetto sono posti «dalla relazione nell'atto in cui essa si pone»,<sup>2</sup> cioè nell'atto autocreativo dello Spirito che è puro divenire storico. Conseguentemente il concetto filosofico di diritto ha una funzione critica nei confronti di quello scientifico. Tuttavia Cammarata non sposa la sintesi dialettica dell'atto puro e sostiene invece la dualità-unità, per cui ribadisce che il mondo esterno è realissimo proprio in quanto posto come esterno dal pensiero stesso, sicché si deve riconoscere alla scienza giuridica una sua capacità conoscitiva, per quanto inferiore a quella filosofica. Per Cammarata la giurisprudenza non è una pseudo-scienza, come pensava Croce. Tuttavia resta il fatto che platonicamente la conoscenza *sub specie iuris* sta a quella filosofica come l'ombra proiettata sul muro sta alla sua fonte.<sup>3</sup>

Incontriamo qui un esempio, tra i tanti, di applicazione di una filosofia generale alla filosofia del diritto, quella che Bobbio ha chiamato, con un certo disdegno, la “filosofia del diritto dei

---

\* Università degli Studi di Palermo.

<sup>1</sup> Gli scritti più rilevanti di A. E. CAMMARATA sono raccolti in *Formalismo e sapere giuridico. Studi*, Milano, Giuffrè, 1963. Soprattutto mi riferisco al *Contributo ad una critica gnoseologica della giurisprudenza del 1925*, ma v. anche *Immanentismo e Filosofia del diritto*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», VI, 1925, 1, pp. 129-139.

<sup>2</sup> A. E. CAMMARATA, *Formalismo e sapere giuridico*, cit., p. 9.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 119.

filosofi” in contrapposizione alla “filosofia del diritto dei giuristi”. È interessante notare che qui, come in tanti altri casi del genere, cioè anche nel caso del positivismo filosofico e del neokantismo applicati al diritto, l’oggetto-diritto fa sentire le sue esigenze dettate dalle regole esteriori dell’azione sociale, che s’impongono in qualche modo alla stessa soggettività, generando versioni eterodosse rispetto alla filosofia di riferimento. Le filosofie applicate sono un severo banco di prova per le filosofie generali, che da parte loro spesso le considerano eterodosse.

Oggi il problema dell’immanenza e della trascendenza non si pone più negli stessi termini in generale e nel diritto in particolare. Ci siamo resi più consapevoli dei limiti della ragione filosofica, anche se molto meno di quelli della ragione scientifica, ed è venuta meno l’identificazione fra ontologia e gnoseologia, nonché la credenza (perché di questo si trattava) in uno Spirito assoluto e nel suo atto puro. Ed allora l’immanentismo in quanto auto-fondazione e auto-creazione si è frammentato nei diversi ambiti del sapere e, quindi, non può più essere assoluto e totale, ma semmai relativo ad un settore di ricerca. Nel campo del diritto si discute come debba essere inteso il principio ampiamente condiviso, tipico dello Stato di diritto, per cui *il diritto regola la sua propria creazione*. È questa una affermazione chiaramente immanentistica che esclude ogni possibile trascendenza? Su questo punto mi soffermerò nel prosieguo del mio discorso.

Prima vorrei ricordare che il rapporto tra immanenza e trascendenza nel diritto potrebbe essere affrontato da altri punti di vista, tutti di grande interesse. Ad esempio, ci si potrebbe chiedere quale sia il rapporto tra la giustizia dell’uomo e quella di Dio, che trascende quella umana e ne detta i limiti, cioè si tratterebbe di un tema di teologia del diritto.<sup>4</sup> Oppure, guardando all’oggetto del diritto, ci si potrebbe domandare se esso possa estendersi ad una materia di carattere trascendente o sacrale, quale sarebbe il campo proprio della religione o di alcune religioni in particolare. È questo il campo dei diritti religiosi.<sup>5</sup> Oppure, ancora, mettendosi dal punto di vista del soggetto del diritto, ci si potrebbe chiedere se il diritto sia competente a investigare un campo che trascende la pura exteriorità dell’azione umana, quale sarebbe quello della responsabilità degli atti compiuti o quello stesso della persona umana e della sua trascendente dignità. Infine, se ci mettiamo dal punto di vista del fine del diritto, ci si potrebbe interrogare se esso possa accontentarsi di fini immanenti, quali l’ordine, la mera coesistenza, la stessa pace o non dovrebbe mirare a qualcosa di più impegnativo, e trascendente il diritto stesso, come il bene comune, la vita buona, e persino la felicità umana. D’altronde il diritto stesso è stato considerato come dotato di una sua sacralità. *Ius* ha legami con *fas* dal sorgere del diritto romano fino alle costituzioni contemporanee.<sup>6</sup> Ma debbo resistere a tutte queste tentazioni, ognuna delle quali richiederebbe indagini complesse, ma sicuramente attinenti al nostro tema.

Il fatto è che la natura del diritto è molto difficile da definire, perché rifiuta di lasciarsi catalogare in un settore specifico. Certamente il diritto appartiene al mondo dei valori e delle

---

<sup>4</sup> Cfr., ad esempio, F. D’AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1997<sup>3</sup>.

<sup>5</sup> Cfr., ad esempio, S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, il Mulino, 2002.

<sup>6</sup> Cfr., ad esempio, C. J. FRIEDRICH, *Transcendent Justice. The Religious Dimension of Constitutionalism*, Durham, Duke University Press, 1964 e anche M. BARBERIS, *Il sacro testo. L’interpretazione tra ermeneutica e pragmatica*, «Ars Interpretandi», IV, 1999, pp. 273-292.



norme, quello che è chiamato mondo 2, ma non può essere escluso dal mondo dei fatti, quello che è chiamato mondo 1. La *quaestio iuris* e la *questio facti* sono legate indissolubilmente, anche se si tenta di separarle. Robert Alexy ha giustamente notato la natura duale del diritto.<sup>7</sup> La grande divisione tra essere e dover essere ha costretto la scienza e la filosofia giuridica a fare una scelta tragica in cui qualcosa inevitabilmente si perde, quella del diritto come fatto o quella del diritto come valore. Certamente questa divisione salva l'immanentismo, in quanto i due regni aspirano a reggersi autonomamente ed indipendentemente l'uno dall'altro. Ma, se si ammette – come a mio parere si dovrebbe – che il diritto ha un piede nell'uno e un piede nell'altro, allora si deve anche ammettere una trascendenza interna all'immanenza. Pertanto vi sono due approcci all'immanenza: quello assoluto che però oggi non è totale, come nell'idealismo, e genera un immanentismo plurimo o diffuso, cioè quello dell'incomunicabilità dei mondi conoscibili, e quello che richiede una trascendenza interna all'immanenza in ragione dell'oggetto da conoscere. Il primo è metodico, anche a costo di smembrare l'oggetto del conoscere, e il secondo è ontologico, ed è volto a comprendere un insieme di esperienza, anche se è consapevole del carattere imperfetto e sempre rivedibile di questa comprensione. D'altronde Aristotele aveva già avvertito che l'esattezza scientifica da ricercare è quella adeguata alla natura della materia di cui si tratta. E qui abbiamo a che fare con il mondo delle azioni umane che possono essere diverse da quelle che sono, cioè con il mondo del contingente.

Certamente il diritto appartiene al campo del dover essere e della normatività, ma per alcuni suoi aspetti centrali è anche appartenente al mondo dei fatti, delle procedure, dell'effettività, del potere e della coercizione. È significativo che, mentre ci sono due concetti di morale, quello della morale positiva e quello della morale critica, v'è un solo concetto di diritto, quello del diritto positivo. A mio avviso, il diritto naturale, se esiste e per esistere, è propriamente un elemento interno al diritto positivo stesso.<sup>8</sup> Quando lo si concepisce come esterno, cioè come una critica al diritto positivo vigente, allora non è propriamente "diritto", ma una visione della morale, è una critica morale al diritto nei termini della sua giustizia (come correttamente pensava Bobbio), oppure è volta al *ius condendum*. Nel diritto l'analogato principale è il diritto positivo e non già quello naturale.<sup>9</sup> Ma nel concetto di diritto c'è già l'idea a cui esso deve adeguarsi, il che significa che il dover essere del diritto appartiene al suo essere, tesi questa essenziale per ogni giusnaturalismo vero e proprio, cioè come teoria del diritto (e non già come critica del diritto).

Come si sa, la separazione tra concetto (formale o logico) ed idea (sostanziale) del diritto è stata introdotta dal neokantismo giuridico. La riunificazione è avvenuta nel neoidealismo giuridico tedesco mediante L'ASSORBIMENTO del concetto nell'idea del diritto, oppure precisandone il carattere ancillare rispetto all'idea del diritto, come nel pensiero di Cammarata. Credo che la via giusta sia quella esattamente opposta: il concetto del diritto deve portare in se stesso l'idea del diritto, altrimenti resta del tutto inerte.<sup>10</sup> Ma questo è possibile se si rispettano

---

<sup>7</sup> R. ALEXY, *The Dual Nature of Law*, «Ratio juris», XXIII, 2010, 2, pp. 167-182.

<sup>8</sup> Credo che questa sia l'idea di Tommaso d'Aquino. Cfr. F. VIOLA, *Aquinas (On Natural Law)*, in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, a cura di M. Sellers e S. Kirste, Springer Science+Business Media B. V., 2019.

<sup>9</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di F. Viola, Milano, Jaca Book, 1985.

<sup>10</sup> Cfr. J. GARDNER, *Legal Positivism: 5½ Myths*, «The American Journal of Jurisprudence», XLVI, 2001, pp. 199-227.

almeno due condizioni, una in negativo e l'altra in positivo: la prima è il rigetto del riduzionismo e la seconda è il rispetto dello statuto proprio della ragion pratica.

Come s'è già notato, il riduzionismo è il modo in cui si presenta l'immanentismo nel nostro tempo, dallo Spirito assoluto onniabbracciante ai neuroni onni-determinanti. Ma nel riduzionismo non c'è mai fine. I neuroni non sono l'ultima frontiera, come nella fisica non è più l'atomo. Nella teoria del diritto, come altrove, il riduzionismo non è ovviamente cosa nuova. Per rendersene meglio conto basta ricordare la nota distinzione di Dworkin tra teorie semantiche e teorie interpretative del diritto.<sup>11</sup>

Le teorie semantiche si basano sulla convinzione che vi sia una natura del diritto positivo come un oggetto preesistente da identificare empiricamente o idealmente. Queste teorie sono inevitabilmente riduzioniste, in quanto identificano il diritto *per genus et differentiam specificam*, cioè come norma o come sanzione o come ordinamento o come sistema o come istituzione o come valore.<sup>12</sup> Giuspositivismo e giusnaturalismo appartengono a questo stesso paradigma concettuale, nonostante le ben differenti soluzioni. Ognuna di esse dice qualcosa d'importante sul diritto, ma nessuna di esse riesce a coglierlo nel suo insieme. Ci si potrebbe appellare ai limiti della conoscenza umana, ma ciò sarebbe particolarmente frustrante trattandosi di qualcosa che è prodotta da noi, che non esiste *in rerum natura* ma per opera dell'essere umano. Ed allora si preferisce chiamare "diritto" solo ciò che noi possiamo conoscere "scientificamente" del diritto. Ma è interessante notare che questo vale soprattutto per il filosofo del diritto piuttosto che per il giurista o il giudice, riproponendosi quella separazione dei due concetti un tempo generata dall'idealismo ed ora dalla filosofia analitica, un tempo dalla filosofia intesa come scienza suprema ed ora dalla scienza intesa come filosofia suprema. Ovviamente non intendo per nulla contestare l'utilità di queste ricerche, ma solo sottolineare la loro incapacità di comprendere il diritto come una totalità di esperienza. Dobbiamo rinunciare a quest'impresa? Non dobbiamo forse cercare di perseguirla per altre strade?

Per queste ragioni mi sembra illuminante la proposta di Dworkin che alle teorie semantiche, essenzialiste e descrittiviste, contrappone le teorie interpretative del diritto. Il mondo del diritto non è né quello dei fatti né quello dei valori, ma quello del fare e dell'agire, cioè il mondo della vita pratica e dell'azione umana. Da questa prospettiva il migliore approccio al diritto è quello di considerarlo come una pratica sociale tra le altre.<sup>13</sup> Non si tratta di una definizione del diritto, ma di un orientamento nella ricerca del suo concetto o, se volete, di una precomprensione predisposta all'autocorrezione.

È ovvio che tra le molteplici pratiche sociali il diritto si distingue per il suo carattere procedurale e istituzionale, per la certezza delle sue regole, per la previsione ufficiale di sanzioni afflittive, tutte caratteristiche volte ad assicurare stabilità e durata in ragione delle sue finalità altamente necessarie per la vita umana. Il diritto è una pratica sociale istituzionalizzata (cioè ufficiale) e il più possibile controllata dai principi del *rule of law*. Ma tutti questi caratteri, che vanno affinandosi nel progresso della civiltà giuridica, non devono far dimenticare che sono operativi all'interno di una pratica sociale che costituisce il supporto vitale e la stessa finalità

---

<sup>11</sup> R. DWORKIN, *L'impero del diritto*, trad. di L. Caracciolo di San Vito, Milano, Il Saggiatore, 1989, pp. 35 e ss.

<sup>12</sup> Cfr. B. PASTORE *et alii*, *Le ragioni del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2017, cap. I.

<sup>13</sup> Cfr. F. VIOLA, *Il diritto come pratica sociale*, Milano, Jaca Book, 1990 e, da ultimo, Id., *La teoria del diritto come pratica sociale e la coercizione*, in corso di pubblicazione in «Persona y Derecho».

del diritto. Per questo non devono essere intesi come “caratteri essenziali” o come note distintive, anche perché cambiano e si evolvono nel tempo per svolgere sempre meglio la loro funzione. Si tratta di modalità immanenti all’interno di una finalità che li trascende.

In una pratica sociale – come ha notato MacIntyre – vi sono beni da realizzare, valori da perseguire, fini da raggiungere che sono “interni” alla pratica.<sup>14</sup> Ciò significa che si realizzano, si perseguono o si raggiungono nel fatto stesso dell’agire insieme. Qui siamo nel punto di contatto tra agire e fare, poiché le azioni intersoggettive *producono* un’opera esteriore. Ma non si tratta di *operazioni*, il cui scopo è conseguire un risultato concreto. Si tratta di *prestazioni*, che sono definite dal modo corretto di eseguirle e in questo raggiungono il loro stesso fine.<sup>15</sup> Il fine della danza non è soltanto danzare, ma più correttamente danzare bene e quella del nuoto è nuotare bene. Per costruire qualcosa bisogna compiere una serie di operazioni, ma il linguaggio o il ragionamento si concretizzano in una serie di prestazioni, che sono governate da regole del ben operare studiate dalla grammatica o dalla logica, cosicché noi possiamo distinguere un modo corretto di parlare o di ragionare da un modo non corretto.

Il diritto positivo appartiene al campo delle prestazioni e queste sono di diversa natura (prestazioni intellettuali e comportamenti sociali). Esso è insieme ed inscindibilmente un complesso di strutture istituzionali governate da regole interne e un insieme di pratiche sociali interpretative e argomentative, che rendono operative quelle strutture nei contesti sociali. Certamente le procedure sono ben presenti, ma hanno solo un carattere funzionale. Tutto questo complesso apparato è edificato in vista della rettitudine dell’azione sociale concreta, sia essa un atto di conformità ad una regola ufficiale sia essa una decisione giudiziaria. In questo senso si può dire che dal punto di vista empirico il diritto esiste in quanto esiste l’azione di cui è una qualificazione. Ma il fine del diritto non è soltanto la coesistenza umana quanto piuttosto vivere insieme in modo giusto.

Credo che in questo senso bisogna interpretare l’affermazione che il diritto regola la sua propria creazione, cioè come la constatazione che una pratica sociale si autoregola e si autocorregge al fine di realizzare al meglio i valori e le finalità per cui esiste. Ciò è ben diverso dal sostenere l’autofondazione del diritto positivo secondo il paradigma della nomodinamica kelseniana per cui, se il diritto è norma, allora il suo fondamento sarà una norma fondamentale o un atto di potere supremo che crea la norma fondamentale e così all’infinito. Una pratica sociale non è come il barone di Münchhausen che esce fuori dallo stagno in cui è caduto, tirandosi per i suoi stessi stivali. L’autoregolazione non implica necessariamente l’autofondazione. La giustificazione di ogni pratica sociale, e quindi anche di quella giuridica, è quella stessa dell’azione umana che si pone in essere in vista di un bene da raggiungere o di ciò che si crede tale. Nel caso della pratica sociale si tratta di un bene che è comune ad un gruppo di persone,

---

<sup>14</sup> «By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended». A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 2007<sup>3</sup>, p. 187.

<sup>15</sup> Cfr. E. AGAZZI, *Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica*, in *Forme di razionalità pratica*, a cura di S. Galvan, Milano, Franco Angeli, 1992, p. 21. Cfr. anche F. VIOLA, *Il diritto tra arte ed etica*, in *Una filosofia del derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero*, a cura di C. Hermida e J. A. Santos, Madrid, Congreso de los Diputados, 2015, pp. 3-17.

che non può essere raggiunto da ognuna di esse senza l'aiuto degli altri, e che conseguentemente richiede un'attività cooperativa. La cooperazione stessa non è un mezzo estrinseco al fine, ma è un bene in se stesso, cioè il bene della socialità.<sup>16</sup> Nessuno potrebbe realizzare il fine della socialità senza la relazione con altri e il loro aiuto. Conseguentemente nessuno potrebbe raggiungere da solo quei beni che la socialità porta con sé.

Ora è venuto il momento di chiedersi se e in che modo la trascendenza è presente all'interno della pratica giuridica. A questo fine preliminarmente ci si deve porre questa domanda: per un diritto inteso come pratica sociale quale senso può avere, se ne ha, porre il problema della verità? La risposta a questa domanda chiama in causa la seconda condizione che permette al concetto di diritto di portare in sé l'idea del diritto, cioè la condizione positiva riguardante il rispetto dello statuto proprio della ragion pratica. A mio parere bisogna ben guardarsi dall'intendere la ragion pratica come l'applicazione della ragione teoretica all'azione, orientamento questo che purtroppo è ancor oggi dominante e non solo nell'ambito della filosofia del diritto. Solo nell'applicazione si conosce veramente la regola da applicare. Il fine da raggiungere viene prima della conoscenza della regola e la rende possibile. Ovviamente mostrare che la ragion pratica ha uno statuto epistemologico proprio, per mia fortuna, non è qui il caso.<sup>17</sup> Qui basti solo dire che la ragion pratica non è descrittiva, ma normativa. Il primo principio della ragion pratica non dice che cosa è bene o male, ma che è proprio della *ratio boni* il dover essere fatto o realizzato, così come per il male il non dover essere fatto o realizzato. «For practical reason, to know is to prescribe».<sup>18</sup> Quindi, nella teoria del diritto non bisogna solo evitare il riduzionismo, ma anche il mero o finto descrittivismo. Ogni descrizione concettualmente promettente richiede una preliminare valutazione di ciò che è rilevante per la comprensione di un determinato campo d'indagine e ciò è ancor più necessario nella conoscenza pratica. A sua volta il giudizio di rilevanza è legato alla soggettività valutante, al suo ruolo e alle finalità della conoscenza. Poiché le valutazioni (o i giudizi di valore) sono a monte della formazione dei concetti pratici, allora il concetto di diritto non potrà che essere il risultato di una cooperazione tra la scienza giuridica e la filosofia del diritto. Non vi sono due concetti di diritto, quello della giurisprudenza e quello della filosofia giuridica – come pensava Cammarata – e neppure una delle due discipline ha il monopolio a tal riguardo. La teoria del diritto, ne sia consapevole o meno, ha inevitabilmente insieme uno spessore scientifico e filosofico.

Nei confronti del diritto come pratica sociale la verità entra in gioco sotto due profili, quello della verità pratica e quello della verità della pratica.

Il problema della verità pratica riguarda direttamente nel nostro caso il tema della giustizia, che è il valore proprio del diritto, poiché si tratta di stabilire quando un atto o una decisione è conforme ad una pratica giuridica storicamente vitale e ne costituisce la sua piena o migliore realizzazione sulla base delle risorse disponibili. La legalità è una forma di verità pratica se l'intendiamo non già come mera conformità alla regola di diritto, ma come rettitudine

---

<sup>16</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 323.

<sup>17</sup> Per qualche indicazione cfr. F. VIOLA, *Oggettività e verità dei valori morali*, in *Essere giusti con l'altro*, a cura di C. Vigna, Torino, Rosenberg & Sellier, 2000, pp. 25-44.

<sup>18</sup> G. G. GRISEZ, *The first principle of practical reason. A commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, in *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, a cura di A. Kenny, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1969, p. 378.

dell'azione sulla base dei materiali giuridici disponibili. Non si tratta della verità pratica in senso morale o della giustizia in astratto, ma in relazione a casi concreti e in contesti determinati, là dove il diritto giunge al suo vero e proprio compimento. Qui si tratta di mettere alla prova la prudenza giuridica volta a trarre il massimo possibile di giustizia dai materiali disponibili, cioè il diritto migliore e non già il migliore diritto. Se questo non fosse possibile, neppure in grado minimo o accettabile, allora la stessa pratica giuridica entrerebbe in crisi in parte o in tutto.<sup>19</sup> È questo anche il tema dei casi difficili notoriamente evidenziato da Dworkin. Si dovrebbe allora procedere ad una revisione della pratica giuridica, o ad una sua reinterpretazione, o addirittura ad una rifondazione per evitare soprattutto le intollerabili ingiustizie. Si pone, pertanto, il problema della verità di una pratica giuridica su cui mi soffermerò brevemente.<sup>20</sup>

Quando una pratica sociale è una vera e propria pratica giuridica? Trattandosi del campo pratico, – come si sa – la verità come corrispondenza è invertita. Non si tratta della corrispondenza dell'intelletto alla cosa, ma dell'opera all'idea che essa stessa esprime, anche se sempre imperfettamente. Quest'idea è il criterio di misura dell'opera e in quanto tale la trascende.<sup>21</sup> Questa commisurazione si esercita attraverso tre parametri, che designo come uso effettivo, uso vincolato e dimensione storico-culturale.

Nel caso di una pratica sociale non bisogna andare alla ricerca di un'intenzione individuale, come nel caso di un diritto inteso come il comando di un sovrano. Si tratta di un'intenzione collettiva (*we-intention*), che si manifesta attraverso la partecipazione effettiva ad un'impresa comune, la quale implica la sua accettazione in linea di principio e un dibattito sulla corretta interpretazione e applicazione delle sue regole. Pertanto, la prima condizione della pratica giuridica, come di ogni pratica sociale, è la sua effettività, che però non si deve scambiare come pura fattualità. Nel diritto – come s'è già detto – l'identità di una pratica è custodita da organi istituzionalizzati, quali quelli politici con le leggi, quelli giudiziari con le decisioni e quelli dottrinali con le loro concettualizzazioni e opinioni. Ma ciò non significa che solo questi siano gli unici o i veri e propri partecipanti, in quanto tutti i cittadini concorrono alla formazione della pratica giuridica e alla sua trasformazione.

Il dinamismo vitale della pratica giuridica consiste in un processo di positivizzazione, che trasforma i valori in principi e questi in regole d'azione.<sup>22</sup> Per questo la pratica giuridica è una pratica dei principi, che urbanizzano i valori. I partecipanti non sono liberi d'intenderla come vogliono, ma sono vincolati a giustificare le loro determinazioni dei principi con interpretazioni corrette e argomentazioni convincenti. Queste determinazioni non esauriscono la potenzialità dei principi e dei valori retrostanti, che sporgono sempre al di là di esse e le trascendono.

---

<sup>19</sup> A questo proposito bisogna ricordare la questione della legittimità o meno dell'intero sistema giuridico nazista a causa di sue parti chiaramente e gravemente ingiuste.

<sup>20</sup> Per una trattazione più approfondita rinvio al mio *Diritto vero e diritto giusto*, ora in F. VIOLA, *Il diritto come pratica sociale*, cit., pp. 153-178.

<sup>21</sup> «Segue da ciò che le cose prodotte artificialmente si dicono 'vere' in virtù della loro ordinazione al nostro intelletto. 'Vera', cioè, diciamo una casa, quando essa consegue la somiglianza con la forma che vive nella mente del costruttore, e così un discorso si dice 'vero' in quanto è segno di un pensiero. E similmente si dicono 'vere' le cose naturali in quanto sono conformi ai modelli che sono nella mente divina». TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

<sup>22</sup> Cfr. F. VIOLA, *Diritti umani e ragion pratica*, «Metodo. International Studies on Phenomenology and Philosophy», II, 1, 2014, pp. 49-58 – online.

Infine, ogni pratica giuridica ha una dimensione storico-culturale ineliminabile, che però non deve essere intesa come nazionale o statale, in quanto va progressivamente allargandosi verso una dimensione internazionale, come nel caso dei diritti umani. Si va verso un'universalità del diritto positivo.<sup>23</sup>

L'uso effettivo, l'uso vincolato e la cultura giuridica, insieme alla particolare struttura ed interazione degli interpreti ufficiali, sono dunque le vie maestre per individuare una vera e propria pratica giuridica e ne configurano il modello esemplare, che di fatto si realizza in vari gradi d'intensità. Il diritto, come tutte le prestazioni, pur mirando all'eccellenza, di fatto si realizza più o meno bene, è più o meno giusto.

Questa configurazione del diritto come pratica sociale di tipo interpretativo, argomentativo e deliberativo si oppone alla visione positivista, che lega la validità delle norme al verificarsi di determinati fatti sociali di carattere procedurale e rende irrilevante il problema del loro contenuto. Si discosta, altresì, da quella giusnaturalistica nella misura in cui questa è insensibile alla dimensione storica del diritto e alla pluralità legittimamente possibile delle sue determinazioni oggetto di deliberazione.

Il diritto in quanto opera dell'essere umano cerca di rendere praticabile la trascendenza dei valori nella società umana, ma quest'impresa è sempre contingente, temporanea, rivedibile ed imperfetta<sup>24</sup>, ma non impossibile, come pensava Wittgenstein, per cui i valori sono trascendenti e irrelati, sicché di loro si può predicare solo l'ineffabilità.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> S. CASSESE, *Universalità del diritto*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005.

<sup>24</sup> Cfr. F. VIOLA, *Conflitti d'identità e conflitti di valori*, «Ars interpretandi», X, 2005, pp. 61-96.

<sup>25</sup> Cfr. B. R. TILGHMAN, *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics. The View from Eternity*, London, MacMillan, 1991.